

L'AGENT ECONOMIQUE DANS LA PHILOSOPHIE DU DROIT HEGELIENNE

Ragıp EGE¹

Résumé

Dans ce travail notre objectif est d'analyser les conditions de possibilité historiques et logiques de l'agent économique en tant qu'une figure moderne de l'individu. Dans sa *Philosophie du droit* Hegel montre que si l'individu moderne peut se déployer comme un agent économique, comme un *Bürger*, dans la société civile, c'est parce qu'il est déterminé simultanément comme citoyen dans sa relation à l'Etat. L'individu reçoit ces deux identités au même moment, lorsque l'espace social se trouve divisé en société civile et Etat. Et cette division est un phénomène rigoureusement moderne.

Abstract: Economic Agent in the Hegelian Philosophy of Right

In this paper our concern is to analyse the historical and logical conditions of possibility of economic agent as a modern figure of the individual. In his *Philosophy of Right* Hegel shows that if modern individual is able to act as an economic agent, as a *Bürger*, in the civil society the reason is that he is concurrently determined as citizen in his relation to the state. Individual receives these two identities, at the same time, when social space is divided into civil society and state. And this division is rigorously a modern phenomenon.

Classification JEL : B12, B19, B40

Dans cette étude nous nous proposons d'examiner les conditions de possibilité de l'émergence de l'individu moderne en sa qualité d'"agent économique", à travers une lecture particulière des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Il nous semble qu'une des leçons majeures de la philosophie politique hégélienne se trouve dans sa conception de la société civile comme un phénomène rigoureusement moderne. Le membre de ce nouvel espace qui n'émerge qu'au sein de et de façon complémentaire avec l'Etat moderne, est défini comme "la personne concrète qui, en tant que particulière, est à elle-même son propre but" (*die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist*)" (Hegel 1821, §182, p.215; texte original, p.339). Cette définition est également celle de l'agent économique ; comme tel ce dernier

1. Professeur, BETA-Thème, Université Louis Pasteur -Strasbourg I, Pôle Européen de Gestion et d'Economie, 61, avenue de la Forêt Noire, 67085 Strasbourg cedex. Tél. 03.90.24.21.12, Fax. 03.90.24.20.71, e-mail : ege@cournot.u-strasbg.fr

est une détermination récente de l'individu. Nous souhaitons concentrer notre attention sur la signification conceptuelle des liens entre la société civile et l'agent économique. Pour quelles raisons la société civile, en tant que réalité politique, ne pouvait émerger, dans l'histoire, à un autre moment qu'au moment de la société moderne ? Alors que la production, le commerce, la consommation ont évidemment existé à toute époque et dans toutes les sociétés, souvent à des niveaux de complexité très élevés, pour quelles raisons l'identité d'agent économique constitue-t-elle un trait exclusivement spécifique à l'individu moderne ? La philosophie politique de Hegel fournit des éléments de réponse à ce type de questions.

1. Le Monde ancien: un Etat qui se défend contre la subjectivité

Commençons par la remarque suivante de Hegel au sujet du monde ancien.

"Le développement autonome de la particularité (*Besonderheit*) est le moment qui, dans les Etats de l'Antiquité, se présente comme l'introduction de la corruption des mœurs et la cause déterminante de leur décadence. Ces Etats, qui étaient bâtis sur la base d'un principe patriarcal ou religieux ou sur la base d'une moralité (*Sittlichkeit*) plus spirituelle, mais aussi plus simple, donc, d'une manière générale, sur une intuition naturelle primitive, ne pouvaient pas supporter en eux l'éclatement de cette intuition ni la réflexion infinie de la conscience de soi. Ils succombèrent à cette réflexion lorsqu'elle commença à se manifester dans les esprits, puis dans la réalité, parce qu'il manquait à leur principe, encore trop simple, la force véritablement infinie (*die wahrhaft unendliche Kraft*), cette force qu'on ne trouve que dans l'unité qui laisse se développer dans toute leur vigueur les contradictions de la raison (*Gegensatz der Vernunft*), pour finalement les maîtriser (*überwältigt*), se maintenir en elles et les rassembler en soi (*in sich zusammenhält*)" (Hegel 1821, §185, p.217; texte original, pp.341-342)

Cette "réflexion infinie de la conscience de soi" (*die unendliche Reflexion des Selbstbewusstsein*) correspond à l'affirmation de soi de l'individu moderne comme subjectivité. Plus exactement, la subjectivité est la capacité de l'individu à se réfléchir infiniment dans la mesure où "il est à lui-même son propre but". En tant que conscience de soi réflexive, l'individu se présente comme le siège d'une volonté poursuivant ses propres fins privées. La totalité de ces fins privées ne relève pas de la seule sphère économique. L'individu en tant que conscience de soi ou comme sujet est un ensemble d'opinions, jugements, convictions, valeurs, principes, croyances, en un mot une réalité en possession d'une raison particulière qui détermine ses objectifs et ses fins. Parmi ces fins celles qui sont exclusivement économiques constituent seulement un sous-ensemble. Ce qui nous paraît important dans la conception hégélienne de la subjectivité c'est le fait que les activités économiques de l'individu –son travail, sa production, ses transactions, son mode de consumma-

