

Laval théologique et philosophique



L'anti-hégélianisme politique de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*

Lionel Ponton

Volume 52, Number 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401005ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401005ar>

[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. (1996). L'anti-hégélianisme politique de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 473–487.
<https://doi.org/10.7202/401005ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1996

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'ANTI-HÉGÉLIANISME POLITIQUE DE PAUL RICŒUR DANS *SOI-MÊME COMME UN AUTRE*

Lionel PONTON

Dans son important ouvrage *Soi-même comme un autre*¹ publié aux Éditions du Seuil en mai 1990, Paul Ricœur fait part de sa décision de renoncer à Hegel au plan de la philosophie politique. Il s'en prend en particulier au plaidoyer hégélien « en faveur de la *Sittlichkeit*, cette morale effective et concrète qui est censée prendre la relève de la *Moralität*, de la morale abstraite, et qui trouve précisément son centre de gravité dans la sphère des institutions et dans celle, les couronnant toutes, de l'État » (p. 291). Tout en faisant sienne la problématique de l'effectuation de la liberté qui est le thème majeur des *Principes de la philosophie du droit* (p. 295), il dénonce « la restriction drastique du domaine de la justice qu'on y trouve, et surtout l'élévation du domaine politique bien au-dessus de la sphère où l'idée de justice est valide ». Dans la perspective de la justice distributive — la société serait, selon lui, un système de distribution — le caractère étroit du domaine de la justice réduit au seul *droit abstrait*, civil et criminel, serait dans la philosophie de Hegel une « infirmité insurmontable ». De plus, Paul Ricœur met en doute la thèse selon laquelle la *pratique politique* gagnerait à faire appel « aux ressources d'une moralité concrète qui ne trouvent leur exercice que dans le cadre d'un savoir de soi que l'État en tant que tel détiendrait » (p. 295). Il propose, en conséquence, de dissocier « les admirables analyses de la *Sittlichkeit* des *Principes de la philosophie du droit* de l'ontologie du *Geist* — de l'esprit — qui transforme la médiation institutionnelle de l'État en instance capable de se penser elle-même » (p. 297). Ce qui lui paraît essentiel, c'est que la *Sittlichkeit* « cesse de légitimer une instance de jugement supérieure à la conscience morale dans sa structure triadique : autonomie, respect des personnes, règle de justice » (p. 297-298). Il est persuadé que la *Sittlichkeit* hégélienne confère aux institutions une spiritualité « distincte » de celle des individus (p. 298). Il laisse en-

1. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. On trouvera un résumé de la diatribe de Paul Ricœur contre Hegel dans l'article d'Emilio BRITO, « Hegel dans *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur », *Laval théologique et philosophique*, 51, 2 (1995), p. 389-404.

tendre que l'obligation de servir les institutions de l'État constitutionnel aurait, pour Hegel, un autre fondement que l'idée de justice et serait ainsi d'une autre nature que l'obligation morale, « voire d'une nature supérieure » (p. 297).

Ces déclarations complètent les raisons de rompre avec Hegel que Ricœur invoquait dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*². Après avoir fait un vif éloge de la *Sittlichkeit* et rappelé que cette éthique concrète « restituée avec les ressources de la pensée moderne, donc postkantienne, une idée très forte d'Aristote, à savoir que le bien de l'homme » et la « tâche » (ou la fonction) de l'homme — ces concepts si précieux du Livre I de l'*Éthique à Nicomaque* — « ne s'exercent complètement que dans la communauté des citoyens » (p. 254), Paul Ricœur, sans se dissocier de la « fameuse » critique de la vision morale du monde dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et en rendant justice au concept hégélien de volonté tel qu'il est construit au début des *Principes de la philosophie du droit*, prenait congé de Hegel en mettant en doute « fondamentalement que, pour s'élever de l'individu à l'État, il faille distinguer entre esprit subjectif et esprit objectif, ou plutôt entre conscience et esprit » (p. 255). Il jugeait ce point d'une gravité essentielle. L'esprit « ainsi élevé au-dessus de la conscience individuelle et même au-dessus de l'intersubjectivité » serait responsable d'une autre hypostase, celle de l'État. Non seulement Paul Ricœur refusait d'hypostasier l'esprit objectif, mais, par delà l'ontologie, il visait une erreur épistémologique : « Nous ne cessons de lire : l'Esprit se sait lui-même dans l'État et l'individu se sait lui-même dans ce savoir de l'Esprit. Je l'ai dit plusieurs fois, rien, selon moi, n'est plus ruineux théoriquement, ni plus dangereux pratiquement, que cette prétention à savoir dans l'ordre éthique et politique » (p. 257). À ce propos, Ricœur rappelait l'enseignement d'Aristote sur le caractère uniquement probable des sciences pratiques, et il en tirait à tort la conclusion « qu'il y a une raison pratique, mais non une science de la pratique » (p. 250). Il craignait enfin que dans la perspective hégélienne, l'autonomie du sujet responsable et sa capacité critique soient annulées en ce que l'écart entre l'idée d'une constitution politique dans laquelle l'individu trouverait sa satisfaction et la réalité empirique de l'État serait masqué (p. 254). Il ne soulevait pas encore le problème de la justice dans les *Principes de la philosophie du droit*, ni celui du caractère systématique de la philosophie de Hegel, ni celui du mal comme problème contemporain. Mais déjà il insistait fortement sur le savoir de soi que détiendrait l'État hégélien, thème qui contiendrait *in nuce*, selon lui, tous les fanatismes posthégéliens (p. 257).

