

# AU-DELÀ DE LA MULTITUDE : L'ÉTAT HÉGÉLIEN À L'ÉPREUVE DU PRÉSENT

**SABINA TORTORELLA**

*Centre de philosophie contemporaine de la Sorbonne - NoSoPhi*

*Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne (UMR 8103)*

*Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne*

sabina.tortorella@univ-paris1.fr

## **ABSTRACT**

The article focuses on Hegel's theory of the state in order to assess its relevance nowadays. As Rosanvallon points out, we face with the emergence of a «negative sovereignty»: a problematic field which concerns the process of depoliticisation as well as the weakening of social and political mediation in favour of an aggregate of individuals holding rights and enjoying freedoms. The purpose of the essay is to highlight that certain issues, such as the risk of confusing people with society and political disaffection, have been already argued by Hegel in the *Elements of the Philosophy of Right*. In that book he stresses the dangers of potentially seditious individualism and, consequently, the erosion of citizens' trust in political institutions. The first part of this paper goes through the Hegelian critique of democracy: identified with the reign of particularity, democracy ends up conflating state and civil society, reducing the people to the mass and confusing the citizen with the bourgeois. Subsequently, the article focuses on civil society as a moment marked by naturalness and competitive struggle, whereas the state accomplishes the task of defending the society from itself. Behind the criticism of democracy and the rejection of a global civil society lies a precise conception of the state: it goes hand in hand with the distancing from an atomistic conception, incapable neither of producing an order within the internal conflicts of the system of needs nor of generating the political disposition necessary for individuals to develop the ethos of citizenship. Hence, in spite of the limits of the constitutional monarchy model, the topicality of the Hegelian concept of the state lies in its emphasis on the inescapable role of politics: given that the people always tend to be multitude, politics proves to be the only point of conjunction between anomic and conflicting forces.

## **KEYWORDS**

Hegel, State, civil society, democracy, Rosanvallon

*L'Universel*, qui est ici présent, est donc seulement une résistance universelle et un conflit de tous contre tous, chacun cherche à y faire valoir sa propre singularité sans pourtant y parvenir, parce que cette singularité éprouve la même résistance et est dissoute à son tour par les autres singularités. Ce qui paraît *ordre* public est donc cette hostilité générale dans laquelle chacun tire à soi ce qu'il peut, exerce la justice sur la

singularité d'autrui, et consolide sa singularité propre qui à son tour disparaît par l'opération des autres.

(*Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1999, t. 1, p. 311)

## 1. LA SOUVERAINETE ENTRE PEUPLE ET SOCIETE

« Malgré toute une série de bons livres parus au cours des trente dernières années, aussi bien en Allemagne qu'en France, Hegel est de tous les grands philosophes le moins connu, ou, du moins, le plus mal connu »<sup>1</sup>. Ainsi s'ouvrait le premier chapitre de l'ouvrage qu'É. Weil consacra en 1950 au philosophe allemand dans le but de mener une « critique de la critique traditionnelle selon laquelle Hegel serait l'apologiste de l'État prussien et le prophète de ce qu'on appelle souvent *l'étatisme* »<sup>2</sup>. Depuis, l'image de Hegel en tant que défenseur d'un État absolu, voire totalitaire, a été largement remise en cause et les livres parus au cours des dernières décennies ont largement contribué à nous livrer un portrait opposé de Hegel, désormais censé être le théoricien de la révolution française et le philosophe de la liberté<sup>3</sup>.

Il n'en reste pas moins que Hegel continue à être considéré le philosophe de l'État par excellence, en ayant défini ce dernier avec des formules emphatiques telles que l'« effectivité de l'idée éthique », « le rationnel en soi et pour soi » ou « la volonté divine en tant qu'esprit présent »<sup>4</sup>. Dans le système hégélien, l'État est non seulement l'aboutissement de l'esprit objectif, mais aussi le seul sujet de l'histoire, lieu de réalisation de l'idée de liberté : si « dans l'histoire du monde, il ne peut s'agir que de peuples qui forment un État » à tel point que les peuples sans État sont des peuples sans histoire<sup>5</sup>, en même temps, comme l'on sait, il est impossible, selon la perspective hégélienne, d'admettre un horizon au-delà de l'État nation. Au niveau du « droit étatique interne », l'État correspond à une monarchie constitutionnelle – meilleur régime des temps modernes selon Hegel –, alors qu'au niveau du droit étatique externe les États ne règlent leurs rapports que sous la forme de la guerre, ce qui exclut la possibilité d'une Fédération d'États ou d'une société cosmopolitique.

<sup>1</sup> E. Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1970, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>3</sup> Voir à ce propos, parmi d'autres, H. Marcuse, *Raison et révolution*, Paris, Editions Minuit, 1969 ; J. Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970 ; S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, New York, Cambridge University Press, 1972. Plus récemment, voir aussi : F. Neuhausser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 ; R. Pippin, *Hegel's practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori riuniti, 1999 ; A. Honneth, *Le droit de la liberté*, Paris, Gallimard, 2015 ; K. Vieweg, *Der Philosoph der Freiheit*, München, Beck, 2019.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 2013, §§ 257, 258, 270, p. 416, 417, 443 (dorénavant *PPD*).

<sup>5</sup> *Id.*, *La raison dans l'histoire*, Paris, Editions Points 2011, p. 79 (dorénavant *RH*).

Dès lors, on serait tenté de conclure à prime abord qu'un écart insurmontable sépare la conception politique hégélienne et le présent, ce dernier témoignant d'une remise en question de la souveraineté et d'un monde sans maître, comme l'affirme E. Balibar, mais aussi de nouvelles formes de pouvoir post-étatique et transcendant le cadre national<sup>6</sup>. De nos jours, la superposition entre État et droit qui avait marqué le *jus publicum europeum* est mise en cause par la disjonction entre identité nationale et universalisme du droit, soit entre légitimité politique et validité juridique. De même, la démocratie rencontre désormais un consensus très large et une popularité inédite, à tel point qu'elle n'est plus simplement l'un des différents régimes possibles, mais la forme politique de la contemporanéité par excellence : selon l'expression de W. Brown, elle s'est imposée en tant que « nouvelle religion mondiale », dès lors que « nous sommes tous démocrates à présent »<sup>7</sup>. Tout en se distinguant en tant que terme polysémique qui nécessite souvent d'un adjectif qualificatif (directe, représentative, etc.) et tout en étant constamment mise en question en tant que promesse inachevée, la démocratie est devenue « l'emblème dominant de la société contemporaine »<sup>8</sup> et « l'horizon de tout ordre politique légitime »<sup>9</sup>.

Il nous semble ainsi hâtif d'affirmer, comme le fait B. Bourgeois, qu'« il y a un étonnant recouvrement de fait entre le monde socio-politico-culturel fixé et fondé par la raison hégélienne [...] et ce même monde tel qu'il existe en la pointe actuelle de sa dynamique, pourtant si accélérante »<sup>10</sup>. Invoquer Hegel pourrait en revanche, d'une part, paraître anachronique dans la mesure où cela signifierait récuser la souveraineté du peuple et, d'une autre part, prêter le flanc au souverainisme, plaidant pour le rétablissement des frontières nationales et identifiant le *demōs* avec l'*ethnos*. Ce n'est pas un hasard si dans le débat contemporain un rôle de premier plan est revêtu par le projet cosmopolitique kantien en tant que source d'un constitutionnalisme des droits visant à la construction d'une société globale ou d'une démocratie transnationale<sup>11</sup>. Même dans le cadre du questionnement des rapports entre société civile et État, le modèle hégélien n'est à présent qu'une référence marginale<sup>12</sup> : le débat autour d'une société civile dénationalisée et sans rapport avec la citoyenneté va de pair avec le déni du modèle de l'État souverain tel

<sup>6</sup> E. Balibar, *Histoire interminable*, Paris, La Découverte, 2020, p. 191.

<sup>7</sup> W. Brown, « Nous sommes tous démocrates à présent », in G. Agamben *et al.* (dir.), *Démocratie, dans quel État ?*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009, p. 59.

<sup>8</sup> A. Badiou, « L'emblème démocratique », in G. Agamben *et al.* (dir.), *Démocratie, dans quel État ?*, cit., p. 15-26.

<sup>9</sup> J.-F. Kervégan, « Démocratie », in P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de Philosophie politique*, Paris, Puf, 1996, p. 149.

<sup>10</sup> B. Bourgeois, « Hegel, actuel », *Commentaire*, 166, 2, 2019, p. 349.

<sup>11</sup> Voir parmi d'autres L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2013 ; J. Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2013 ; S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, Oxford, New-York, Oxford University Press, 2006.

<sup>12</sup> D. Spini, *La società civile postnazionale*, Roma, Meltemi, 2006, p. 39.

que Hegel le dessine et avec le remaniement de la structure elle-même de la société civile par rapport à la *bürgerliche Gesellschaft* des *Principes de la philosophie du droit*. On pourrait ainsi tirer la conclusion que l'État n'est pas le point de vue privilégié à partir duquel interroger l'actualité de Hegel, comme le montre d'ailleurs le fait que ce sont plutôt les thèmes de la lutte pour la reconnaissance ou de l'éthicité qui ont fait l'objet d'une mise à jour par les interprètes<sup>13</sup>.