tion, ses choix, ses préférences, ses options-, sont désignées comme l'espace dans lequel la subjectivité ou la conscience de soi peut développer une de ses dimensions fondamentales. Le monde ancien se montre inquiet, anxieux face à la subjectivité. L'infinie capacité réflexive de la conscience de soi représente, aux yeux de l'Etat moderne, une menace dirigée contre l'intégrité et la solidarité de la communauté. C'est pour cette raison que dans le monde ancien, les activités économiques de l'individu se trouvent repoussées à l'extérieur de la cité, c'est-à-dire à l'extérieur des hommes libres. Dans cet ordre d'idées Hegel remarque que dans le monde "la particularité qui appartient au besoin (*dem Bedürfnisse angehörige Besonderheit*) n'est pas encore admise dans la sphère de la liberté mais rejetée au-dehors dans une classe d'esclaves (*Sklavenstand*)" (Hegel 1821, §356, p.340; texte original, p.510).

En effet, dans sa *République* Platon interdit toute forme d'activité aux membres des races d'or et d'argent, c'est-à-dire aux classes des magistrats et des gardiens (*République*, 416a-417b). Hegel écrit à ce propos :

"Dans sa République Platon décrit la vie éthique substantielle dans sa beauté et sa vérité idéales (*idealen Schönheit und Wahrheit*), mais ne peut venir à bout du principe de la particularité autonome, qui s'était introduit à son époque dans les mœurs grecques, qu'en lui opposant son État seulement substantiel (*substantiellen Staat*) et en l'excluant même dans ce qui fut son origine, c'est-à-dire la propriété privée (...) Le principe de la personnalité autonome et infinie en soi de l'individu ou principe de la liberté subjective (*subjektiven Freiheit*) (...) ne parvient pas à obtenir son droit dans cette forme de l'esprit reel, forme qui n'est que substantielle" (Hegel 1821, §185, p.217, texte original, p.342)

Le "principe de la liberté subjective", lorsqu'il ne rencontre aucun obstacle ou interdit tend à se développer à l'infini. La subjectivité est cette capacité de devenir pour soi-même sa propre fin. Un tel processus qui donne à l'individu l'opportunité de réaliser son infinie potentialité, fait courir à la conscience de soi le risque de s'enliser et de se perdre dans ce que Hegel appelle le "mauvais infini" (*schlecht Unendlichke*) (Hegel 1821, §185, add., p.217, texte original, p.343). Ce concept de "mauvais infini" désigne, dans la terminologie hégélienne, la faculté de l'entendement (*Verstand*), au sens où celle-ci opère toujours sur la base de séparation, d'opposition, de décomposition des phénomènes jusqu'à leurs constituants élémentaires. L'opération analytique de la faculté de l'entendement ne connaît aucun répit ni terme car aucune décomposition ne peut combler sa soif de connaissance du réel. Par conséquent, le monde de l'entendement est le monde de la séparation, le monde des réalités et des identités isolées, autosuffisantes, tout comme le monde de la liberté subjective. Les activités économiques sont également des manifestations de l'entendement dans la mesure où elles sont entreprises par des individus poursuivant leurs fins particulières. Selon Hegel, l'État platonicien n'est pas encore capable d'assumer le risque d'accorder à l'individu la liberté de développer ses potentialités

réflexives ; il manque de courage pour le laisser libre de poursuivre son intérêt privé. Par conséquent, les activités économiques sont reléguées aux classes politiquement non-libres, aux esclaves et aux métèques. L'État platonicien n'est pas encore suffisamment puissant et adulte pour intégrer, sereinement, la liberté de la subjectivité ; il n'a pas encore acquis la force spirituelle de surmonter la crainte de voir son intégrité organique menacée par le développement de la liberté individuelle. En termes hégéliens, cette faiblesse essentielle de l'État ancien correspond à l'immaturation de l'Esprit de son temps qui s'efforçait, en vain, de se protéger contre la violence de l'œuvre de l'entendement qui tend sans relâche à séparer c'est-à-dire à désintégrer et à décomposer la réalité, cette "belle totalité" qu'est la cité antique grecque. La liberté subjective, dans sa volonté de se poser et de s'affirmer en tant que réalité particulière et exclusive, finit, tôt ou tard, par s'opposer nécessairement à ce qui est simplement donné comme nature, tradition, valeurs, mœurs, coutumes, etc. L'État platonicien ne peut faire face à cette contestation radicale de lui-même parce qu'il n'est point soutenu par un Esprit suffisamment développé. Il faut du temps pour que la raison dialectique (*Vernunft*) façonne et informe, par un travail patient de formation (*Bildung*), l'État impuissant de l'entendement, pour lui donner la force de résister à la violence destructrice, désintégrante de la liberté subjective. Dans l'ancien monde l'État n'a qu'une issue pour se conserver intacte, pour sauvegarder son unité organique : exclure, purement et simplement, la subjectivité de la cité. L'État platonicien est sans conteste "beau", mais il s'agit d'une beauté abstraite, simple, formelle, seulement substantielle. Cette beauté n'est pas encore confrontée, plus exactement, elle a peur d'être confrontée avec la volonté subjective de s'avancer jusqu'aux extrêmes de la particularité. L'État platonicien perçoit la subjectivité comme son ennemi mortel. La condamnation de Socrate à boire la ciguë est la preuve symptomatique de l'incapacité de l'universalité antique à intégrer en son sein la subjectivité ou la particularité sans s'exposer à la désintégration. La raison dialectique, autrement dit, la force absolue capable de réunir le monde désagrégé de l'entendement ou de la liberté subjective, n'est pas encore, entièrement, à l'œuvre. Pour dire ceci différemment, dans le monde ancien la particularité et l'universalité sont encore privées des conditions d'une réconciliation (*Versöhnung*) véritable (au sujet de l'importance de ce concept dans la philosophie politique hégélienne cf. Rawls 2000, pp.331 et sq. ; Guillaume 1999, pp.89 et sq.)