Mais reprenons de façon détaillée les raisons que dans *Soi-même comme un autre* Paul Ricœur invoque pour renoncer à la philosophie politique de Hegel. Est-il vrai que dans les *Principes de la philosophie du droit* et dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* Hegel restreindrait le domaine de la justice à la sphère du *droit abstrait* ? Est-il vrai que l'État, dans la mesure où il est pensé et a le savoir de soi, disposerait d'une capacité de jugement supérieure à la conscience morale des citoyens ? Est-il vrai que, pour Hegel, l'obligation qu'ont les citoyens de servir les institutions aurait un autre fondement que l'idée de justice ? Ensuite, la méfiance de Paul Ricœur

2. Paul RICEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, p. 251-259.

à l'égard du *Geist*, ou « esprit d'un peuple », est-elle justifiée ? Cette notion est-elle incompatible, comme il le soutient, avec la phénoménologie ? Enfin, Paul Ricœur admet, à la suite d'Éric Weil, que la conception hégélienne de l'État est d'inspiration libérale « dans la mesure où la pièce maîtresse en est l'idée de constitution » (p. 297). Il déclare même « que le projet politique de Hegel n'a pas été dépassé par l'histoire », et ce qui est important pour la discussion que nous voulons entreprendre, qu'il « n'a pas encore été réalisé » (p. 297), ce qui permet d'entrée de jeu d'éliminer toute dérive vers des considérations historiques. Mais puisque Paul Ricœur se détourne de la *Sittlichkeit* comme « esprit d'un peuple » en invoquant « les événements monstrueux du XX^e siècle liés au phénomène totalitaire » et lui préfère la « conscience morale d'un petit nombre d'individus inaccessibles à la peur et à la corruption » (p. 298), nous soulignerons que Hegel lui-même trouve éminemment justifiables les protestations de la conscience morale individuelle contre les régimes tyranniques. Nous aborderons enfin le problème du mal et de la souffrance imméritée dont la philosophie de Hegel serait incapable de rendre compte de façon adéquate.

I. LA LIMITATION DU DOMAINE DE LA JUSTICE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HEGEL

La question de la limitation du domaine de la justice chez Hegel appelle une vérification textuelle. Paul Ricœur soutient, en effet, que le concept hégélien de droit « déborde de toutes parts celui de la justice ». Pour être bref, le champ d'exercice de la justice coïnciderait avec celui du droit abstrait et aurait la même limitation. C'est à peine, ajoute-t-il, si le problème de la justice est de nouveau soulevé dans les paragraphes des *Principes de la philosophie du droit*³ qui traitent de la juridiction. Les théories contractualistes auraient sur celle de Hegel une très nette supériorité à cet égard puisqu'elles rattachent toutes les institutions à un contrat fictif mais fondateur. Pour cette raison, Paul Ricœur qualifie le point de vue hégélien d'*atomisme juridique*. Pour infirmer cette critique, il suffira de citer trois textes tout à fait remarquables de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*⁴ dont les *Principes de la philosophie du droit* sont un développement. Dans le premier, Hegel loue Platon d'avoir montré « qu'il ne pouvait présenter avec un sens vrai ce qu'était la *justice* en et pour soi [...] que dans la figure objective de la justice, c'est-à-dire dans la construction de l'*État*, en tant qu'il est la vie *éthique* » (§ 474, p. 273 de la traduction de la *Philosophie de l'Esprit* de Bernard Bourgeois). Dans la même œuvre, au § 539, Hegel déclare que la constitution « est la justice existante, en tant que l'effectivité de la *liberté* dans le développement de toutes ses déterminations ». Dans son exposé, il discute à cet endroit des rapports entre l'égalité et la liberté dans une constitution équilibrée, comme le fait John Rawls dans *Théorie de la justice*⁵ mais sans adopter l'approche contrac-

3. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, traduction par Robert Derathé, Paris, Vrin, 1975.

4. G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'Esprit*, traduction par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.

5. John RAWLS, *Théorie de la justice*, traduction par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.

tuelle. Hegel déclare que les catégories de liberté et égalité forment « la détermination fondamentale ainsi que le but et résultat ultime de la constitution », pourvu qu'on débarrasse ces catégories de leur caractère abstrait. Plus loin, au § 544, Hegel critique la conception fort répandue du *peuple* comme « agrégat des personnes privées » car, s'il en était ainsi, le peuple serait *coupé de la justice, de la vie éthique, de la raison en général* : « Un tel peuple serait dans cet état, seulement en tant qu'une puissance sans forme, sauvage, aveugle, comme celle de la mer agitée, élémentaire, laquelle, cependant, ne se détruit pas elle-même comme le ferait le peuple en tant qu'élément spirituel. » Précisément à cause de cette association entre l'effectuation de la liberté et la justice, on doit dire que les *Principes de la philosophie du droit* sont intégralement un traité de la justice.

Si Paul Ricœur insiste longuement sur la limitation du champ de la justice chez Hegel, c'est que la faille qu'il a tenté de souligner entre les deux versions de l'idée de distribution juste dans la théorie de la justice de John Rawls (p. 292) — l'écart entre la conception qui en fait une simple délimitation des intérêts individuels désintéressés et la conception qui met l'accent sur le renforcement du lien de coopération — deviendrait à cause de cette limitation « infirmité insurmontable ». On retrouverait dans l'enseignement hégélien une situation pire que celle qu'il faut déplorer dans *Théorie de la justice*. Mais outre qu'il réduit à tort la justice hégélienne au droit abstrait — à la première section des *Principes de la philosophie du droit* —, il ne voit pas que la troisième section, celle de la vie éthique et de l'Esprit — l'État lui-même — unifie l'indépendance de l'individu qui s'affirme dans la sphère des contrats et du droit abstrait aussi bien que dans la société civile et la liberté universelle et objective grâce à la constitution qui est la *justice existante ou justice concrète*. Il est donc faux d'affirmer qu'on ne peut passer dans la philosophie de Hegel de la détermination des intérêts individuels à l'établissement de liens organiques, si ce n'est en tournant le dos à la justice des contrats et à la moralité abstraite, en dépassant même la société civile, lieu des intérêts en compétition. La *Sittlichkeit* est la « sursomption » et le plein développement des sphères inférieures qui lui sont subordonnées et qui trouvent en elle leur vérité.