Et pourtant, dans un essai consacré à la souveraineté de l'État, Heller affirme en 1927 que les partisans contemporains de la démocratie doivent apprendre par Hegel et sa conception de l'État ce qu'elle signifie<sup>14</sup>. Reprenant la formule utilisée par P. Manent à propos de Tocqueville selon laquelle « pour aimer la démocratie il faut l'aimer modérément »<sup>15</sup>, il est possible d'affirmer que c'est précisément parce que Hegel critique la démocratie qu'il arrive à en dévoiler les équivoques et les difficultés. À cet égard, une piste de réflexion est constituée par l'analyse que P. Rosanvallon nous livre à propos de la démocratie contemporaine, mettant en relief que l'un des défis principaux du présent tient à la distance entre société civile et sphère politique, ainsi qu'à la crise de la représentation. Il en va ainsi de la manière de concevoir la notion de peuple : au lieu d'identifier un sujet collectif grâce au travail politique de mise en forme du social, ce concept correspond désormais à un pur fait arithmétique sans forme, n'étant désormais qu'une question de nombre plutôt que de rationalisation de la volonté<sup>16</sup>. On est alors confronté à l'émergence du « peuple-société », expression d'un « nouvel âge de la société individualiste »<sup>17</sup> et d'un nouvel « âge de la particularité »<sup>18</sup>, coïncidant avec le repli dans la sphère privée ainsi qu'avec la perte de toute médiation entre social et politique au profit d'un agrégat d'individus indépendantes et égaux : l'affaiblissement de la participation et des formes d'identification donne lieu à une nouvelle figure du citoyen abstrait et universel, titulaire de droits et jouissant de libertés plus que membre d'une collectivité. À la place de la souveraineté du peuple et de la légitimité électorale propre à la démocratie représentative, une « souveraineté sociale négative » constituerait selon Rosanvallon le pivot d'une nouvelle forme de démocratie, cette dernière se caractérisant aujourd'hui par une crise de son assise institutionnelle, par le déclin du politique, par la croissance de l'abstention ainsi que

<sup>13</sup> Voir notamment : H. T. Engelhardt, T. Pinkard, *Hegel reconsidered*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994; E. Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et sociétés*, 28, 3, 2009, p. 23-43 ; L. Cortella, *L'etica della democrazia*, Genova-Milano, Marietti, 2011 ; A. Laitinen (dir.), *Recognition and social ontology*, Leiden-Briston, Brill, 2011, A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013.

<sup>14</sup> H. Heller, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1971, Bd. II, p. 145.

<sup>15</sup> P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 181.

<sup>16</sup> P. Rosanvallon, *Le Peuple introuvable : Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, en part. p. 9-32.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 10 et 31.

<sup>18</sup> Voir *id.*, *La légitimité démocratique*, Seuil, Paris, 2008, p. 107 et ss. ; *id.*, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

par un sentiment de désaffection et défiance<sup>19</sup>. Le recul du rôle de l'État face à la société civile globale va de pair avec le déclin de la volonté, concept central de la modernité politique ; de même, l'essor de l'individualisme et la critique des dispositifs classiques de légitimation engendrent un processus de dépolitisation ainsi qu'une perte de confiance de la part des citoyens à l'égard d'autrui et des gouvernants<sup>20</sup>. Cette tendance impolitique constitue d'après le philosophe français l'enjeu principal des sociétés contemporaines, car le clivage entre confiance et légitimité produit la montée de pouvoirs indirects issus de la société civile ainsi que le sentiment illusoire d'un peuple uni en tant que contre-pouvoir, à savoir en tant que pouvoir qui doit s'exercer contre l'aristocratie des élus et contre les outils de la démocratie représentative et institutionnelle<sup>21</sup>. On peut alors affirmer que le *topos* de la constitution du peuple en tant que sujet collectif et de sa représentation politique se confronte aujourd'hui aux difficultés d'une société plurielle qui rend difficile l'homogénéité du corps politique ainsi que l'univocité de sa voix : l'autonomisation du social fait resurgir sans cesse la figure de la multitude à tel point qu'on s'interroge sur une démocratie sans peuple et qu'on se confronte à nouvelles formes de participation au-delà du suffrage universel et de la sphère nationale<sup>22</sup>.

À l'intérieur de ce cadre théorique, cet article vise à préciser certains aspects de la philosophie de Hegel sans pour autant défendre la monarchie constitutionnelle ni faire de Hegel un démocrate « secret » ou « divers » – à la différence d'une posture doctrinale ayant pu caractériser certaines études hégéliennes<sup>23</sup>. Il s'agit plutôt d'exposer comment certains phénomènes actuels qu'on vient d'évoquer, notamment la confusion entre peuple et société ainsi que la désaffection politique, ont déjà été anticipés par Hegel dans les *Principes*, de telle sorte qu'il est possible de voir en contre-jour, derrière le débat contemporain, des thèmes hégéliens tels que le risque d'une souveraineté du peuple opposée à celle de l'État, la critique de l'individualisme ainsi que la nécessité de développer chez les citoyens un sentiment de l'État au-delà de la représentation électorale. Si le débat sur la démocratie vise au fond à tenter de répondre à la question soulevée par Rousseau, relative à la formation et à l'expression d'une volonté générale à partir de la volonté de tous, chez Hegel c'est à l'État que revient la fonction de faire en sorte qu'une multitude d'individus libres et égaux se constitue en tant que communauté politique et que chaque individu se reconnaisse comme partie du tout. C'est pourquoi il s'agira de

<sup>19</sup> *Id.*, *La Contre-démocratie. La Politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 257 et ss.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 24-32. Voir également *Le Nouvel Âge des inégalités*, Paris, Seuil, 1996 ; *La Démocratie inachevée : Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000 ; *Le Siècle du populisme : Histoire, théorie, critique*, Seuil, 2020. Rosanvallon consacre quelques pages à Hegel dans *Le modèle politique français*, Paris, Seuil, 2006, p. 118-125.

<sup>22</sup> Voir à ce propos C. Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, Paris, Puf, 2011.

<sup>23</sup> K.-H. Ilting, *Hegel diverso*, Roma-Bari, Laterza, 1977 et J. D'Hondt, *Hegel secret*, Paris, Puf, 1985.

mettre en évidence que derrière la critique de la démocratie et le refus d'une société civile globale se trouve une conception précise de l'État et de la souveraineté, qui va de pair avec la mise à distance d'une conception atomistique de la société, celle-ci n'étant à même ni d'ordonner les conflits internes au système des besoins ni d'engendrer la disposition politique nécessaire pour que les individus développent l'*ethos* de la citoyenneté.

Notre propos consiste alors à souligner non seulement que Hegel n'est pas le partisan d'un État total, mais qu'au contraire il met au centre de sa pensée la nécessité d'assurer la participation des individus à l'État, d'engendrer leur sentiment d'appartenance ainsi que de prendre en considération l'impératif de consensus en questionnant les modalités de construction du peuple en tant que corps politique ainsi que la représentation des intérêts collectifs et des attentes individuels. Derrière l'État hégélien se cache ainsi ce que Böckenförde estimait être la problématique constitutionnelle décisive de la modernité, à savoir la séparation entre société et État<sup>24</sup> : tandis que les régimes qui ambitionnent évacuer cette question ne peuvent qu'être qualifiés de « totalitaires », la démocratie ne peut se passer de cette distinction et ne pourrait même pas être comprise sans penser la place que la société peut occuper vis-à-vis de l'État.

## 2. LA DÉTERMINATION ABSTRAITE DE L'ÉTAT : HEGEL CRITIQUE DE LA DÉMOCRATIE

Au début de la section consacrée à l'État, Hegel affirme que celui-ci est « l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté universellement substantielle et de la liberté subjective, celle du savoir individuel et de la volonté cherchant à atteindre des fins particuliers »<sup>25</sup>. Comme on le sait, la modernité se caractérise par l'affirmation du « droit de la liberté subjective », ce principe inconnu à Platon que Hegel définit en tant que « droit de la particularité », c'est-à-dire en tant que possibilité de poursuivre ses propres buts, de satisfaire ses propres besoins et d'exprimer ses propres opinions : l'autonomie de la volonté subjective implique ainsi la faculté pour l'individu d'atteindre son propre bien-être tout comme la possibilité de reconnaître comme ayant validité ce qu'il a discerné en tant que bien pour lui<sup>26</sup>. C'est pourquoi le bien-fondé de l'État a trait au fait qu'il a « son existence médiatisée à même la *conscience de soi* de l'individu-singulier », dans la mesure où

<sup>24</sup> E.-W. Böckenförde, « La signification de la distinction entre État et société pour l'État social et démocratique contemporain », in *Le droit, l'État et la constitution démocratique*, Paris, LGDJ, 2000, p. 176-202.

<sup>25</sup> *PPD*, § 258, p. 418.

<sup>26</sup> *Ibid.*, §§ 124 et 132, p. 275 et 284.

l'universalité « ne vaut et n'est achevé sans l'intérêt, le savoir et le vouloir particuliers »<sup>27</sup>.

La modernité politique coïncide avec la « libération des puissances de la particularité »<sup>28</sup> : l'universalité de la liberté et de la personnalité juridique vont de pair avec la particularité du vouloir revendiquant son indépendance à l'égard de l'universel et sa différence par rapport à autrui. Il en résulte qu'il existe une pluralité de conceptions de vie et d'objectifs parfois même antagonistes. Dès lors, Hegel rejoint à certains égards Constant selon lequel la modernité a mis en cause de manière définitive le modèle démocratique ancien au profit d'une liberté « moderne » conçue en tant que sécurité de jouissances privées, à savoir en termes de protection des biens et d'indépendance vis-à-vis du pouvoir politique<sup>29</sup>. De même, une fois que l'harmonie de la totalité politique grecque a été brisée et que la distinction entre bourgeois et citoyen est devenue inéluctable, il est impossible selon Hegel de réactualiser une forme politique telle que la démocratie antique, celle-ci supposant l'identification entre le bien individuel et celui de la communauté politique.