"Le droit de la particularité du sujet (*Besonderheit des Subjekts*) à trouver sa satisfaction, ou, ce qui revient au même, le droit de la liberté subjective (*das Recht der subjectiven Freiheit*), constitue le point critique et central qui marque la différence entre les temps modernes et l'Antiquité. Ce droit, dans son infinité, a été exprimé dans le christianisme, et est devenu le principe universel réel d'une nouvelle forme du monde (*Prinzip einer neuen Form der Welt*) (...) Ce principe de la particularité constitue, il est vrai, un moment de l'opposition et il est, à première vue, aussi bien identique à l'universel que différent de lui. Mais la réflexion abstraite fige ce moment dans sa différence et dans son opposition à l'universel, introdui-

sant ainsi une conception de la moralité, qui ne voit dans la vie morale qu'un combat acharné contre la satisfaction personnelle" (Hegel 1821, §124, p.163, texte original, p.233).

2. La société civile : un nouvel espace entre l'*oikos* antique et l'État

Les analyses comparatives de Hegel entre le monde ancien et le monde moderne montrent que l'individu n'a pas existé, à toute époque de l'histoire, comme un agent économique. Le fait que toute société, quels que soient le temps et l'espace où elle est considérée, donne lieu à une activité économique, même parfois d'une nature intense, ne constitue guère une condition suffisante pour que ses membres soient déterminés comme des agents économiques. Tout individu qui travaille et effectue une activité économique, tout individu qui prend part à la production, à la distribution ou à la consommation des biens n'est pas nécessairement porteur de l'identité d'agent économique. Car dans la philosophie hégélienne, les activités économiques de l'individu sont pleinement intégrées dans sa vie sociale, c'est-à-dire dans sa personnalité sociale. Comparé avec la figure moderne de l'homme, le monde ancien présente une dualité qui sépare radicalement la sphère de la vie privée et celle de la vie sociale ou politique de l'individu. L'*oikos*, la communauté domestique d'Aristote, est la sphère des activités et des occupations privées de l'homme antique. Les activités de production constituent une composante de cette vie privée et elles sont assumées essentiellement par les esclaves de l'*oikos*. A l'opposé, la *politikê koinônia*, la *polis* accueille l'individu en son sein en sa qualité de *zôon politikon*, c'est-à-dire dans son identité de réalité politique. L'individu en tant qu'être politique est en effet un homme libre. Mais dans l'Antiquité, le concept de "liberté" ou le concept d'"être libre" **exclut** nécessairement l'obligation de travailler au sens économique du terme, c'est-à-dire en vue de "gagner sa vie". La figure d'homme libre de l'Antiquité est un propriétaire foncier qui a les moyens de se décharger sur ses esclaves et, le cas échéant, sur les métèques, du travail de production qu'exige le maintien dans le temps de l'existence matérielle. En d'autres termes, dans le monde ancien, le terme d'"homme libre" et le terme de "labeur" ou de "travail" (au sens économique) sont mutuellement exclusifs. L'homme libre est un homme qui ne dépend pas d'une volonté extérieure. Aristote déclare que **"la condition de l'homme libre est qu'il ne vit pas sous la contrainte d'un autre"** (cité par Finley, 1973, p.48; cf. également Aristote, *Politique*, Liv.III, 1278 a, 2-13). Une telle indépendance ne saurait être obtenue que par la possibilité matérielle de se soustraire à l'obligation de travailler. Il s'ensuit que dans l'Antiquité l'individu ne peut accéder à la pleine liberté qu'à la condition expresse d'avoir à sa disposition des esclaves. Dans le monde ancien l'activité économique éloigne l'individu de la *polis*, des affaires de l'État qui constituent le véritable espace de l'émancipation de l'homme libre. En d'autres termes, le monde ancien ne fait aucune distinction entre l'identité politique et l'identité sociale de l'individu. Entre la vie rigoureusement privée et familiale, d'un côté, et la vie politique de l'autre côté, il n'existe aucun espace délimité qui pourrait être assimilé à la sphère sociale. Dans l'État antique l'identité

politique et l'identité sociale de l'individu sont strictement confondues. La spécificité du monde moderne réside par conséquent dans cette distinction décisive entre la société civile et l'État. Et c'est dans une telle structure que les activités économiques de l'individu deviennent une dimension constitutive de la société civile.