II. L'ÉTAT ET LA CONSCIENCE MORALE DES CITOYENS

Le deuxième moment de la critique de Ricœur est plus important encore. La notion d'Esprit en est l'objet. Paul Ricœur se défend bien de négliger ou de sous-estimer le rôle des institutions. Il admet que c'est uniquement grâce à elles que l'individu peut s'épanouir et accéder à la culture. Il admet aussi que l'individu a des obligations envers les institutions qui assurent sa formation et garantissent sa liberté. Il reconnaît même que la *Sittlichkeit* hégélienne, comme « triomphe progressif entre les hommes du lien organique, n'a pas fini de nous instruire » (p. 297), mais il s'oppose fermement à ce qu'elle soit associée à « l'ontologie du *Geist* qui transforme la médiation institutionnelle de l'État en instance capable de se penser elle-même ». En particulier, il accuse Hegel de tenter de légitimer une capacité étatique de jugement supérieure à la conscience morale des individus et de conférer aux institutions une

spiritualité distincte de celle des individus. L'accent est donc mis dans ce plaidoyer sur le savoir que l'État a de lui-même comme esprit d'un peuple. Selon une expression d'Éric Weil, la conscience morale « est *aufgehoben*, sublimée, réalisée, maintenue, tout ce qu'on voudra, mais elle a aussi cessé d'être l'instance suprême⁶ ». De là à proclamer que l'État est l'arbitre suprême et une instance de jugement supérieure à la conscience individuelle, il n'y a, semble-t-il, qu'un pas.

Mais que signifie la désignation de l'État comme « esprit d'un peuple » ? Dans *Propédeutique philosophique*⁷, Hegel déclare que l'État « se manifeste phénoménalement de façon moins essentielle comme société faite d'individus que comme *esprit d'un peuple* en lui-même un et individuel » (p. 172). « La science de l'État, précise-t-il, est celle qui décrit l'*organisation* d'un peuple en tant qu'il forme en lui-même un tout organique vivant » (p. 173). De prime abord, on pourrait croire que l'État cherche par tous les moyens à se rendre indépendant par rapport au vouloir des individus. Il détermine de haut leurs obligations envers lui. Mais en agissant ainsi, l'État, ajoute Hegel, devient *machine*, système de dépendances extérieures. Il compromet l'accomplissement des buts propres à l'État et il manque d'efficacité s'il ne dispose pas de l'entendement individuel et de la disposition d'esprit des citoyens. L'État établit les relations de droit et assure une certaine unité des mœurs, mais il n'est « esprit d'un peuple » que si chaque citoyen s'y retrouve chez soi et se reconnaît avec les autres citoyens une communauté de pensée et d'aspiration.

Mais l'objection que Paul Ricœur soulève contre Hegel porte de manière particulière sur le savoir que l'État en tant que tel détiendrait. Il cite le § 257 des *Principes de la philosophie du droit* : « L'État est la réalité effective de l'idée éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et l'activité de l'individu, de même que par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui (l'État) qui est son essence, son but et le produit de son activité. » Ainsi, et de façon très explicite, l'État détiendrait un savoir en ce qu'il est une vie éthique pensée et effectuée qui réunit la tradition d'un peuple en laquelle elle a une existence immédiate et la conscience des individus, leur savoir, leur activité et leur disposition d'esprit (*Gesinnung*) en lesquels elle a une existence médiatisée. Si on supprime de cette définition la notion d'esprit, on renonce à l'État comme vie éthique effective dont les citoyens connaissent les principes et les lois.

Déclarer que l'État se pense et a le savoir de soi, c'est simplement le distinguer de l'éthique naturelle de la famille et de l'éthique perdue dans ses extrêmes de la société civile bourgeoise. L'État se pense et a le savoir de soi parce qu'il rassemble en lui la solidarité qui caractérise la famille et la volonté individuelle autoconsciente dont il assure la conservation. Déclarer que l'État est « esprit d'un peuple » et dispose du savoir de soi, ce n'est pas en faire un dieu omniscient qui dominerait les citoyens en leur imposant une universalité factice ou en se substituant à leur jugement. Il a le

6. Éric WEIL, *Hegel et l'État*, Cinq conférences, Paris, Vrin, 1970³, p. 46.

7. G.W.F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, traduction par Maurice de Gandillac, Paris, Gonthier, 1963.

savoir de soi parce qu'il conjugue la tradition du peuple et la conscience critique qu'en ont les individus. Sa morale est celle des individus, mais portée par la réconciliation en laquelle il consiste, à son accomplissement et à son universalité. Si l'on veut, la conscience morale individuelle est supprimée dans son indétermination et son caractère aléatoire, mais elle est conservée et affermie en tant qu'elle est éclairée par des principes et des lois. L'État n'est pas la simple réaffirmation de pratiques établies qui recevraient grâce à lui une sorte de consécration négatrice des aspirations et des façons de penser des individus. Hegel est plutôt d'avis que l'État doit tenir le plus grand compte de celles-ci car autrement il ne saurait se maintenir. Il doit en effet sa cohésion et sa durée, non à la force ou la contrainte, mais à la confiance et à la disposition d'esprit des citoyens.

Pour être « esprit d'un peuple », il ne suffit donc pas que l'État ait une connaissance précise de la manière d'être de ce peuple, il importe qu'il joigne à la connaissance de sa tradition, de ses coutumes et de ses pratiques, une juste appréciation de la façon dont ses membres conçoivent leur liberté. Il doit avoir égard à la culture et aux aspirations des citoyens. Autrement la constitution demeurerait lettre morte puisque la liberté subjective des membres de ce peuple n'y serait pas inscrite. Le savoir de l'État fait en sorte que celui-ci n'est pas une société d'individus, ni une machine ou encore seulement un système de dépendances extérieures, mais est en mesure de susciter la disposition patriotique et la confiance.

Pour Hegel, le savoir dont dispose l'État trouve son achèvement dans une doctrine rationnelle *qui a pour objet unique la constitution* et les principes que celle-ci met en œuvre. À la différence de la doctrine de l'Église, la doctrine de l'État ne repose pas sur la foi ou la vie intérieure, mais elle est pensée, c'est-à-dire qu'elle fait appel uniquement à la raison et concerne strictement le système éthique qu'est l'État. Il faut citer, sur ce point, les *Principes de la philosophie du droit* : « Cependant l'État a lui aussi une doctrine, puisque ses institutions et ce qui, pour lui, est en vigueur en matière juridique, la constitution, etc., existent essentiellement dans la forme de la pensée, comme lois. Du fait que l'État n'est pas un mécanisme, mais constitue la vie rationnelle de la liberté consciente de soi, le système du monde éthique, la disposition d'esprit qu'il entraîne et la conscience qu'on en prend, ses principes forment un moment essentiel dans l'État » (§ 270). Par la doctrine qui lui est propre, l'État défend et interprète la constitution en même temps qu'il fait naître ou renforce la disposition d'esprit des citoyens.