Par-là même, Hegel critique la conception de la démocratie qui allait s'affirmer à son époque, laquelle n'est à ses yeux que le reflet de représentations aprioristiques et atomistiques de l'État, ainsi que l'expression d'une conception erronée de l'égalité et de l'universalité de la liberté. D'après lui, cette conception coïncide avec « le début de la liberté de la volonté »<sup>30</sup>. C'est à partir de cette expression qu'il convient de déceler l'ambiguïté de l'attitude de Hegel vis-à-vis de ce régime, qu'il considère à la fois inadapté et dangereux mais cependant fondé sur un principe incontournable de son époque. En effet, tant que sous cette expression on entend que « tous doivent individuellement prendre part à l'activité de délibération et de décision relative aux affaires universelles de l'État »<sup>31</sup>, notamment sous la forme d'élections, on donne à la liberté de la volonté une interprétation erronée qui identifie la liberté à l'arbitre et qui réduit la volonté à l'acte abstrait de décider. En revanche, la démocratie, en tant qu'elle soulève la nécessité pour les intérêts sociaux d'être représentés politiquement, ainsi que l'exigence d'assurer la participation aux délibérations de la part des citoyens, la publicité des débats et une opinion publique cultivée, correspond au principe de la liberté subjective qui est le trait propre de la modernité.

Dès lors, tout en héritant de la philosophie politique le soin de garantir la légitimité de l'État à l'égard de ses membres, Hegel refuse néanmoins de voir dans

<sup>27</sup> *Ibid.*, §§ 257 et 260, p. 416 e 431.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 273, p. 464.

<sup>29</sup> B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Berg International, 2014.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État 1817/1818*, Paris, Vrin, 2002, § 135, p. 222.

<sup>31</sup> *PPD*, § 308, p. 511.

les dispositifs propres à la démocratie la solution du problème, dénonçant ses présupposés implicites ainsi que l'effet qu'elle produit : qu'il s'agisse du gouvernement de la majorité, du suffrage universel ou du pouvoir constituant, Hegel considère que ce sont des outils inadéquats non seulement parce qu'ils sont l'expression d'un concept impropre de l'État et de la liberté, mais aussi parce qu'ils échouent dans l'accomplissement de ce qu'ils sont censés réaliser, à savoir la liberté politique. Il s'agit alors de distinguer, d'une part, les raisons de la critique hégélienne de la démocratie représentative – et donc d'exposer la justification philosophique qu'il fournit pour en dénoncer les présupposés – et, d'autre part, les effets qu'elle entraîne – et donc d'attirer l'attention sur ses conséquences politiques afin de montrer que la démocratie désavoue ses propres intentions. De manière générale, les griefs que Hegel soulève à l'égard de la démocratie découlent directement de la critique qu'il adresse au jusnaturalisme<sup>32</sup>, c'est-à-dire à cette doctrine qui fait de la volonté individuelle l'assise de l'universel et de la liberté subjective le fondement de l'État et du droit. En renvoyant dos à dos les deux axes du contractualisme, à savoir le fondement du pouvoir politique sur les droits subjectifs et le contrat en tant que dispositif de légitimité de ce pouvoir, Hegel dénonce le type d'union réalisée par le pacte d'association qui ne produit en réalité qu'un agrégat de volontés particulières et de personnes privées. La critique de Hegel trouve son fondement dans la perspective individualiste : les jusnaturalistes confondent, d'un côté, la liberté avec l'arbitre en concevant l'État comme limitation de la liberté et comme contrainte, tandis que, d'un autre côté, ils aplatissent la volonté universelle de l'État sur une soi-disant volonté générale. D'après Hegel, les limites de la démocratie procèdent de cet arrière-plan qui entraîne deux types d'erreurs : la première, la plus répandue, due à l'amalgame entre la volonté universelle rationnelle et la somme des volontés particulières ; la deuxième, à certains égards moins évidente mais non moins grave, concerne la réduction de la volonté à sa dimension naturelle et immédiate, correspondant aux impulsions, aux désirs ou aux opinions. En réduisant l'universel à une question de quantité, de même qu'en ne tenant pas compte du motif déterminant la volonté – ce qui est en fait décisif pour Hegel –, la démocratie résulte être d'un point de vue philosophique le règne de la particularité qui se veut immédiatement universelle, mais qui de fait n'arrive pas à dépasser sa propre particularité et finit par s'opposer à l'universel.

Dans les cours sur la philosophie de l'histoire, Hegel consacre d'ailleurs quelques pages à la réfutation de la théorie fondant la liberté politique sur la volonté individuelle, théorie selon laquelle « pour tout ce qui arrive par l'État et pour l'État,

<sup>32</sup> À propos de la critique hégélienne du jusnaturalisme, voir, parmi d'autres, N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Torino, Einaudi, 1981 ; G. Duso (dir.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 311-364 ; L. Fomesu, B. Henry (dir.), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pisa, Pacini, 2000.



tous les individus singuliers doivent donner leur assentiment»<sup>33</sup>. Réduisant la liberté au « moment subjectif », cette approche fait de l'État un « centre privé de volonté », soit « quelque chose d'abstrait » qui ne repose que sur les citoyens, alors qu'il faut faire en sorte que la structure institutionnelle soit « livrée à des ordres aussi peu arbitraires que possible » et éviter que l'ordre constitutionnel soit « un mélange » de dispositions, soumis « à une foule de modifications particulières » et de ce fait « sans forme »<sup>34</sup>. Hegel énonce brièvement les conséquences d'une telle démarche, en soulignant d'une part, le danger de ce qu'on nomme désormais la tyrannie de la majorité et de l'autre, les critères de sélection de ce qu'aujourd'hui on appellerait « les élites » : d'un côté la volonté de la minorité n'est plus prise en considération et doit céder à la majorité, à tel point que « toute faction du peuple peut prétendre être le peuple » ; d'un autre côté, le choix de ceux qui ont à être « au timon des affaires publiques » est laissé à la contingence, ce qui fait que, par exemple, si le peuple se résout à la guerre, il faut qu'un général conduisant l'armée soit « mis à la tête »<sup>35</sup>.

Cela dit, c'est l'essai consacré au *Reformbill* qui constitue l'une des références principales où Hegel décortique les effets nocifs du suffrage universel et qui se présente comme un vrai réquisitoire du mode démocratique de l'élection. Hegel ébauche ici une véritable phénoménologie des défauts propres à la démocratie moderne, défauts que l'on peut résumer à deux aspects : l'abstention massive et la corruption politique, à la fois des électeurs et de la classe des gouvernants. Ces problèmes tiennent à plusieurs raisons spécifiques. La première concerne la répartition des sièges qui n'est pas du tout proportionnelle par rapports au nombre des électeurs. Il se peut dès lors que beaucoup de sièges soient dans les mains d'une poignée d'individus ou que le poids de chaque vote soit tout à fait négligeable sur le total des bulletins<sup>36</sup>, au point que l'individu constate l'insignifiance quantitative de son propre vote et l'indifférence de son acte individuel, devenant ainsi conscient de sa nullité politique<sup>37</sup>. La deuxième limite a trait à la manière dont les électeurs votent et les dirigeants gouvernent : d'une part, les citoyens attribuent leur vote par complaisance<sup>38</sup> et choisissent leur candidat sans aucun examen critique<sup>39</sup>, laissant ainsi le hasard décider de l'attribution des sièges<sup>40</sup> ; d'autre part, les députés expriment leurs opinions non comme représentant d'une communauté, mais comme individus privilégiés et orateurs, doués de rhétorique mais dépourvus de

<sup>33</sup> *RH*, p. 81 e 86.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 85-88.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, « À propos du *Reformbill* anglais », in *id. Écrits politiques*, Paris, Éditions champ libre, 1977, p. 357 (dorénavant *Rb*).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 357 et 380-383.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 376.

vision de l'intérêt général<sup>41</sup>. Le Parlement est ainsi composé par une masse de députés nuls et ignorants ainsi que par une caste d'hommes politiques qui ne visent qu'à l'accumulation du pouvoir et au maintien des privilèges<sup>42</sup>.

Cela entraîne plusieurs conséquences : les députés appartenant au gouvernement passent dans l'opposition en trahissant le parti auquel ils appartenaient, ce que l'on appelle dans les temps contemporains "transformisme politique"<sup>43</sup>, ou consentent à une marchandisation de leur mandat, acceptant de se laisser acheter leur voix<sup>44</sup>. Dans ce cadre, les promesses électorales n'étant pas respectées, l'espoir du peuple suscité par les gouvernements est à chaque fois déçu et les électeurs voient leur droit de vote réduit à une simple marchandise, cédée en faveur du candidat qui offre la meilleure contrepartie pour ce qu'ils donnent<sup>45</sup>. En même temps, cette condition générale donne lieu à un autre effets pervers : lorsqu'il faudrait intervenir avec des mesures nettes pour améliorer les comptes publics et modifier en profondeur l'administration étatique, le pouvoir politique n'y parvient pas et recule plutôt face à la richesse des privés et aux droits particuliers acquis faisant ainsi de l'administration l'otage d'une partie des citoyens<sup>46</sup>.

De manière générale, selon ce point de vue qu'Hegel qualifie à plusieurs reprises d'abstrait, la dimension politique se convertit dans des rapports de droit privé où l'intérêt particulier, le gain personnel et le profit économique prennent le dessus, conduisant à la ruine des institutions et à l'effondrement de l'État<sup>47</sup> : en tant qu'individu singulier, le député ne s'occupe pas de l'intérêt de tous mais du sien perdant ainsi la confiance de son électeur. C'est pourquoi, bien que l'exercice du vote puisse à tous les effets paraître comme l'exemple évident de l'identité du droit subjectif et du devoir selon la thèse énoncée dans les *Principes*<sup>48</sup>, en réalité la nature même de cette participation aux affaires politiques entraîne la perte du sentiment de citoyenneté auprès des individus, qui ne ressentent pas l'importance d'user de ce droit. Comme le montre l'écart entre les ayants droit et ceux qui se rendent au bureau de vote, la plupart des électeurs ne votent pas, croyant que leur participation n'est pas décisive ou se persuadant que leur ignorance ne les rend pas à même de bien juger. Il en résulte un sentiment de désaffection et un affaiblissement de l'intérêt à exercer ce droit de la part de la majorité qui va de pair avec le fait que ce soit une petite minorité qui décide pour tous<sup>49</sup>. De manière paradoxale, le régime qui devrait plus que tout assurer la participation du peuple et la formation d'une

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 362 et ss.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 384-388.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 393-394.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 357, 376, 384.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 364-365.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>48</sup> *PPD*, § 155, p. 324.