Nous remarquons que le monde moderne se présente, dans ce contexte conceptuel, comme le théâtre du processus de réhabilitation des activités économiques. Les catégories sociales qui étaient, jusqu'alors, reléguées à l'extérieur de la sphère politique, sont progressivement intégrées dans la société civile grâce au processus d'émancipation des classes laborieuses de l'esclavage, du féodalisme ou du régime des corporations. Dans le monde moderne les classes laborieuses et tous les individus qui prennent place aux activités économiques sont reconnus par l'État au titre de sujets juridiques, donc au titre d'hommes libres. Les Temps modernes représentent, par conséquent, une époque historique où l'économie est admise, sans ambiguïté, dans la sphère sociale. Autrement dit, le monde moderne met enfin un terme à cette violence historique qui transforme une partie de la population en simple objet, en simple instrument de production pour l'autre partie. Selon Hegel, ce type d'évolution suppose, sur le plan politique, un processus d'apprentissage : le développement de l'Esprit, c'est-à-dire le renforcement du pouvoir dialectique de la raison enseigne à l'État moderne à ne pas craindre l'émancipation de l'individu. La nouvelle universalité qu'incarne désormais l'État moderne est par conséquent devenue plus concrète, si nous pouvons le dire, plus flexible. Auparavant, l'universalité requérait de la part l'individu de repousser sa particularité dans sa sphère privée ; c'était là la condition même de l'appartenance de l'individu à l'État en tant que citoyen. Comme il n'existait aucun espace intermédiaire entre la sphère privée et la sphère politique, les activités économiques n'ont jamais pu obtenir une reconnaissance sociale dans l'ancien monde ; elles ont été enchâssées dans la sphère privée de l'existence.

La spécificité du monde moderne réside, selon Hegel, dans l'émergence de cette troisième sphère dans l'existence sociale, à savoir la "société civile". Nous savons que Hegel emprunte ce concept de "société civile" aux philosophes écossais de la deuxième moitié du 18^{me} siècle, et en particulier à A. Ferguson (cf. Waszek 1953, p.30 et sq.) Dans cette sphère l'individu existe effectivement comme une réalité sociale. Hegel écrit :

"Dans le droit, l'objet, c'est la personne, dans le point de vue de la moralité, c'est le *sujet*, dans la famille, le *membre de cette famille*, dans la société civile, c'est le *Bürger* comme bourgeois. Ici, au point de vue des besoins, c'est le concret de la représentation (*das Konkretum der Vorstellung*) que l'on nomme *l'homme* (*das man Mensch nennt*) ; c'est donc seulement maintenant et à proprement parler seulement ici, qu'il est question de l'homme en ce sens" (Hegel 1821, §190, p.221, texte original, p.348)

L'homme moderne apparaît désormais comme un individu appelé à travailler pour assurer son existence matérielle. La figure d'homme libre cesse, dans la modernité, de correspondre à cet individu de l'Antiquité qui jouit d'une situation de "rentier". Par conséquent les activités économiques de l'homme moderne constituent une composante essentielle de son existence sociale. Une des caractéristiques fondamentales de l'universalité moderne se trouve dans cette prise en considération effective des activités économiques. L'homme qu'**intègre** l'universalité moderne, c'est-à-dire l'État moderne, se présente, de ce fait, comme une réalité plus concrète que le *zōon politikon* du monde ancien.

Nous estimons que l'originalité de la philosophie politique de Hegel se trouve dans son insistance à désigner la séparation entre la société civile et l'État comme le trait essentiel de la réalité politique moderne. Et son approche possède un caractère structural. Il serait en effet une erreur de vouloir appréhender la relation entre la société civile et l'État moderne sur le mode d'une relation diachronique, c'est-à-dire comme si ces entités pouvaient subsister *sui generis*, indépendamment l'une de l'autre, en dehors de leur relation. Nous avons plutôt affaire ici à une forme de relation synchronique. Le membre de la société civile, ce que Kant appelle *Stadtbürger* et ce que Hegel désigne souvent par le mot français "bourgeois" et le membre de l'État moderne –dans la terminologie kantienne *Staatbürger* et dans celle de Hegel "citoyen" (cf. la note 43 du traducteur français –R. Derathé- aux *Principes de la Philosophie du Droit*, p.221)- ne sauraient être considérés comme des figures obéissant à des logiques différentes. Au contraire, ces deux figures émergent ensemble, simultanément, obéissant à la même logique, à travers le même processus historique qui permet conjointement, d'un côté l'émancipation du travailleur, du producteur ou de tout acteur économique de son statut d'individu politiquement exclu et de l'autre côté l'avènement de l'État constitutionnel, moderne ("État de droit"). Pas de *Stadtbürger* ou *Bourgeois* sans la médiation de l'État incarnant l'universalité. De même, pas d'État moderne exclusivement peuplé de citoyens économiquement oisifs, de rentiers.