Cette doctrine impose à l'État des limites. Il ne peut empiéter sur l'enseignement et les pratiques de l'Église qui relèvent du for interne et de la foi. Il ne peut s'ingérer dans les activités proprement scientifiques qui ne sont pas de son ressort, même si, comme elles sont rationnelles, il doit les encourager et les promouvoir. Mais il n'est pas habilité à émettre des avis scientifiques ou artistiques. La doctrine de l'État est donc étroitement circonscrite à la sphère étatique proprement dite. Elle prévient efficacement toute forme de despotisme et d'arbitraire gouvernemental⁸.

8. Hegel s'en tient à un savoir constitutionnel et légal sans lequel l'État moderne ne pourrait s'acquitter de ses responsabilités dans le respect des diverses instances et des droits privés. Rien ne lui répugnerait plus qu'un

III. L'OBLIGATION DES CITOYENS ENVERS L'ÉTAT

Paul Ricœur soulève d'une manière abrupte le problème du fondement de l'obligation des citoyens envers l'État : « La question pour nous est plutôt celle-ci : l'obligation de servir les institutions d'un État constitutionnel est-elle d'une autre nature que l'obligation morale, voire d'une nature supérieure ? Plus précisément, a-t-elle un autre fondement que l'idée de justice, dernier segment de la trajectoire de la vie *bonne* ? Et a-t-elle une autre structure normative-déontologique que la règle de justice ? » (p. 297). La question est tortueuse car en plus de mettre en doute directement l'enseignement de Hegel, Ricœur utilise des expressions qu'il a forgées pour contrer la théorie de la justice de John Rawls à laquelle il reproche son caractère purement procédural. La règle de justice (une expression qu'il emprunte à Ch. Perelman) doit en effet, selon lui, s'enraciner dans une visée éthique qui consiste dans « le désir de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes ». Ainsi se trouverait évitée l'erreur de John Rawls dont la façon de procéder se réduit à un affranchissement du point de vue déontologique « de la perspective téléologique de l'éthique ». Dans *Théorie de la justice*, John Rawls se contente d'affirmer : « Des relations d'obligation présupposent des institutions justes, ou du moins assez justes, eu égard aux circonstances » (p. 142). Il ajoute que, selon le principe d'équité, « une personne est obligée d'obéir aux règles d'une institution à deux conditions : tout d'abord que l'institution soit juste et qu'on ait accepté librement les avantages qu'elle offre ou que l'on ait profité des possibilités qu'elle donne de promouvoir nos intérêts personnels ». On le voit, l'approche de Rawls est principalement juridique.

Mais Ricœur s'en prend surtout à Hegel en lui reprochant de rattacher l'obligation des citoyens envers l'État à un point de vue supérieur. Il cite en note le texte suivant de Hegel : « ce but final (de l'État) possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État ». L'enseignement de Hegel est cependant beaucoup plus nuancé que ne le prétend Paul Ricœur.

Hegel s'est exprimé à plusieurs reprises sur les devoirs des citoyens envers l'État. Il invoque à chaque occasion « la disposition d'esprit qui incline à obéir aux ordres du gouvernement, le *dévouement* à la personne du prince et à la Constitution, et le

savoir étatique qui serait lié à des pratiques d'espionnage et d'invasion de la vie privée. C'est la possibilité même du politique qui serait alors ruinée. Jacques Derrida, dans son ouvrage *Politiques de l'amitié*, aborde ce problème en soulignant un de ses enjeux contemporains : « Un débat (sans espoir, bien sûr) s'engage aujourd'hui (d'abord aux États-Unis, bien entendu) entre l'État et des associations de citoyens ("démocrates" et "libéraux", assurément) soucieux du droit à l'initiative, au droit à l'invention, à la communication, au commerce — et au secret de la vie privée. Ces citoyens contestent à l'État le monopole qu'il voudrait s'assurer dans la production et dans le contrôle de la puce "Clipper", destinée à protéger le secret de la communication privée à l'époque où, capables de tout intercepter et de tout enregistrer, les autoroutes de la transmission digitale ou numérique ne laissent plus aucune chance au for intérieur. Voici qu'aujourd'hui un État lui aussi "libéral" et "démocratique", aussi soucieux de ses responsabilités que ses citoyens, propose à ceux-ci de protéger le secret de leur communication privée, mais à la condition de garder les moyens d'assurer la sécurité intérieure et la défense nationale, c'est-à-dire la possibilité de tout mettre sur écoute chaque fois qu'il le jugera nécessaire — politiquement nécessaire (sécurité intérieure et extérieure) » (*Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, p. 166). Hegel s'oppose même à l'usage du passeport avec portrait comme moyen de rendre plus efficace la police des frontières (*Principes de la philosophie du droit*, Préface, p. 56). Sur ces questions, il se fait l'apologiste du libéralisme.

sentiment de l'honneur national » qu'il considère « comme des vertus du citoyen dans tout État bien ordonné »⁹. D'un strict point de vue juridique, on pourrait croire qu'il s'agit seulement d'un appui réciproque. L'État garantit les droits des individus et ceux-ci en retour lui accordent leur soutien, même financier. Mais Hegel estime que le patriotisme a une motivation plus haute. Si les institutions de l'État sont rationnelles et permettent l'effectuation de la liberté, ce que chaque citoyen est en mesure d'éprouver dans sa vie personnelle, elles suscitent de sa part la confiance et une obéissance éclairée. Mais encore faut-il que les citoyens aient conscience que leur intérêt substantiel et particulier est assuré par l'État qui cesse alors d'être un Autre qu'eux-mêmes. On aurait donc tort de voir dans la disposition d'esprit politique un calcul égoïste du type donnant-donnant. Elle est plutôt la saisie que le but particulier de chacun est identique au but universel que poursuit l'État et par conséquent que celui-ci est un cadre de vie indispensable.