<sup>49</sup> *Rb*, p. 383.

volonté politique se révèle produire une fracture entre les citoyens et l'exercice du pouvoir et conduit le principe moderne de liberté à la dérive.

En d'autres termes, si avec la démocratie la décision politique est prise par un amas d'individus visant leurs propres besoins, la rationalité de la volonté ne repose que sur « la subjectivité du sentiment et de la représentation »<sup>50</sup> et se réduit à « un jeu restreint de l'opinion et de l'arbitre »<sup>51</sup>, l'universalité de l'État n'étant ainsi qu'une « *universalité empirique* des vues et des pensées du *grand nombre* » et ne correspondant qu'à la vision d'une « conscience commune »<sup>52</sup>. De la sorte, en confondant la participation à la vie politique avec « le droit d'être présents en elle avec leur savoir et leur volonté »<sup>53</sup>, la démocratie coïncide avec « une détermination abstraite d'être membre de l'État », qui donne lieu non seulement à « une opinion et à un vouloir inorganiques », mais à la « recherche partisane d'un intérêt simplement subjectif » ou, pire, « à une pure et simple violence de masse à l'encontre de l'État organique »<sup>54</sup>.

### 3. DERRIERE LA DEMOCRATIE : LA SOCIETE CIVILE ET LA PARTICULARITE DE LA VOLONTE

Il est possible d'affirmer que les abstractions et les représentations atomistiques des démocrates présupposent en réalité une erreur très répandue que Hegel dénonce sans cesse : dans la mesure où la démocratie trouve son fondement dans la volonté subjective et considère que la volonté politique de l'État est l'expression d'une somme d'individus, elle finit par aplatir l'État sur la société civile et, par conséquent, elle réduit la liberté politique à ce que Hegel appelle « liberté formelle ». Tout en étant un moment incontournable de la modernité, celle-ci ne peut être érigée en fondement de la légitimité étatique. Lorsque Hegel affirme qu'il ne faut pas confondre l'État et la société civile<sup>55</sup>, il veut également dire qu'il ne faut pas confondre le citoyen avec le bourgeois, celui-ci n'étant membre de l'État qu'en tant qu'individu privé mu par son égoïsme et ses propres intérêts, ne se rapportant à autrui qu'en vue de la satisfaction de son propre bien-être et ne considérant l'État que comme un moyen de protection de sa sécurité, de sa propriété et de sa liberté personnelle.

En tant qu'« État extérieur »<sup>56</sup>, la société se caractérise par son autonomie vis-à-vis de l'État, en tant qu'espace pré-politique ayant pour fin principale la sécurité des

<sup>50</sup> *PPD*, § 270, p. 445.

<sup>51</sup> *Ibid.*, § 311, p. 516.

<sup>52</sup> *Ibid.*, § 301, p. 501.

<sup>53</sup> *Ibid.*, § 308, p. 511.

<sup>54</sup> *Ibid.*, § 302, p. 505.

<sup>55</sup> *Ibid.*, §§ 258, 270, 324, p. 417, 445, 529.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 157, p. 325.

biens et des personnes : ses membres ne sont que des sujets de besoin et de désir, des titulaires de droits ou des agents économiques, réglant leur rapports réciproques sous la forme de l'utilité. Étant définie comme « système de l'atomistique »<sup>57</sup>, où les individus se relient entre eux suivant des lois d'attraction et de répulsion, la société civile est également la sphère de la différence et de la différenciation : même s'ils sont tous égaux face à la loi, ils se distinguent les uns des autres en raison des circonstances de leur naissance, de leur métier et de leur patrimoine, tout comme de leur opinion et de la représentation subjective qu'ils se font des fins universelles. C'est pourquoi la société est le lieu où le même individu se présente sous plusieurs facettes, étant à la fois travailleur et consommateur, membre d'une association particulière et personne juridique : chaque membre est porteur de besoins toujours nouveaux, de demande de reconnaissance des différents types, de revendications subjectives potentiellement en conflit les unes avec les autres, de sorte qu'il construit sa propre identité à travers la confrontation avec les autres, à la fois par l'imitation en vue d'atteindre l'égalité avec autrui et par différenciation afin de se distinguer dans sa spécificité. La société civile correspond ainsi à la « détermination de la particularité », dont le premier principe est « la personne concrète, qui comme particulière est fin pour soi, en tant qu'elle est une totalité de besoins et un mélange de nécessité et arbitre »<sup>58</sup> : l'individu est ici caractérisé par la volonté naturelle, une volonté immédiate qui n'a pas encore la forme de la rationalité<sup>59</sup>, mais correspond aux impulsions, aux désirs et aux inclinations par lesquelles elle se trouve déterminée par nature et elle est dépendante de la contingence et de la nécessité extérieure.

En tant qu'« éthicité perdue dans ses extrêmes » la société civile se caractérise alors par l'*Entzweiung* entre l'universel et le particulier : si d'une part la particularité est représentée par l'arbitraire de la volonté, notamment par le fait que les hommes cherchent leur satisfaction et agissent selon le caprice, l'opinion ou le plaisir subjectif, de l'autre l'universalité, tout en étant « le fondement et la forme nécessaire de la particularité »<sup>60</sup>, ne peut assurer la coïncidence entre le bien individuel et celui collectif et apparaît aux individus comme un simple moyen. Tout en étant inscrits au sein d'un tissu de rapports économiques, juridiques et sociaux, les individus sont en proie aux besoins, plongés dans un ordre économique qui constitue à leurs yeux un pouvoir étranger, n'étant pas conscients du processus de dépendance réciproque et multilatérale qui est à l'œuvre dans la société civile. De même, bien que la réalisation des buts égoïstes passe par la médiation avec les fins autrui, comme

<sup>57</sup> G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1988, vol. III, § 523, p. 303 (dorénavant *Enc*).

<sup>58</sup> *PPD*, §§ 181-182, p. 347-350. Voir G. Cesarale, *La mediazione che sparisce*, Roma, Carocci, 2009, p. 36 et ss ; A. Lecrivain, *Hegel et l'éthicité*, Vrin, Paris 2001.

<sup>59</sup> *Ibid.*, § 11, p. 160.

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 184, p. 351.

l'affirme le deuxième principe de la société civile<sup>61</sup>, il en résulte une condition non consciente qui apparaît comme un ordre spontané s'imposant aux individus, sans qu'ils en aient le contrôle. Expression des formes modernes de socialisation axées sur l'abstraction du marché économique et sur l'universalité formelle du droit, la société est le terrain de collisions entre instances différentes et opposées, de telle sorte que l'égalité de tous va de pair avec les disparités concrètes entre les individus et que l'égalité ne résulte finalement qu'une exigence formelle démentie par la réalité. La vie en commun se déroule à travers la concurrence, la compétition et l'antagonisme, en donnant lieu à des inégalités : si ces inégalités découlent de la diversité des aptitudes personnelles, c'est en réalité la société elle-même qui contribue à reproduire et à accroître les différences, notamment en ce qui concerne le talent ou le patrimoine<sup>62</sup>, en mettant en place une dynamique d'aliénation et d'exclusion. En prenant le contrepied des conceptions iréniques du libéralisme, Hegel affirme que la société civile est « le champ de bataille de l'intérêt privé individuel de tous contre tous »<sup>63</sup>, à tel point qu'elle renferme en soi « le résidu de l'état de nature »<sup>64</sup>. En reprenant ce *topos* jusnaturaliste, Hegel en fait une composante interne de l'éthicité, expression d'une modalité de constitution de la subjectivité ainsi que de l'universalité qui y est à l'œuvre. Loin de constituer un espace public favorisant l'essor de l'opinion publique, développant un consensus par le débat ainsi que permettant l'engagement politique des individus, la société civile s'avère être un lieu agonistique où l'intérêt personnel prime sur l'universel et la dissolution de l'unité de la famille produit ainsi une sorte de lutte de chacun contre chacun : à la différence du modèle qui considère le social comme le lieu du principe de l'*Öffentlichkeit*, pour Hegel il s'agit d'une condition marquée par la naturalité où les liens se forment selon une modalité différente par rapport à celle politique, à savoir sous le signe de l'arbitre et du conflit ainsi qu'en l'absence de toute forme d'intentionnalité.

La société civile est composée par un ensemble d'individus qui sont à la fois des personnes concrètes en tant qu'êtres de besoins spécifiques et des personnes juridiques, titulaires de droits universels en vertu d'une abstraction et d'une égalité fictive<sup>65</sup>. Cette égalité juridique est *de facto* démentie par les inégalités sociales : bien que l'individu poursuivant ses propres fins contribue à produire le patrimoine collectif, les conditions d'accès à la richesse sociale ne sont jamais équitables. C'est sur cette ambiguïté qui repose la société civile et les contradictions qui la traversent : même si l'existence de la société en tant que moment autonome par rapport à l'État

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 182, p. 350.

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 200, p. 365.

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 289, p. 488.

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 200, p. 366.