3. Le concept de reconnaissance (*Anerkennen*)

Nous trouvons ici un des concepts majeurs de la philosophie hégélienne : la reconnaissance (*Anerkennen*). Ce concept doit être analysé de deux points de vue distincts : du point de vue de la société civile et du point de vue de l'État.

Du côté de la société civile, nous avons affaire à la figure de *bourgeois* lequel est, comme nous l'avons vu plus haut, pour lui-même sa propre fin. Que peut-elle signifier exactement une telle définition ? Seul un homme libre peut être pour lui-même son propre but et un homme libre est un individu qui ne dépend pas de la volonté d'autrui, c'est-à-dire un individu qui n'agit pas sous la contrainte. D'un point de vue philosophique, la condition de possibilité d'échapper à la volonté d'autrui, c'est-à-dire aux rapports de dépendance personnelle, est la détermination et la protection

de l'individu comme une réalité universelle. Si je peux me déployer dans la société civile en tant que *bourgeois*, je dois ceci à mon identité de citoyen. Je peux effectivement développer ma subjectivité dans l'ordre de la société civile parce que j'appartiens à une universalité, c'est-à-dire à l'État constitutionnel qui l'incarne. En d'autres termes l'identité de citoyen n'est pas un épiphénomène qui est supposé émerger en un second temps, après la formation de l'identité *bourgeoise* de l'homme moderne. Il n'y a pas de *bourgeois* sans citoyen. L'individu accède effectivement à la liberté lorsqu'il est reconnu par une universalité.

Mais Hegel fait également mention d'un autre type d'universalité spécifique à la société civile. Il s'agit d'une universalité "abstraite" ou "formelle", une universalité qui relève de l'entendement (*Verstand*) :

"Ce bue égoïste, ainsi conditionné dans sa réalisation par l'universalité, fonde un système de dépendance réciproque tel que la subsistance, le bien-être de l'individu et son existence juridique sont si étroitement liés à la subsistance, au bien-être et au droit de tous, que les premiers se fondent sur les seconds, qu'ils ne deviennent effectifs et assurés que dans cette liaison. On peut tout d'abord considérer ce système comme l'État extérieur (*äusseren Staat*) –comme l'État du besoin et de l'entendement (*Not-und Verstandesstaat*)» (Hegel 1821, §183, pp.215-16 texte original, p.340)

Dans la société civile les individus subissent passivement cette universalité abstraite qui est façonnée par le jeu des "lois de l'économie politique" ("laws of political economy" - Knox, "Translator's Notes" in Hegel 1821, p.354, note 41 pour §182). Nous trouvons ici le motif de la "main invisible". La société civile est un "état extérieur" car l'universalité qui prend forme à travers les actions économiques est une "conséquence non intentionnelle" de la recherche individuelle de l'intérêt privé. Les individus *ne veulent pas* consciemment, intentionnellement ce résultat ; cette universalité n'est point le but ultime de leur volonté. Ils la reçoivent malgré eux, comme une nécessité externe.

"Mais ce foisonnement de facteurs arbitraires (*Willkür*) résulte cependant de déterminations universelles, et cet amas d'éléments en apparence dispersés et privés de pensée sont, en réalité, régis par une nécessité (*Notwendigkeit*) qui intervient d'elle-même. C'est l'objet de l'économie politique de découvrir cete nécessité. C'est une science qui fait honneur (*Ehre*) à la pensée, parce qu'elle découvre leeds lois qui régissent une foule d'éléments contingents (*Zufälligkeiten*)" (Hegel 1821, §189, add., p.220, texte original, p.347)

Nous ne méconnaissons pas l'importance fondamentale du concept de "volonté" dans la philosophie hégélienne (cf. Greer 1999). La conscience de soi sera éternellement condamnée à la "conscience malheureuse" si elle n'apprend pas à *vouloir*

accéder à l'universalité authentique, vraie, effectivement désirée, incarnée par l'État. Nous retrouvons ici le rôle déterminant de l'éducation (*Bildung*) dans la pensée politique de Hegel. Knox écrit : "It (civil society) grows up into state, because the educative influence of civil life (especially the life of trade and commerce) makes men realize that they are by nature not self-seeking individualists but creatures of reason" (Knox 1942, p.xi). Comme nous nous efforcerons de le préciser plus loin, c'est délibérément que nous ne mettons pas l'accent, dans cette étude, sur la problématique de la "volonté" dans la mesure où notre souci est de cerner le caractère structural du système politique hégélien. L'universalité authentique, concrète est *toujours déjà* présente, même si c'est sous une forme implicite, dans la société civile, car la "volonté" qui aspire à cette universalité est, avant tout, celle de l'esprit (*Geist*).