La note que cite Paul Ricœur à la page 298 de *Soi-même comme un autre* est malheureusement incomplète. Si « le but final de l'État possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État », c'est que dans ce but final la liberté de chacun atteint son droit le plus élevé. En d'autres termes, si l'État a un droit élevé à l'égard des individus, c'est qu'il rend effective leur liberté et dans cette mesure même. Autrement, l'État serait despotique. Dans *Le syllogisme du pouvoir*, Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière commentent le § 258 des *Principes de la philosophie du droit* de la manière suivante :

D'où le mouvement en forme de chiasme qui anime cette totalité immobile (entendons qui ne sort pas d'elle-même, puisqu'elle n'est elle-même que par l'autre d'elle-même) : la liberté accède là au « droit suprême » de sa particularité, tandis que l'État jouit naturellement de ce même droit suprême par rapport aux individus ; ce qui implique que ceux-ci — non en marge de leur droit, mais comme expression de ce droit — ont le « devoir suprême » de tenir leur place, à titre de membres, dans ce corps socio-politique dont chacun peut dire qu'il est le produit de son activité. Ce qui n'est pas magnifier un État déterminé, dans sa contingence historique, mais indiquer le principe d'une insertion nécessaire, éventuellement critique, dans ce qui seul peut donner forme et figure à la « tournure éthique », c'est-à-dire relationnelle des individus¹⁰.

L'explication que donne Hegel de ce paragraphe est encore plus directe. Il peut arriver que le citoyen ne demande à l'État que sa sécurité, la protection de ses biens et l'assurance de sa liberté. Son lien avec l'État est alors facultatif. Mais il arrive que le citoyen reconnaisse qu'il doit à sa qualité de membre de l'État de mener une vie objective, vraie, éthique, universelle. La solidarité de l'individu avec l'État est donc une fin en elle-même. Le fondement de l'obligation civique est alors indubitablement de l'ordre de la justice et de l'éthique.

Pour accepter ce point de vue, il suffit de penser que la constitution telle que la conçoit Hegel détermine les pouvoirs et leurs relations, mais aussi les droits privés des individus et la collaboration qu'il leur est loisible d'apporter à la vie publique.

9. G.W.F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, § 57, p. 64.

10. Gwendoline JARCZYK, Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne ?*, Paris, Aubier, 1989, p. 262-263.

Les liens entre l'égalité et la liberté sont aussi explicités. Le patriotisme constitutionnel est enraciné dans ce qui est communément accepté comme juste et comme constituant essentiellement la vie éthique.

IV. LES INSTITUTIONS CRIMINELLES ET LA CONSCIENCE MORALE

Devant les événements horribles qui ont marqué notre siècle, Paul Ricœur croit justifié d'insister moins sur les errements de la conscience morale isolée de la *Sittlichkeit* que sur le caractère meurtrier de celle-ci quand « l'esprit d'un peuple est perverti » (p. 298). L'esprit « qui a déserté les institutions devenues criminelles » trouve en effet refuge « dans la conscience morale d'un petit nombre d'individus, inaccessibles à la peur et à la corruption ». De telles situations sont peut-être rares, mais « elles ont toujours une valeur de rappel et d'avertissement ». Hegel aurait-il vraiment surdéterminé la *Sittlichkeit* au point de ne pas apercevoir le rôle que pourrait jouer dans les moments critiques la conscience morale « d'un petit nombre d'individus inaccessibles à la peur et à la corruption » ? Paul Ricœur le croit car il dit avoir des raisons d'écouter le verdict inverse de celui de Hegel, « autrement accablant, prononcé par l'histoire elle-même à travers la bouche des victimes ». Il est fréquent que les historiens pressés ne retiennent de la section « Moralité » des *Principes de la philosophie du droit*, à travers les figures de l'hypocrisie, de la bonne intention, de la conviction et de l'ironie — itinéraire d'inspiration pascalienne, on le voit — qu'une condamnation sans appel de la conscience morale, et non pas seulement de ses déviations. Pourtant, la moralité et les droits de la volonté subjective jouent le rôle de cheville ouvrière dans le développement de l'esprit objectif. La conscience morale est proprement à l'origine de la *Sittlichkeit* et elle doit pouvoir s'y reconnaître. Il lui appartient par conséquent de protester quand la *Sittlichkeit* s'appauvrit ou est remplacée par un appareil de domination. Son rôle, dans une telle conjoncture, est même irremplaçable. Pour Hegel, puisque tout ce qui apparaît dans la vie éthique est « produit par l'activité de l'esprit », il appartient alors à la subjectivité « d'engendrer et de développer un contenu à partir d'elle-même ». Il faut citer au long la belle remarque au § 138 des *Principes de la philosophie du droit* :

Le repli vers l'intérieur pour chercher en soi ce qui est juste et bon, pour le connaître et le déterminer par soi-même, apparaît dans l'histoire comme une figure générale (chez Socrate, chez les Stoïciens, etc.) à des époques où ce qui passe pour être la justice et le bien dans la réalité et dans les mœurs ne peut satisfaire une volonté plus exigeante. Lorsque le monde existant de la liberté lui est devenu infidèle, la conscience de soi ne se reconnaît plus dans les devoirs en vigueur et elle doit chercher à reconquérir dans l'intériorité idéale l'harmonie perdue dans la réalité. Quand la conscience de soi a ainsi saisi et obtenu son droit formel, il importe de savoir quel est le contenu qu'elle se donne.

L'exemple de Socrate est instructif car Socrate est apparu au moment de la décadence de la démocratie athénienne et Hegel tient qu'il a joué un rôle décisif pour l'avènement d'un ordre mondial meilleur. Ainsi, même lorsqu'elle est simplement formelle, la conscience morale a des ressources intérieures qui lui permettent de rejeter

ce qui n'étant qu'une falsification du juste ne commande plus le respect et, par conséquent, doit être aboli ou combattu.