<sup>65</sup> À ce propos Hegel spécifie que le principe d'égalité universel à la base des droits de l'homme résulte être tout à fait déficient lorsqu'il est interprété « en opposition à la vie concrète de l'État, par exemple en tant que cosmopolitisme » (*ibid.*, § 190, p. 360).

s'explique par le trait caractéristique de la modernité qui consiste à traiter le bien-être de l'individu particulier comme un droit, ce bien être demeure dans la société « une possibilité dont l'effectivité est conditionnée par son arbitre et sa particularité naturelle » et ce droit est ainsi soumis à la « contingence »<sup>66</sup>. Conduit par ses intérêts et par ses besoins, l'individu est censé trouver dans la société son propre épanouissement, mais en réalité la société ne dispose pas des moyens d'assurer une telle satisfaction, à tel point que, au lieu d'éliminer les obstacles pour atteindre le bien être, elle finit par les reproduire. Dès lors, la société civile n'arrive pas à maintenir ses promesses, dans la mesure où elle produit sur son propre terrain « une grande masse au-dessous du niveau d'un certain mode de subsistance »<sup>67</sup>, à savoir la populace, qui est un effet structurel du développement de la société civile, laquelle produit un hiatus entre « l'accumulation des fortunes » d'un côté et « la dépendance et la détresse » de l'autre<sup>68</sup>. C'est pourquoi la société civile est le champ du devoir être, où l'épanouissement de la liberté subjective – pilier de la société civile – se confronte avec les écueils et les failles de l'universalité externe qui n'est pas à même de réunir les droits subjectifs et le droit objectif ni d'assurer la réciprocité entre droits et devoirs.

Il est possible alors de souligner que la société présente un certain nombre d'éléments en commun avec la moralité, pour laquelle la volonté de l'individu particulier est déterminée par ses impulsions naturelles de même que la liberté n'est qu'arbitre, à savoir « la réflexion libre, faisant abstraction du tout » et « la dépendance à l'égard du contenu donné de façon intérieure ou extérieure »<sup>69</sup>. En confondant la liberté avec « le fait de *pouvoir faire ce que l'on veut* »<sup>70</sup>, l'individu incarne ainsi la figure de la volonté réfléchissante en tant que faculté de choisir et de décider indépendamment des contenus<sup>71</sup> : il exprime son opinion et agit en vue de la satisfaction de ses propres inclinations selon une conception abstraite du bien. De sorte qu'en exprimant « le droit de la volonté subjective que ce qu'elle doit reconnaître comme ayant validité soit *discerné* par elle-même *comme bon* »<sup>72</sup>, il prend pour principe « la *particularité propre* élevée au-dessus de l'universel »<sup>73</sup>. C'est Hegel même qui affirme que « la *moralité* a sa place propre dans cette sphère », en particulier à propos de l'œuvre de secours et de charité que l'individu met en place pour remédier à la détresse<sup>74</sup>. Cela étant, la possibilité de repérer dans la société des traits qui caractérisent la moralité va plus loin, notamment en ce qui

<sup>66</sup> *Ibid.*, § 230, p. 395.

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 244, p. 404.

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 243, p. 403-404.

<sup>69</sup> *Ibid.*, § 15, p. 163.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, § 21, p. 168.

<sup>72</sup> *Ibid.*, § 132, p. 284.

<sup>73</sup> *Ibid.*, § 139, p. 293.

<sup>74</sup> *Ibid.*, §§ 207 et 242, p. 373 et 402.

concerne la précarité du jugement de l'individu-bourgeois à l'égard de l'universel : enfermé dans sa propre particularité, le sujet tire son propre droit de lui-même et exprime l'unilatéralité de son propre point de vue jusqu'à refuser toute forme d'obligation sauf que sous réserve d'en pouvoir tirer profit. En proie à la dialectique des impulsions, le bourgeois ressemble à la conscience morale qui se réduit à la « certitude formelle infinie de soi-même » et qui prétend que « ce qu'elle sait et veut ainsi est en vérité droit et obligation », mais qui en fait n'exprime qu'une « opinion subjective » tout en présupposant de connaître ce qui est bien<sup>75</sup>. Dès lors, non seulement le sujet membre de la société civile oriente son action en vue de ses propres fins privées mettant en avant ce qui est personnel, mais il renferme potentiellement un élément plus dangereux, expression de la volonté conçue en tant que « pure indéterminité » et « abstraction absolue » : selon ce moment de la volonté, correspondant à ce qui s'est produit historiquement en France avec la Terreur, la volonté refuse toute forme de détermination et considère tout contenu comme une borne en arrivant ainsi à produire ce que Hegel appelle un « fanatisme actif », lorsque toutes les institutions sont détruites au nom d'une liberté conçue comme abstraction, absence d'empêchement et refus de toute forme d'engagement<sup>76</sup>.

En outre, dans la société civile, les rapports interindividuels sont régis par le droit privé, notamment grâce au contrat qui donne lieu à un accord entre les individus se reconnaissant comme titulaires de droits. La volonté commune issue du contrat n'est toutefois que l'entente entre deux arbitres qui sont qualifiées en tant que *Willen der Besitzer*<sup>77</sup> : elle est l'expression d'une *Gemeinsankeit*, c'est-à-dire d'une union basée sur ce qui est commun et sur l'échange en vue du profit réciproque, pouvant en plus être remise en question à tout moment<sup>78</sup>. La société civile est alors le lieu de l'intersubjectivité, où s'engendrent différentes formes d'associations qui ne peuvent néanmoins jamais constituer une véritable *Vereinigung* comme c'est le cas de l'union politique reposant sur la volonté universelle et rationnelle. Même si en vertu de la division du travail, du système de production et de distribution, se créent des connexions entre les personnes, comme c'est le cas des états auxquels les individus sont assignés, il ne s'agit que de *Masses*, à savoir d'un groupe d'individus reliés entre eux par les intérêts communs ou d'organisations collectives qui se constituent en raison de leur apaisement<sup>79</sup>. Dès lors, à la différence de l'État politique, l'État extérieur n'est pas une communauté politique mais plutôt l'agrégation de volontés indépendantes qui sont l'une avec l'autre dans une

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 137, p. 291.

<sup>76</sup> *Ibid.*, § 5 et 5Add, p. 153 e 599.

<sup>77</sup> *Enc.*, § 524, p. 303.

<sup>78</sup> *PPD.*, § 75, p. 225.

<sup>79</sup> *Ibid.*, § 201, p. 367.

« connexion naturelle »<sup>80</sup>, l'universel résultant des modes de production et de consommation.

C'est pourquoi d'après Hegel le sujet de cette sphère n'est pas le citoyen membre d'une communauté politique mais le bourgeois, qui détermine sa conduite par la poursuite de son propre bien-être en faisant abstraction de la totalité dans laquelle ses activités prennent place, comme si son besoin n'était pas inscrit dans un système des besoins qui seul permet sa satisfaction. Par conséquent, la société civile est à tous égards une société d'individus, soit un agrégat de personnes privées, n'étant jamais question du peuple en tant que corps politique. En effet l'individu se désintéresse de tout ce qui l'entoure et il ne se rapporte à autrui qu'en tant que propriétaire sous la modalité de la finalité égoïstique : il agit en attribuant à son propre savoir et vouloir immédiat une valeur absolue, mais sa vie paraît aliénée dans la mesure où son droit à trouver sa satisfaction dans l'action est à la merci des mécanismes économiques et commerciaux. Dès lors, clarifie Hegel, « ce qui dans la représentation générale se nomme liberté » n'est en réalité que « libre arbitre » et « bon vouloir subjectif »<sup>81</sup>. Il s'ensuit que la société civile se présente de premier abord comme un retour en arrière même par rapport à la *Rechtsbeschaffenheit*, à savoir la disposition éthique correspondant à la conformité de la part du sujet aux obligations<sup>82</sup>. Cela explique davantage pourquoi Hegel définit la moderne société comme « la perte de l'éthicité » ou « le monde phénoménal de l'élément éthique »<sup>83</sup>: se distinguant comme le moment où resurgissent les oppositions entre devoir et être, droits et devoirs, elle « offre le spectacle du dérèglement, de la misère, ainsi que de la corruption physique et éthique commune à l'un et à l'autre »<sup>84</sup>, de telle sorte que, comme il a été affirmé, apparaît une « bifurcation de l'éthicité », mettant en place une dialectique entre *Sittlichkeit* et *Antisittlichkeit*<sup>85</sup>.

#### 4. DEFENDRE LA SOCIÉTÉ D'ELLE-MÊME : LA NÉCESSITÉ DE L'UNIVERSEL

Tout en étant le moment de divergence majeure entre l'universel et le particulier, la société accomplit un rôle incontournable vis-à-vis des individus dans la mesure où les institutions dont elle se compose exercent un travail d'éducation et de formation à l'universel. Se distinguant comme le lieu de développement de la *Bildung*, elle est le terrain où se déploie un processus d'intégration et

<sup>80</sup> G.W.F. Hegel, *Leçons sur le droit naturel*, cit., § 122, p. 202.

<sup>81</sup> *Ibid.*, § 206, p. 371-373.

<sup>82</sup> *Ibid.*, § 150, p. 320.

<sup>83</sup> *Ibid.*, § 181, p. 348.

<sup>84</sup> *Ibid.*, § 185, p. 352.

<sup>85</sup> L. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge-London, MIT Press, 1992, p. 93.



d'acculturation qui concerne directement la volonté individuelle : par les biais de l'organisation du travail et du système productif, de l'administration de la justice ainsi que de la différenciation en états, la société met en place en permanence un travail de rationalisation du vouloir et de purification des *Triebe* par lequel l'individu est appelé à dépasser sa particularité et à orienter son action en vue de fins et contenus universels<sup>86</sup>. L'importance de la *Bildung* tient au fait qu'elle assure un double processus : en apprenant à l'individu à se soumettre à l'universel et à faire de l'universel sa fin immanente, elle permet à l'universel même de s'inscrire dans le vouloir subjectif. En renversant l'égoïsme dans la dépendance réciproque, la culture fait en sorte que l'individu abandonne sa certitude subjective, renonce à sa propre vanité en tant sujet centré sur soi-même et son vouloir, son savoir et son agir soient formés à l'universalité. La critique du subjectivisme de la volonté va ainsi de pair avec la critique de l'immédiateté du lien entre le sujet individuel et le nous. De sorte que la possibilité de surmonter l'opposition entre l'autonomie de l'individu et l'existence de l'État suppose que la volonté supprime la contradiction de la subjectivité et de l'objectivité et traduise ses buts subjectifs en buts objectifs<sup>87</sup>, soit que les individus soient en permanence menés à l'universel.