Du côté de l'État, on doit noter que le concept de citoyen s'étend désormais sur la totalité des individus. C'est là la différence décisive entre les mondes ancien et moderne. Dans l'État moderne les citoyens ne sont pas exclusivement constitués par cette petite part de la communauté, les rentiers, c'est-à-dire individus qui bénéficient d'un revenu sans contrepartie de travail. M.I. Finley, prenant appui sur les enseignements de ses études relatives aux institutions socio-économiques et politiques de l'Antiquité, soutient que dans l'histoire, tout au moins européenne, jusqu'à l'avènement du mode capitaliste de production, les rapports sociaux ont revêtu des formes, certes très diversifiées dans leurs manifestations mais similaires sur le plan logique, de relations de dépendance personnelle (cf. Finley 1973, 1980). Dans le monde moderne, l'affrontement traditionnel que décrit la dialectique de la maîtrise et de la servitude" (*Herrschaft und Knechtschaft* -Hegel 1807, vol.1, pp.155 & sq., texte original, pp.145 & sq.) est définitivement dépassé dans la figure de citoyen qui s'est définitivement émancipé de toute dépendance personnelle. Dans le troisième livre de la *Richesse des Nations* Smith insiste sur l'importance historique de l'émergence et du développement du commerce et des marchés et remarque que ces derniers :

"introduced order and good government and with them, the liberty and security of individuals, among the inhabitants of the country, who had before lived almost in a continual state of war with their neighbours and of servile dependency upon their superiors" (cited by Greer 1999, p.567).

Greer qui rappelle cette observation de Smith remarque que "a free market economy... allows for individual liberty, understood as the autonomous pursuit of self-interest constrained only by the right of others". Mais l'auteur souligne également que la liberté dont il est ici question est une forme inférieure, limitée de la liberté. Alors que chez Hegel nous trouvons "a higher form of freedom, one that the relations of capitalism cannot possibly actualise" (ibid., p.567).

Ce que nous voudrions mettre en évidence ici c'est qu'une lecture attentive de la philosophie politique de Hegel montre que sur un plan rigoureusement logique, cette distinction entre liberté inférieure et liberté supérieure ne saurait être considé-

rée comme pertinente. Lorsque nous examinons de près la question de la liberté telle qu'elle est développée dans la dialectique du maître et de l'esclave, il en ressort que la liberté de l'individu en tant qu'agent économique suppose nécessairement et logiquement la reconnaissance de ce dernier par une instance représentant l'universalité, c'est-à-dire l'État. En effet, cette dialectique révèle qu'une reconnaissance accordée et reçue dans une relation duelle, entre les membres de la société civile, ne saurait être considérée comme une reconnaissance authentique et stable. Dans une relation d'affrontement comme celle du maître et de l'esclave, en d'autres termes, dans une relation de dépendance personnelle, les conditions d'émergence d'une liberté réelle, effective, même dans sa forme inférieure, n'existent pas. Grâce à ses efforts, son travail, sa volonté et sa patience l'esclave peut réussir à se soumettre le maître et le réduire, à son tour, en esclave. Mais la structure de la relation demeure avant comme après cette opération, rigoureusement la même. Ceci parce que la reconnaissance d'une volonté particulière est un acte, par définition, réversible, c'est-à-dire subjectif. A tout moment les protagonistes courent le risque d'un changement imprévu, inattendu dans les intérêts ou les sentiments de tel individu, qui peut remettre en question la vérité (*Wahrheit*) de la reconnaissance. Dans ce contexte, la reconnaissance de la volonté particulière apparaît comme une décision arbitraire qui peut à tout moment être remplacée ou délogée par une nouvelle décision aussi arbitraire que la première. La structure de la dépendance personnelle de la relation du maître et de l'esclave ne peut être rompue par la seule initiative et intervention des protagonistes. Devenir à son tour un maître ne représente pas, pour l'esclave, une soustraction effective à la relation de maîtrise et d'esclavage, car le maître, parce qu'il est maître, est reconnu par un être qu'il ne reconnaît pas (cf. Kojève 1981). La condition d'émancipation de la relation du maître et de l'esclave se trouve dans la transformation des protagonistes en citoyens, comme Kojève le met en évidence. Et le concept de citoyen inclut une forme de reconnaissance qui est le fait d'une réalité universelle, l'État. En ce sens, l'émancipation des catégories travailleuses dans la société civile ne peut se réaliser que par la médiation d'une universalité. Autrement dit, dans ce contexte, la forme supérieure de la liberté se révèle être la condition de la forme inférieure. Le membre de la société civile peut effectivement se comporter comme un agent économique poursuivant ses propres intérêts parce qu'il est déjà porteur d'un statut d'être politique en tant que citoyen.