Mais il ne suffit pas que des hommes supérieurs entreprennent de repenser la politique en ruine, il faut que la nouvelle constitution qu'ils proposent corresponde à « la nature et au degré de culture de la conscience de soi de ce peuple ». Dans l'addition au § 274, Hegel s'explique longuement sur ce sujet :

Le peuple doit pouvoir éprouver le sentiment de ses droits et de sa situation dans la constitution, sinon celle-ci n'aura ni signification ni valeur, même si, extérieurement, elle est en place. Il est certain que des individus isolés pourront éprouver le besoin d'une constitution qui soit meilleure, en avoir la nostalgie, mais cela n'a rien à voir avec l'aspiration qui animerait la masse entière d'un peuple. Cette aspiration ne se manifesterait que plus tard. Le principe de la moralité, de l'intériorité, a été élaboré par Socrate comme une nécessité de son époque, mais il faudra encore beaucoup de temps pour qu'il devienne objet d'une prise de conscience universelle.

Hegel insiste sur le caractère positif du principe de moralité ou d'intériorité, auquel il accorde une fonction politique décisive, même s'il lui adjoint l'œuvre du temps. Aussi il est particulièrement outrancier de répudier sa philosophie politique en invoquant comme motif qu'elle pourrait servir de garant au « phénomène totalitaire » et justifier les peuples dont « l'esprit est perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière ». Hegel juge avec la plus grande sévérité les États qui sont des régimes de violence, d'arbitraire, de passion et qui sont dépourvus de toute dimension spirituelle. L'État n'est l'esprit d'un peuple que s'il possède des institutions qui reflètent la conscience qu'il a de sa liberté et de ses exigences morales. Si les institutions sont inopérantes ou déficientes au regard de la conscience, c'est un devoir pour les citoyens, surtout les meilleurs, de s'en détourner et de les dénoncer.

V. LE MODE DE PENSER SYSTÉMATIQUE ET LE PROBLÈME DU MAL

La conférence qu'a prononcée Paul Ricœur à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne en 1985, intitulée *Le mal*¹¹, va nous permettre de mettre en lumière une autre dimension de la critique qu'il formule contre Hegel. Au nom des événements tragiques qui ont affligé l'Europe en notre siècle, Ricœur y dénonce le mode de penser « soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique » (p. 13). Il soutient que « la tâche de *penser* Dieu — oui de *penser* Dieu et de penser le *mal* devant Dieu — peut ne pas être épuisée par nos raisonnements conformes à la non-contradiction et à notre penchant pour la totalisation systématique » (p. 14). Il affirme que l'exemple de Hegel est particulièrement remarquable à cet égard : « La dialectique fait ainsi coïncider en toutes choses le tragique et le logique : il faut que quelque chose meure pour que quelque chose de plus grand naisse. En ce sens le malheur est partout, mais partout dépassé, dans la mesure où la réconciliation l'emporte toujours sur le déchirement » (p. 30). Ricœur

11. Paul RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Avant-propos de Pierre Gisel, Genève, Labor et Fides, 1986.

dénonce chez Hegel le thème du pardon « qui est l'esprit enfin certain de lui-même » de la *Phénoménologie* et la dissociation entre consolation et réconciliation dans la *Philosophie de l'histoire*. « Pour nous qui lisons Hegel après les catastrophes et les souffrances sans nom du siècle, la dissociation opérée par la philosophie de l'histoire entre consolation et réconciliation est devenue une grande source de perplexité : plus le système prospère, plus les victimes sont marginalisées. La réussite du système fait son échec. La souffrance, par la voix de la lamentation, est ce qui s'exclut du système » (p. 33).

La dialectique de la conscience jugée et de la conscience jugeante, dans la *Phénoménologie*, est trop célèbre pour que nous y insistions longuement. La conscience jugeante condamne la violence de la conscience jugée (la conscience de l'homme d'action) mais découvre aussitôt en elle-même un mal égal puisqu'elle refuse toute forme d'engagement. « En quoi consiste dès lors le pardon ? », demande Paul Ricœur. « Dans le désistement parallèle des deux moments de l'esprit, dans la reconnaissance mutuelle de leur particularité et dans leur réconciliation » (p. 31). Il déplore que les deux consciences en arrivent à former un « Moi étendu jusqu'à la dualité », Moi « qui est le Dieu se manifestant ». Il signale qu'à ce stade de la dialectique, l'esprit est indistinctement humain et divin. Plus profondément, Hegel affirme que le pardon consenti mutuellement par les deux consciences consiste dans le *désistement de leur particularité*, désistement qui est l'indice de la présence de Dieu. Mais pour Ricœur la transcendance divine ne serait pas ici suffisamment soulignée.

Dans la philosophie de l'histoire, l'erreur prendrait un caractère plus net. La réconciliation et la consolation de ceux qui ont connu le malheur ne coïncideraient plus. En effet, au dire de Hegel, les grands hommes d'action eux-mêmes sont frustrés du bonheur que leur mérite pourtant le résultat grandiose de leur engagement. Ils sont méconnus quand ils ne sont pas objet de discrédit : « Si les grands hommes de l'histoire sont frustrés du bonheur par l'histoire qui se joue d'eux, que dire des victimes anonymes ? » (p. 33), déclare Paul Ricœur. On reconnaît ici l'un des thèmes chers à Ricœur, celui de l'homme qui souffre par l'action des autres et dont la souffrance « est marginalisée ». Pour Hegel, semble-t-il, le progrès réalisé au cours de l'histoire constitue une compensation suffisante, voire inestimable, aussi bien pour l'homme d'action discrédité ou oublié par ses contemporains que pour la victime innocente dont la souffrance se mue en *œuvre*.