Par le travail quotidien, l'habitude de l'occupation ainsi que la coopération au sein des états, l'individu s'aperçoit d'être membre d'une collectivité, en apprenant à s'affranchir de son opinion et du sentiment subjectif de l'intérêt particulier. Étant obligé de se soumettre à l'universalité du droit, l'individu fait une véritable expérience de *Bildung* : en renonçant à la vengeance comme moyen de résolution des fautes ainsi qu'en acceptant la sentence des juges, il est amené, notamment par la publicité des lois et la participation aux jurys, à montrer une capacité de jugement et de discernement ainsi qu'à développer une confiance à l'égard de ceux qui décident<sup>88</sup>. De même, par la participation à la vie corporative, l'élément spirituel devient une habitude à la place de la volonté naturelle, de telle sorte que les prétentions de la conscience morale représentées par la *Meinung* laissent la place à la *Rechtsbeschaffenheit* et ainsi à la disposition d'esprit correspondant à « l'honneur attaché à l'état »<sup>89</sup> : se reconnaissant en tant que membre de la société civile, l'individu découvre que son activité est entrelacée avec les autres et il parvient à s'élever au-delà de cette particularité tout en continuant à poursuivre ses propres fins particulières.

Dans l'*Encyclopédie* Hegel clarifie qu'il s'agit de la « culture formelle »<sup>90</sup>, dans la mesure où ce processus consiste « à élever la singularité et la naturalité de ces membres à la *liberté formelle* et à l'*universalité formelle du savoir et du vouloir* et

<sup>86</sup> *PPD*, § 20, p. 167.

<sup>87</sup> *Ibid.*, § 28, p. 174.

<sup>88</sup> *Ibid.*, § 209 et ss., p. 374 et ss.

<sup>89</sup> *Ibid.*, § 207, p. 373.

<sup>90</sup> *Enc.*, § 525, p. 304.

à *cultiver* la subjectivité dans sa particularité »<sup>91</sup>. Cette liberté formelle constitue la condition préalable de la liberté concrète : si cette dernière admet que « la singularité de la personne et ses intérêts particuliers ont leur *développement* complet et la *reconnaissance de leur droit* pour soi »<sup>92</sup>, c'est aussi parce qu'elle présuppose « le moment de la *liberté formelle*, là où la connaissance, la décision et l'exécution propre, ainsi que les petites passions et les petites imaginations, ont une arène dans laquelle elles peuvent s'épancher »<sup>93</sup>. Dès lors, correspondant au droit de l'individu d'exprimer son propre point de vue en tant que manifestation de la volonté subjective<sup>94</sup>, la liberté formelle est à la fois incontournable, puisqu'elle permet l'universalisation du vouloir, et partielle car elle n'est qu'une étape dans le devenir citoyen du sujet.

Si l'individu peut être amené au-dessus de sa propre particularité par et dans la société, c'est parce qu'elle a dans son sein les ressources pour mettre en place un processus permettant d'une part à l'individu d'être persuadé de l'universel et, d'autre part, à l'éthicité de perdre son caractère de naturalité. Ce processus suppose toutefois une certaine relation entre la société et l'État, ne pouvant être assuré uniquement par le marché et, par conséquent, par la dimension économique. S'il est vrai que le social a gagné une autonomie par rapport au politique, il est vrai aussi qu'afin que « le *bien-être particulier* soit *traité et effectué* comme *droit* »<sup>95</sup>, il faut qu'intervienne déjà dans la société civile le point de vue de l'État, qui permet de redresser l'ordre social et d'en assurer la justice et la cohésion. Avec la fonction de freiner aux particularismes et d'accomplir un travail d'intégration à différents niveaux, l'État est présent dans la société civile sous différentes formes, notamment à travers le droit, la police et la corporation. Ces institutions se situent à la charnière entre le social et l'étatique et visent à gérer et à corriger les inégalités dues à la contingence, à résoudre les collisions produites par l'arbitre et par conséquent à rétablir un lien éthique à partir des tensions engendrées sur le terrain de la société civile. La *Rechtsverfassung* est ainsi le bras par lequel l'État règle la vie sociale en évitant que les rapports sociaux soient toujours sur le point de se renverser en rapports de force : s'il est vrai que le titulaire des droits est le bourgeois, il est vrai aussi que c'est la justice civile et pénale qui permet la jouissance de ces droits, car ces droits ne sont que de simples propositions abstraites sans l'intervention d'une volonté dotée de pouvoir qui par voie législative les garantit. De même, la corporation représente la « racine par laquelle l'égoïsme se rattache à l'universel » et elle est ce qui fait que « l'*élément éthique* fait retour [...] dans la société civile »<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> *PPD*, § 187, p. 354. Sur la notion de liberté formelle, G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013, p. 249 et ss.

<sup>92</sup> *Ibid.*, § 260, p. 430.

<sup>93</sup> *Ibid.*, § 289, p. 490.

<sup>94</sup> *Ibid.*, § 108, p. 262.

<sup>95</sup> *Ibid.*, § 230, p. 398.

<sup>96</sup> *Ibid.*, § 249-251, p. 409-411.

Son importance tient au fait qu'elle accomplit un travail en tant que *Genossenschaft* : en rassemblant les individus autour des branches productives, elle fait en sorte que les regroupements des individus en masses universelles accèdent « à l'existence en tant qu'élément commun » et, partant, que l'individu mette en place une attitude à l'égard de l'universel, se reconnaissant en tant que maillon d'une association commune. Tout en étant une institution sociale et donc en jouissant d'une certaine autonomie organisatrice, la corporation est « sous le contrôle de la puissance publique »<sup>97</sup>, ce qui fait que ce travail de liaison entre le particulier et l'universel s'avère être à la fois un élément de transition entre le privé et le public. Enfin, par les biais d'un travail de prévoyance, de réglementation consciente et d'ordre public, la police apparaît comme « puissance protectrice de l'universel », en exerçant une influence sur l'éducation et en mettant en place toute une série de mesures dans le but de prendre en charge la reproduction de la vie quotidienne des individus<sup>98</sup>.

À côté du dualisme qui oppose la société civile en tant qu'État externe et l'État en tant que société proprement politique, il existe entre les deux une relation qui n'est pas de simple séparation ou d'opposition : si la société civile se présente de prime abord comme étant un ordre autonome produit par la spontanéité des relations et par des liens horizontaux, elle est en réalité un moment de l'éthicité qui n'est cependant pas autosuffisante par rapport à l'État. Tout en étant un espace incontournable de la modernité, la société civile ne tient pas d'elle-même, mais a besoin de l'intervention de l'État qui met en place une dynamique par laquelle la sphère sociale ne soit destinée à l'auto-dissolution, laquelle se produit lorsqu'elle est conçue en opposition à celle politique. La sphère sociale nécessite l'État comme garant du droit, correctif de ses défauts et de ses excès ainsi que comme puissance de régulation qui empêche l'absolutisation des principes de la société civile et qui fait en sorte que cet espace pré-politique ne devienne pas antipolitique. C'est sur la société que s'exerce l'activité de l'État, lequel a comme but, peut-on dire, de défendre la société d'elle-même, tout comme c'est la société qui constitue à tous égards le contenu de l'État : tout en laissant la vie sociale se déployer librement, l'État est ce qui permet de ramener le principe de la différence à l'unité et ce faisant d'éviter la dégénération de la société en une communauté d'intérêts privés uniquement conflictuels sur lesquels risquent d'être façonnés les rapports politiques.

Dès lors, comme nous l'avons dit, l'importance et l'intérêt actuel du concept de société civile forgé par Hegel « n'est pas tant le contenu de ce qui est décrit sous ce titre (la division du travail, les échanges, l'accumulation de richesses, la misère, la colonisation) que dans l'interprétation inédite (spéculative) des relations entre

<sup>97</sup> *Ibid.*, § 252, p. 411.

<sup>98</sup> *Ibid.*, § 231 et ss., p. 396 et ss.

individu et totalité éthique qui préside à sa présentation »<sup>99</sup>. Quelles que soient les institutions ou les associations qui s'engendrent au sein de la société, ce qui compte c'est la fonction qu'elle recouvre ainsi que la manière de concevoir son rapport à l'État. Sans l'État, la société civile ne serait qu'une condition de liberté sauvage et d'anomie, de même que sans la société civile l'État ne serait qu'un récipient vide. La possibilité que l'État assure alors la liberté concrète tient ainsi à l'existence elle-même de la société civile, dans la mesure où celle-ci permet à la singularité de la personne et à ses intérêts particuliers de se développer librement, mais c'est l'État qui opère le passage à l'universel<sup>100</sup>. Même si ce dernier apparaît comme « une nécessité *extérieure* » vis-à-vis de la sphère de la vie privée, de la famille et de la société civile, il en est en réalité la « fin *immanente* »<sup>101</sup>. Autrement dit, suivant ce mouvement logique, l'État est leur « fondement *véritable* » qui, tout en apparaissant postérieurement comme s'il était un « *résultat* », est en fait ce qui permet le déploiement même du social, car sans l'État le social n'existerait même pas en tant que tel<sup>102</sup>. Dès lors, si Hegel décèle une « médiation réciproque » entre société et État et par conséquent « du social par le politique » et « du politique par le social »<sup>103</sup>, c'est parce qu'il récuse toute forme d'immédiateté, à savoir un État dépouillé des corps et des institutions sociaux tout comme une société civile privée du centre d'unification représenté par la souveraineté étatique.