4. Le caractère structural des analyses politiques de Hegel

Ce qui précède projette quelque lumière sur **notre** insistance à souligner le caractère structural des analyses de Hegel. Ni l'identité *bourgeoise* (dont la dimension économique est une composante) ni l'identité de citoyen ne sont des réalités *sui generis* qui sont supposées prendre forme et se développer chacune indépendamment de l'autre, en vertu des forces inhérentes qui sont censées les gouverner. Ces deux identités doivent être considérées comme le produit d'un même processus historique qui peut être décrit comme suit. D'une part, les catégories sociales qui assument, pour la communauté, la nécessité, autrement dit les activités économiques propre-

ment dites, s'émancipent progressivement de l'état de la domination et de la servitude et accèdent au statut d'entités politiquement reconnues. D'autre part, l'État moderne acquiert progressivement la capacité dialectique de faire face aux revendications de l'individu moderne lequel, ayant dépassé la répétitivité aliénante des relations de maître et de l'esclave, est animé par la volonté de réaliser les virtualités de son être. La philosophie politique hégélienne révèle que les conditions historiques, institutionnelles et spirituelles qui viennent d'être rappelées ne sont en rien les implications nécessaires d'une hypothétique nature humaine. L'intervention d'un acte de reconnaissance est expressément requise pour l'émergence et la conservation dans le temps de ces conditions.

Il est important de rappeler ici, une fois encore, l'opposition entre deux concepts majeurs de Hegel : l'entendement (*Verstand*) et la Raison dialectique (*Vernunft*). Du point de vue de l'entendement, l'individu qui vit au jour le jour dans la société civile en tant qu'agent économique ou bourgeois, appréhende son vécu quotidien sous une forme analytique, c'est-à-dire comme une réalité composée d'éléments radicalement séparés, obéissant à des logiques distinctes et spécifiques. Par exemple, l'individu qui poursuit ses propres et donc exclusives fins est souvent facilement enclin à croire que sa seule existence réelle, concrète est celle qui se déploie dans la société civile. Et au regard du caractère concret et tangible de cette existence son statut politique en tant que citoyen peut lui apparaître comme un fait secondaire, épiphénoménal, largement contingent. L'individu en action, au travail, a une perception de l'État comme une réalité très éloignée de son univers immédiat. La vision analytique de l'entendement le conduit souvent à croire qu'il pourrait parfaitement conserver son autonomie et sa liberté en tant que bourgeois et agent économique même si l'État devait, pour différentes raisons, disparaître. L'individu plongé dans l'existence concrète de la société civile manque souvent de recul pour apercevoir les liens profonds qui relient l'État à la société civile. Ces liens, ce réseau d'articulation universelle de toutes les séquences et tous les constituants de la réalité humaine sont discernés par le philosophe hégélien, c'est-à-dire par cette approche de la réalité que la philosophie spéculative nomme le "pour soi" (*für uns*). Cette approche est celle de la Raison dialectique (*Vernunft*). L'entendement connaît un seul mode de mouvement et d'avancement : séparer indéfiniment la réalité et appréhender le temps comme un processus unilinéaire où les moments sont supposés se succéder les uns aux autres comme si chacun d'eux constituait une entité autosuffisante. Par opposition, la Raison dialectique décèle et met en évidence les liens qui relient les choses les unes aux autres et révèle la complémentarité fondamentale de la totalité des moments qui composent le fait humain. L'entendement opère nécessairement sur un mode diachronique alors que la Raison dialectique saisit le tout de la réalité sur un mode synchronique. Concernant la différence entre ces deux approches Findlay remarque :

"It is important to realize that the sensing, perceiving, understanding, and self-conscious mind does not perceive the logical connections which lead

from each of these stages to the next. It is *we*, the phenomenologists, who perceive them. To consciousness itself there is simply a blurred, sensuous confrontation with unseizable, qualified particulars, which becomes clarified into a perception of things which some manner mysteriously unite different aspects or characters" (Findlay 1977, p.XVI)

Ces explications peuvent nous aider à commenter l'observation suivante de Knox concernant le passage de la société civile à l'État :

"He (the concrete person of civil society) differs from the subject in gradually coming to recognise himself as a member of society and to realise that to attend his own ends he must work in with others. Through working in with others, his particularity is mediated; he ceases to be a mere unit and eventually becomes so socially conscious, as a result of the educative force of the institutions of civil society, that he wills his own ends only in willing universal ends and so has passed beyond civil society into the state" (Knox, "Translator's Notes", in Hegel 1821, note 41 for §182, pp.353-4)

Le terme "graduellement" (*gradually*) dont il est fait mention dans cette observation n'a de pertinence qu'au regard du sujet particulier qui traverse différents moments de son existence obéissant à une logique diachronique. Du point de vue d'une approche diachronique ou du point de vue de l'entendement, il est légitime de décrire l'évolution de l'individu dans la société civile en termes de "découverte". En effet, l'individu, à son niveau particulier, *découvre* progressivement que son être ne se réduit pas à une conscience de soi isolée poursuivant ses fins exclusives mais qu'il est également et fondamentalement une composante constitutive de l'universel. En revanche, du point de vue de l'approche synchronique, *nous* (c'est-à-dire le philosophe hégélien), savons que le membre de la société civile est *toujours déjà*, également, citoyen dont la liberté politique est reconnue et sauvegardée par l'État de droit.