Ainsi, un aspect important de la polémique de Ricœur contre Hegel se précise. Hegel identifie le mal au côté négatif de l'expérience humaine et il s'en tient à une recherche de totalisation systématique. Il vaudrait mieux, selon Ricœur, comme le fait le théologien Barth, « reconnaître au mal une réalité inconciliable avec la bonté de Dieu et avec la bonté de la création ». Ce serait le seul moyen de rendre justice à « la protestation de la souffrance humaine qui refuse de se laisser inclure dans le cycle du mal moral à titre de rétribution, et même de se laisser enrôler sous la bannière de la providence, autre nom de la bonté de la création ». Le mal serait le néant, *das Nichtige*, que le Christ a vaincu en s'anéantissant lui-même « dans la Croix ». Les victimes anonymes reçoivent ainsi la consolation de mener contre le mal le

même combat que le Christ et d'être, d'ores et déjà, à l'abri du pouvoir d'anéantissement qui caractérise le mal.

CONCLUSION

Nous pouvons maintenant tenter d'établir un ordre de priorité entre les raisons qu'invoque Paul Ricœur contre la philosophie politique de Hegel. Il semble que la question de la justice et du lien qui unit l'individu à l'État de même que le problème du mal dans une totalisation à tendance systématique ainsi que la négation d'un savoir de la pratique doivent céder le pas devant le problème plus fondamental de l'esprit dans une perspective phénoménologique.

Il va de soi que la philosophie politique de Hegel se démarque avec netteté de la théorie de la justice de John Rawls qui se ramène à un contrat portant sur les exigences constitutionnelles essentielles et la justice fondamentale conclu par des contractants individuels — des personnes morales, libres et égales — qui sont protégés contre leur arbitraire et leur égoïsme par un voile d'ignorance leur dissimulant d'ailleurs les contingences historiques et la fluctuation des mentalités. En d'autres termes, ce contrat est indépendant de toute doctrine philosophique et religieuse et laisse de côté la question du bien. Hegel refuse de fonder la société politique sur un contrat — John Rawls le reconnaît dans *Libéralisme politique*¹² — parce que le contrat est de sa nature limité, que la société politique n'est pas un simple aménagement d'intérêts privés et que l'être humain est de sa nature politique. Il y a là un désaccord profond que John Rawls essaie de minimiser, mais en vain. De plus, John Rawls conçoit la société comme un système de distribution dont des individus placés derrière le voile d'ignorance détermineraient les principes et les règles. Hegel est persuadé que la constitution ne peut être l'œuvre de simples individus délibérant abstraitement, mais est plutôt le fruit de la culture et de l'histoire. Enfin, pour Rawls, le lien qui rattache l'individu à la société politique est coupé de tout aspect éthique alors que pour Hegel les individus adhèrent à la société politique parce qu'ils voient en elle un *contenu éthique* qui, s'ouvrant sur l'universalité, confirme leurs droits et ceux de leurs concitoyens dont il les rend solidaires.

Paul Ricœur prend pour acquis qu'une philosophie à tendance systématique est incapable de rendre compte adéquatement du mal et d'apporter aux victimes innocentes une forme véritable de consolation. Il préfère une conception du mal qui lui prête « réalité » (« un néant non seulement de déficience et de privation, mais de corruption et de destruction ») et en fait un adversaire qu'on peut combattre comme le Christ l'a fait et dont on peut triompher de façon définitive. Pierre Gisel, dans son Avant-propos à l'opuscule *Le mal* (p. 6), déclare de façon brillante :

Paul Ricœur m'apparaît typiquement protestant précisément dans sa manière d'inscrire la question du mal en un lieu qui, pour l'homme, sera originaire. Cette décision oblige — là aussi de façon typiquement protestante — à couper dès le départ avec toute perspective

12. John RAWLS, *Libéralisme politique*, traduction par Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 340-341.

unifiante qui parlerait trop vite — sans rupture originaire et à un niveau strictement rationnel — de cosmologie chrétienne (avec ses dérivés possibles : anthropologie chrétienne, éthique et politique chrétiennes, etc.).

En remontant ainsi à l'origine, Paul Ricœur entend montrer que l'abandon de ce qu'il nomme la « totalisation systématique » permet d'emprunter la voie redoutable de *penser* le mal, de le penser plus et autrement (p. 38). La dialectique totalisante s'affinerait en une dialectique « brisée » qui ferait l'économie de la conciliation. Hélas, il constate que Karl Barth lui-même, qu'il prend pour guide, « n'est pas sorti de la théodicée » puisqu'il considère le mal comme l'objet de la colère de Dieu, « ce que Dieu ne veut pas », mais ce sur quoi il règne par sa main gauche, ce qui implique au moins la coordination de la main droite et de la main gauche. Faute de mieux, Ricœur en est réduit à présenter le mal comme une aporie spéculative que l'action et la spiritualité, en lui apportant une réponse, non une solution, rendraient productive. Le travail de la pensée spéculative aurait fort heureusement un prolongement dans « le registre de l'action et du sentir » (p. 39). Mais s'en tenir ainsi au caractère aporétique du mal, est-ce vraiment penser plus et mieux ? Les remèdes suggérés, le changement qualitatif de la lamentation et la mise à nu de la souffrance imméritée, restent en deçà de ce qu'on est en droit d'attendre de la philosophie. Il est d'ailleurs inexact d'attribuer à Hegel une conception du mal qui ferait uniquement appel à la rétribution. Pour Hegel, la souffrance imméritée est injustifiable, mais, dans une histoire qui est l'effectuation de la liberté, elle joue un rôle positif et a un *sens*¹³.