## 5. LA CONSTITUTION DU PEUPLE ET LE PATRIOTISME

Hegel est le penseur de l'État en opposition à la démocratie<sup>104</sup>, non parce qu'il refuse en général le principe de la souveraineté du peuple, mais car c'est à l'État en tant que puissance de médiations qui revient la tâche d'élever les membres de la société civile au point de vue universel et de constituer l'unité politique du peuple en tant que sujet collectif. La démocratie coïncide en revanche avec le point de vue de la société civile dans la mesure où elle entend par peuple une masse d'individus qui n'est rien d'autre que la somme de points de vue privés et particuliers – l'électeur démocratique finit ainsi par correspondre à la figure du bourgeois. Dès lors, l'ambiguïté de Hegel à propos de la possibilité de reconnaître le peuple comme sujet souverain n'est que le reflet de l'opposition axiologique entre *populus*

<sup>99</sup> C. Colliot-Thélène, « État et société civile », in P. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire*, cit., p. 250.

<sup>100</sup> À ce propos, voir L. Siep, *La philosophie pratique de Hegel*, Paris, L'éclat, 2013, p. 97-179.

<sup>101</sup> *PPD*, § 261, p. 432.

<sup>102</sup> *Ibid.*, § 256, p. 416.

<sup>103</sup> J.-P. Deranty, « Lectures Politiques et spéculatives des *Grundlinien der Philosophie des Rechts* », *Archives des Philosophie*, 65, 3, 2002, p. 455. Voir aussi J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, Paris, Puf, 1992, p. 272 et ss.

<sup>104</sup> Voir à ce propos L. Carré, « Hegel penseur de l'État contre la démocratie », *Tumultes*, 1, 44, 2015, p. 37-51.

et *vulgus* qui traverse tous les *Principes* : en plaçant au fondement de l'État une « représentation *inculte* du peuple », la théorie de la souveraineté du peuple réduit ce dernier à la multitude de volontés individuelles, à savoir à une « masse informe », à un « ensemble inorganique »<sup>105</sup>. Ce faisant, cette théorie produit paradoxalement une fiction en tant qu'elle admet que le peuple se donne comme sujet indépendamment de l'État, alors que Hegel prône l'identification entre le corps politique et l'État. N'étant pas une communauté pré-politique, le peuple ne peut être souverain qu'à la condition de s'organiser et d'être organisé en tant que totalité par l'État, qui est le seul à même d'assurer la primauté du tout sur les volontés particulières.

Le propos de Hegel est double : d'une part, éviter que la masse prenne le devant sur le peuple et, d'autre part, parvenir à la constitution du peuple, les deux objectifs allant de pair. Prendre le contrepied de la conception qui fait de l'individu l'assise du pouvoir politique implique de faire en sorte que l'État ne se montre en aucun moment comme une multitude inorganique<sup>106</sup> ou qu'il agisse en tant que « figure informe, inorganique », c'est-à-dire à partir « du principe de la pluralité et de la multitude »<sup>107</sup> : ni dans son moment originaire, que ce soit le contrat ou le pouvoir constituant, ni au sein de l'État lui-même, ce qu'un régime démocratique finit par produire ou ce qui entraîne la confusion entre société civile et État. Par rapport à la multitude, l'État doit accomplir un double travail : d'une part, il doit reconnaître les individus en tant que personnes et promouvoir leur bien-être, c'est-à-dire protéger la famille et guider la société civile, de l'autre, il doit ramener la famille et la société civile au sein de la substance universelle, c'est-à-dire rendre inoffensives ces sphères et éviter qu'en tant que particulières s'opposent à l'universel<sup>108</sup>. Comme un Janus à deux visages, il doit en même temps représenter le tout et interpeller les individus qui sont à la fois des êtres particuliers et des membres d'une communauté. C'est pourquoi, comme il est connu, il s'avère nécessaire de mettre en place un autre type de représentation politique qui n'a pas comme arrière-plan la multitude de personnes privées et qui ne débouche pas sur une délégation à travers le suffrage individuel. Hegel y parvient à travers un complexe entrelacs entre souveraineté, constitution et représentation<sup>109</sup>. Il énonce une conception de la souveraineté qu'on qualifie d'organique : loin d'être « simple puissance et arbitre vide », autrement dit d'être identifiée à l'acte de décision sur l'état d'exception – et donc à la personne du souverain – cette notion implique de refouler « le concept abstrait de volonté », à savoir de prendre pour volonté de l'État la volonté particulière d'un individu ou

<sup>105</sup> *PPD*, § 279, p. 476.

<sup>106</sup> *Ibid.*, § 303, p. 506.

<sup>107</sup> *Enc*, § 543, p. 323.

<sup>108</sup> *Ibid.*, § 537, p. 312.

<sup>109</sup> Voir à ce propos J.-F. Kervégan, « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 1-2, 14, 2001, p. 321-336.

d'un ensemble d'individus<sup>110</sup>. Au contraire, la souveraineté hégélienne récuse et renvoie dos à dos l'arbitre et le despotisme : elle coïncide avec le sommet du processus d'autodifférenciation qui fait que l'État se déploie à travers ses propres différences et elle représente l'identité politique de l'État en tant que totalité réunissant ses parties et ses moments.

Si la souveraineté symbolise ainsi l'unité de l'État et correspond à l'acte d'unification du peuple<sup>111</sup>, c'est parce que la constitution accomplit la fonction d'intégrer le particulier au sein de l'universel, en assurant la cohésion au niveau politique des différentes sphères qui composent l'État ainsi qu'en garantissant leur libre développement. C'est alors grâce à la constitution qu'il est possible de distinguer la multitude et le peuple en tant que principe politique : la souveraineté appartient au peuple en tant qu'il se constitue comme sujet politique à travers la médiation mise en place par les pouvoirs de la *Verfassung*. En s'écartant du naturalisme et de l'artificialisme contractualiste, Hegel soutient que l'unité du peuple ne se réalise pas par agrégation ou par autorisation, mais à travers un processus de subjectivation politique ainsi que d'identification des individus à la communauté et aux différentes sphères sociales d'appartenance. La constitution incarne l'objectivité du vouloir et engendre le peuple, qui est toujours enveloppé au sein de l'État, étant ainsi à la fois son fondement et son résultat. Cela explique la raison pour laquelle Hegel refuse l'idée que la constitution soit un acte, un produit intentionnel de la volonté, car cela supposerait un moment extérieur et précédent à l'État, qui reviendrait à réduire la volonté substantielle à l'arbitre d'un amas d'individus<sup>112</sup>. L'idée d'un pouvoir constituant qui serait le degré zéro de l'État est une abstraction, faisant du pouvoir constituant un immédiat et de la constitution quelque chose qui possède son fondement au-delà de soi et, partant, impliquant une séparation entre fondement et fondé. D'après Hegel, ce n'est pas le peuple qui fait la constitution, mais la constitution qui constitue le peuple en tant que sujet politique, dans la mesure où ce dernier apparaît comme résultat d'une totalité organisée et s'organisant en État.

La constitution est ce qui distingue et réunit simultanément société civile et État. Elle tire sa légitimité de la société civile en accomplissant un travail d'intégration des sphères de l'éthicité et, ce faisant, empêche que l'État soit à la merci des puissances conflictuelles de la société civile qui amèneraient à sa dissolution et désagrégation. Ce travail se déroule certainement au niveau de ce que Hegel définit comme la « constitution politique », qui correspond à la constitution au sens strict du terme, en engageant les pouvoirs du prince, du gouvernement et du parlement<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> *PPD*, § 278, p. 471. À propos de l'intérêt de la notion hégélienne de la souveraineté, voir B. De Giovanni, *Elogio della sovranità politica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2015.

<sup>111</sup> Voir J. Lèbre, « Présence de l'État ou présence du peuple ? », in J.-F. Kervégan, G. Marmasse (dir.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS, 2004, p. 227-244.

<sup>112</sup> *PPD*, § 273, p. 465.

<sup>113</sup> *Ibid.*, §§ 267 et 269, p. 438-440.

Toutefois la constitution est aussi quelque chose qui dépasse l'horizon du droit étatique interne et qui inclut l'organisation de l'éthicité dans son ensemble, c'est-à-dire toutes les institutions qui composent la famille et la société civile. Les institutions forment la constitution « dans l'élément du particulier » et représentent « la base stable de l'État » en tant qu'elles assurent ce processus d'unification et d'inclusion entre la dimension politique d'une part et celle familiale, sociale et économique de l'autre. La constitution n'est alors rien d'autre que l'ensemble des institutions qui composent l'État<sup>114</sup>.

Loin d'être un Léviathan qui, en tant que pouvoir répressif, suppose une subordination absolue de la part des individus, l'État se présente comme institution des institutions<sup>115</sup>. D'une part, sans ces institutions, il aurait des pieds d'argile et, d'autre part, tout en leur laissant une autonomie partielle, il en assure la subordination afin d'assurer la supériorité de l'intérêt universel. L'État n'est rien d'autre qu'« un tout organisé, différencié dans les activités efficaces particulières », lesquelles à leur tour « produisent continuellement celui-ci comme leur résultat »<sup>116</sup>. Dès lors, comme il a été affirmé, Hegel récuse à la fois le modèle autoritaire-totalitaire et celui démocratique-libéral en faveur d'un modèle institutionnel qui « cherche à incarner l'unité étatique d'action en des institutions concrètes qui ne sont pas strictement isolées de la société, mais qui sont plutôt des institutions de médiations »<sup>117</sup>. C'est ainsi au niveau du rapport entre société civile et État qui se joue la formation d'une volonté générale, puisque la société civile est portée à l'existence au niveau politique par des dispositifs d'universalisation mis en place par l'État qui assurent la représentation d'intérêts toujours organisés grâce aux corps intermédiaires. Si le Parlement constitue certes le moment démocratique de l'État hégélien ainsi que le moment de la liberté formelle, sa fonction n'est pas de représenter la volonté abstraite de chaque individu, mais de garantir une représentation politique des intérêts sociaux afin que ces intérêts soient élevés à la conscience et portés à l'universalité<sup>118</sup>.

La constitution du peuple va ainsi de pair avec une œuvre d'universalisation des intérêts particuliers et, partant, de la volonté naturelle, de telle sorte que la transformation de la multitude sans forme dans un peuple doté d'une volonté propre entraîne en même temps une certaine disposition de la part de l'individu envers l'État. Cette disposition que Hegel appelle patriotisme témoigne de l'adhésion de la volonté individuelle à l'État : à rebours d'une conception qui fait

<sup>114</sup> *Ibid.*, §§ 263-265, p. 435-437.

<sup>115</sup> Voir à ce propos C. Schmitt, *Les trois types de la pensée juridique*, Paris, Puf, 1995, p. 98.

<sup>116</sup> *Enc*, § 539, p. 313.

<sup>117</sup> E.-W., Böckenförde, *op. cit.*, p. 188.

<sup>118</sup> *PPD*, § 301 et ss., p. 501 et ss. Voir à ce propos, parmi d'autres, J.-P. Deranty, « Le parlement hégélien », in J.-F. Kervégan, G. Marmasse (dir.), *Hegel penseur du droit*, cit., p. 245-262 et J. Terrier, « Pouvoir législatif, opinion publique et participation politique dans la philosophie du droit de Hegel », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 1, 13, 2001, p. 57-72.

des droits de l'homme l'assise de la constitution, c'est l'esprit de citoyenneté qui constitue le pôle subjectif de l'État. Loin de correspondre à une conception héroïque de la citoyenneté<sup>119</sup>, cette disposition peut être définie comme le sens de l'État ou le sentiment de l'ordre qui produit une adhésion à l'universel et la conscience d'appartenir à l'État ainsi qu'à se soumettre aux obligations qui en découlent<sup>120</sup>. Plutôt que de coïncider avec un sentiment national fondé sur des éléments d'ordre naturel, tels que le sang ou la race, il relève de la seconde nature dans la mesure où il est le produit ininterrompu du travail des institutions et de l'État qui engendre l'habitude à régler sa conduite dans la vie quotidienne en tant que citoyen. Lorsque Hegel affirme alors que l'État moderne repose sur le vouloir et le savoir individuel, cela ne signifie pas réduire l'attitude vis-à-vis de l'universel à une opinion subjective, à l'arbitre de la décision contingente et à la représentation intellectuelle. Au contraire, ce patriotisme est une disposition durable par laquelle l'individu apprend et fait expérience que l'intérêt universel n'est pas en opposition avec son propre intérêt personnel. C'est pourquoi la spécificité de l'État moderne tient au fait que celui-ci engendre la confiance que les individus ont à l'égard de l'État comme la condition de leur propre liberté et que caractérise l'attitude du citoyen par rapport au bourgeois : si Hegel se montre critique à l'égard de la liberté politique – définissant la participation formelle aux affaires publiques de l'État de la part d'individus qui n'ont en réalité comme destination principale que les fins et les affaires particulières de la société civile<sup>121</sup> –, il met en revanche l'accent sur l'importance de la disposition d'esprit politique des citoyens.

Cela suppose une forme de légitimité que l'on peut qualifier de démocratique sous la condition de ne pas l'identifier à la procédure électorale et donc à la simple délibération subjective, dans la mesure il y a un écart entre la représentation subjective que les individus ont de l'universel et l'État lui-même. Cette disposition est à certains égards opposée à la conscience morale : si avec celle-ci on entend l'attitude individuelle qui réduit l'universel à sa propre vision particulière, la disposition politique qui en résulte est la véritable vertu démocratique, selon la distinction de Montesquieu que Hegel reprend à son compte<sup>122</sup>. De même, on pourrait mettre en relief que finalement, la démocratie ne s'identifie ni au mode d'élection ni au pouvoir constituant ou à une soi-disant souveraineté du peuple, mais à la conscience de l'identité des intérêts individuels avec le tout et donc à la réciprocité des droits et des devoirs qui ne se réalise qu'au sein de l'État<sup>123</sup>. Il s'ensuit que pour Hegel, d'une part, la société civile sans l'État n'est pas démocratique, mais livrée à l'universel abstrait et anarchique du marché et du droit.

<sup>119</sup>J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983, p. 94.

<sup>120</sup> *PPD*, § 268, p. 438-439.

<sup>121</sup> *Enc*, § 539, p. 316.

<sup>122</sup> *PPD*, § 273, p. 464.

<sup>123</sup> *Enc*, §§ 515-516, p. 300.



D'autre part, la démocratie n'engendre pas la disposition correspondant au patriotisme, mais une attitude potentiellement séditeuse en réduisant le peuple à la société et, ce faisant, en entraînant le risque d'une érosion de la confiance des citoyens à l'égard des institutions politiques et des leurs dirigeants.

Dès lors, Hegel nous apprend que la multitude n'est rien d'autre que le revers du peuple : elle n'est pas une figure qui précède l'existence de l'État, comme si elle appartenait à un État de nature hypothétique et préhistorique, mais une possibilité concrète qui peut toujours faire irruption en brisant l'unité politique. Cette possibilité est incarnée par la populace, qui s'engendre au sein de la société civile : elle désigne « une grande masse d'individus », les exclus, qui se caractérisent par la « perte du sentiment du droit, de la rectitude et de l'honneur » ainsi que par l'attitude du « déni du droit » visant à se soustraire aux obligations et refusant l'ordre établi<sup>124</sup>. S'il est vrai que l'origine de la populace se trouve dans les conditions matérielles, il est vrai aussi que son existence permet de déceler les limites de la *Bildung* et les failles de la représentation. Indépendamment de la situation économique, elle coïncide avec une mentalité correspondant « au point de vue du négatif en général », dans la mesure où pré suppose « de la part du gouvernement une volonté mauvaise »<sup>125</sup> et elle développe une défiance vis-à-vis des institutions, défiance qui peut toujours déboucher sur un esprit de « rébellion contre les riches, contre la société, contre le gouvernement »<sup>126</sup>. Composée d'individus repliés sur eux-mêmes qui revendiquent leur droit à la particularité, la populace correspond à un agrégat d'individus privés qui agit « en tant qu'une puissance sans forme, sauvage, aveugle, comme celle de la mer agitée, élémentaire, laquelle, cependant, ne se détruit pas elle-même »<sup>127</sup>. La populace constitue pour Hegel le phénomène qui « émeut et tourmente »<sup>128</sup> les sociétés modernes étant un vrai danger pour le lien éthique et pour la tenue elle-même de l'Esprit Objectif. Si elle ne peut être éradiquée car il est impossible d'en empêcher l'émergence, elle constitue à la fois un symptôme et une mise en garde pour les sociétés contemporaines : si d'une part elle est l'expression d'un malaise qui se crée lors de la disjonction entre société économique et société politique, de l'autre elle nous rappelle que l'individualisme des sociétés modernes entraîne en soi la résurgence de la multitude.

<sup>124</sup> *PPD*, §§ 244 et 244Add, p. 404 et 699. Voir L. Carré, « Populace, multitude, populus », *Tumultes*, 40, 2013, p. 97-101. L'auteur souligne que dans les cours de 1821-22 Hegel affirme qu'il existe aussi une populace riche, ce qui montre que la populace n'est pas forcément liée à une situation économique, mais à une certaine disposition d'esprit (Hegel, *Die Philosophie des Rechts 1821-1822*, Francfort, Suhrkamp, 2005, p. 222-223). Sur ce thème, voir F. Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Londres, Continuum, 2011.

<sup>125</sup> *PPD*, § 301, p. 503.

<sup>126</sup> *Ibid.*, § 244Add, p. 699.

<sup>127</sup> *Enc*, § 544, p. 322.

<sup>128</sup> *PPD*, § 244Add, p. 699.

Force est ainsi de ne pas renoncer totalement au modèle représenté par la souveraineté organique et donc au lien entre société civile et État, dans la mesure où cela permet la réunification de ce qui au sein de l'État est séparé, conflictuel et potentiellement enclin à la dissolution. Face à ces dangers, la mission politique de l'État s'avère déterminante, car ce dernier est le seul à pouvoir assurer l'unification de la « vie civile » et de la « vie politique » et, de la sorte, la médiation entre ce qui est personnel et ce qui est politique. Il évite ainsi que des buts universels soient en opposition au savoir et au vouloir des individus ou à la merci d'intérêts partiels de groupes économiques ou sociales<sup>129</sup>. C'est pourquoi la conception hégélienne de l'État n'est pas l'expression d'une divinisation de l'État ou d'une perspective métaphysique, mais la mise en relief d'un rôle incontournable du politique qui, en dépit des limites historiques du modèle de la monarchie constitutionnelle, constitue le seul cadre au sein duquel il est possible pour les individus non seulement de contribuer à la vie commune et d'atteindre leurs intérêts, mais aussi de se protéger d'eux-mêmes. Ce qui caractérise l'État n'est pas, dès lors, sa composante ethnique ou raciale, ni le refus de l'intégration au profit de la défense des frontières, mais sa fonction de médiation en tant que point de conjonction entre forces anoniques et conflictuelles, en sachant que le peuple a toujours la tendance à se faire multitude.

<sup>129</sup> *Ibid.*, § 303, p. 507.