L'objection épistémologique n'est pas plus convaincante. Paul Ricœur appuie son rejet d'un savoir de la pratique sur un mot d'Aristote ; il n'y a de savoir que des choses immuables et nécessaires. Comme l'indique saint Thomas dans son commentaire sur ce passage de l'*Éthique à Nicomaque*¹⁴, Aristote s'intéresse alors uniquement aux sciences démonstratives tournées vers la connaissance de la vérité. Mais il existe aussi des sciences pratiques qui portent sur les affaires humaines imprégnées de contingence. Bien qu'elles soient seulement probables ou vraisemblables, elles ont une très grande importance puisque leur fin est la régulation des actions humaines. Les principes qu'elles mettent en lumière de même que leurs considérations sur les vertus intéressent au plus haut point les législateurs qui préparent les lois et les hom-

13. Il faut citer à ce propos l'excellente remarque de Marcel CONCHE, dans sa communication *Hegel et le problème du mal*, au III^e Congrès international de l'association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel, tenu à Lille en 1968 : « Mais précisément, par l'histoire, en tant qu'œuvre commune des hommes réalisant (qu'ils le veuillent ou non) le raisonnable, la douleur des individus, celle surtout résultant du déchaînement même de la violence, vient au sens (dès lors qu'à travers les désordres de l'histoire, la raison atteint ses fins). De ce point de vue, c'est l'Occident qui, par les guerres et les révolutions accoucheuses d'ordres nouveaux, a fait que l'antique misère humaine, au lieu de simplement se répéter, a pris une orientation et un sens. L'homme d'Occident, dans une histoire, comme processus par lequel le mal se supprime lui-même, a su donner à la souffrance un sens *réel*. » Par ailleurs, Marcel Conche précise que Hegel n'entend pas justifier les douleurs et les afflictions, qui par le jeu des contingences et des hasards, frappent l'individu empirique. Ces douleurs multiples sont sans justification, bien que la contingence fasse partie de la réalité effective. Ajoutons que par la mise en place d'institutions justes, on peut lutter efficacement, au moins dans une certaine mesure, contre la souffrance imméritée. Cf. *Hegel, L'esprit objectif, l'unité de l'histoire*, Faculté des lettres et sciences humaines de Lille, p. 90.

14. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, L.I, lect.16, n.189.

mes politiques qui en assurent l'application. La cité est ainsi guidée par un savoir pratique qu'Aristote lui-même a consigné dans ses deux *Éthiques* et dans sa *Politique* qui en est le couronnement. Avec raison, Aristote insiste sur l'importance dans le domaine politique d'un savoir pratique (universel) ou art¹⁵. Il le compare à la médecine scientifique qui l'emporte de beaucoup sur les procédés de guérison empiriques pourtant efficaces en certains cas. Lui-même, dans ses écrits, n'a pas négligé les problèmes concrets de constitution et de gouvernement et les solutions philosophiques qu'il en propose constituaient, à ses yeux, un art au service des magistrats et des hommes publics. Ce savoir pratique ne se substitue pas toutefois à la prudence politique ou *phronèsis*, qui porte sur les moyens indéterminés ou incertains de parvenir à une fin, mais il l'éclaire et en délimite le champ d'intervention.

La remise en question la plus radicale est celle de l'esprit hégélien, du *Geist*. Paul Ricœur remarque que la notion d'esprit, telle que Hegel la propose dans l'*Encyclopédie*, se déploie en dehors de la section *Phénoménologie*. Elle est ainsi beaucoup trop lourde de signification pour un usage politique. Il oppose la façon de procéder de Husserl à celle de Hegel : « [...] la phénoménologie de Husserl se joue sur sa capacité de ne rien supposer d'autre que l'analogie de l'*ego* pour soutenir toutes les constructions culturelles et historiques décrites par Hegel sous le titre de l'esprit, si bien que la phénoménologie tient dans la prétention à ne postuler que la mutualité des sujets et jamais un esprit en tant qu'entité supplémentaire ». Il est d'avis qu'il faut compléter la cinquième méditation de Husserl par la sociologie compréhensive de Max Weber, qu'il caractérise de la manière suivante : « *L'individu est porteur de sens*. Cette proposition définit l'individualisme méthodologique de la sociologie compréhensive. Quoi qu'on puisse ou doive dire sur l'État, sur le pouvoir, sur l'autorité, il n'y a pas d'autre fondement que les singularités. Cet individualisme méthodologique constitue la décision anti-hégélienne la plus primitive de la sociologie compréhensive. Si une institution n'est pas perçue par les membres de la communauté comme issue des motivations qui donnent sens à l'action, elle cesse d'être justifiable de la sociologie compréhensive. » Le mot fort est enfin prononcé : individualisme. Voilà une option qu'on doit considérer comme fondamentale dans la philosophie de Paul Ricœur. C'est sur ce point qu'il se sépare de Hegel de manière éclatante. Il ne faut pas chercher, soutient-il, dans la *Sittlichkeit* — dans la vie éthique concrète — « les sources et les ressources de l'action sensée » (p. 251). Ce n'est plus l'éthique concrète qui permet l'action sensée mais la dialectique réciproque de l'individu et de l'institution. Par ce choix, il ne tourne pas le dos uniquement à Hegel, mais aussi à Aristote. Il renonce à l'idée très forte d'Aristote, à savoir que le « bien de l'homme » et la « tâche [...] de l'homme — ces concepts si précieux du Livre I de l'*Éthique à Nicomaque* — ne s'exercent complètement que dans la communauté des citoyens ». Cet enseignement d'Aristote se retrouve aussi dans le premier livre de la *Politique*. Hegel et Aristote sont ici l'objet de la même réprobation. Aristote ne déclare-t-il pas que le bien commun est divin et Hegel que l'État est un Dieu sur terre ? Mais l'individualisme a aussi son coût. Dans le dernier chapitre de son étude *Du texte à*

15. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L.X, 10, 1180b 13-23.

l'action. Essais d'herméneutique, II (p. 404), Ricœur est obligé de se rabattre sur la définition wébérienne de l'État par le monopole de la violence physique légitime et sur celle du pouvoir par la domination de l'homme sur l'homme. L'individualisme se retourne ainsi contre l'individu. Et Ricœur est contraint de tempérer l'État comme force par un État plus humain, celui de Hegel : « [...] De même Hegel définissait-il l'État le plus rationnel comme l'État dans lequel chacun serait reconnu par tous. » Mais la reconnaissance des droits de chacun suppose un savoir auquel l'État est parvenu, savoir de ses limites mais aussi de ses responsabilités. Peut-être après tout que la prétention à savoir — même si elle introduit un écart entre l'État tendanciel et l'État réel — n'est pas aussi ruineuse que Paul Ricœur l'affirme dans des vitupérations dont, au point de vue théorique et pratique, le caractère oratoire est par trop manifeste.