En guise de conclusion

Il nous semble que Marx, dans sa critique de la philosophie politique de Hegel, souvent d'une très grande lucidité et perspicacité, a grandement méconnu l'importance philosophique décisive de cette différence entre les points de vue diachronique et synchronique, autrement dit de la différence entre l'entendement et la raison dialectique. Cette méconnaissance pourrait être expliquée par un certain romantisme dont Marx fait preuve en matière politique. Si l'on devait résumer ce romantisme d'une façon concise, et donc brutale, on pourrait observer que Marx a toujours nourri une grande méfiance à l'égard de l'opération majeure de la philosophie dialectique hégélienne, à savoir la "médiation" (*Vermittlung*). Lorsqu'il déclare que "l'ancien matérialisme se situe au point de vue de la société bourgeoise (*bürger-*

liche Gesellschaft); le nouveau matérialisme se situe au point de vue de la société humaine (*menschliche Gesellschaft*), ou de l'humanité sociale (*gesellschaftliche Menschheit*)" (10^{ème} these sur Feuerbach in Marx 1845, p.1033), Marx exprime son souhait profond de voir l'humanité accéder à une existence sociale authentique. Si aujourd'hui la société moderne se présente comme le lieu d'une existence sociale aliénée (*entfremdet*), la raison réside dans le fait que cette société ne permet à l'homme moderne de faire l'expérience de l'universel que par la médiation d'une instance totalement abstraite, l'État démocratique moderne. Si l'on devait faire attention, on pourrait facilement observer, estime Marx, la similarité entre l'opération religieuse et l'opération politique moderne : dans les deux cas nous avons affaire à un "détour", à un "intermédiaire". Pour Marx, l'essence de la religion est de contraindre le croyant à se reconnaître par la médiation du Ciel. De même, l'individu moderne est contraint à se reconnaître par la médiation de l'État moderne, en tant que citoyen.

"En s'affranchissant *politiquement*, l'homme procède, *par un détour (Umweg)*, un intermédiaire, cet intermédiaire fût-il indispensable (...) La religion est la reconnaissance (*Anerkennung*) de l'homme par un détour, à travers un *médiateur (Medium)*. L'État est le médiateur entre l'homme et la liberté de l'homme" (Marx 1843, p.355 ; texte original, p.147)

La liberté humaine authentique et réelle requiert, selon Marx, la suppression ou le dépassement (*Aufhebung*) de tous les intermédiaires, de tous les détours entre l'homme et l'humanité ou la liberté humaine. Une telle condition implique que l'homme moderne dépasse, c'est-à-dire abolisse l'État moderne s'il veut accéder effectivement à la liberté. La source de toutes les aliénations de la société moderne se trouve dans cette séparation entre le bourgeois et le citoyen. Dans son existence concrète, quotidienne, l'homme moderne est un propriétaire privé, un agent économique, un bourgeois mesquin qui mène une existence égoïste, misérable, totalement fermée à tout sentiment d'appartenance à une réalité générique. Ce bourgeois ne trouve la dimension universelle de son être que dans un monde purement fictif, imaginaire, irréel : le monde de l'État démocratique où il est reconnu comme citoyen.

"Là où l'État politique est parvenu à son épanouissement véritable, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la *réalité*, dans la *vie*, une vie double, une vie céleste (*himmlisches*) et terrestre (*irdisches*): la vie dans la *communauté politique (politischen Gemeinwesen)* où il s'affirme comme un *être communautaire* et la vie dans la *société civile*, où il agit en *homme privé (Privatmensch)*, considère les autres comme des moyens, se ravale lui-même au rang de moyen et devient le jouet de puissances étrangères (...) Dans la réalité *la plus immédiate*, dans la société civile, l'homme est un être profane. Et c'est

justement là où, à ses propres yeux et aux yeux des autres, il passe pour un individu réel, qu'il est une figure *sans vérité* (*unwahre Erscheinung*). En revanche, dans l'État, où il est considéré comme un être générique (*Gattungswesen*), l'homme est le membre imaginaire d'une souveraineté illusoire, dépouillé de sa vie réelle d'individu et empli d'une universalité irréelle (*unwirklichen Allgemeinheit*)» (Marx 1843, pp.356-357; texte original, pp.148-149)

Dans la vision de Marx cette existence schizophrénique révèle le degré d'aliénation l'homme moderne. Celui-ci ne peut venir à bout de cet état d'aliénation qu'en abolissant la séparation entre la société civile et l'État. Cependant, examiné de près, cette attitude humaniste, généreuse, sensible, en un mot romantique trahit une méconnaissance. Elle prend corps dans cette opposition tranchée et abrupte entre les dimensions "réelle" et "irréelle" de l'existence humaine. En dernière analyse, une telle opposition suppose que la dimension "irréelle" n'est que pure illusion, erreur, mystification qui rend l'individu étranger à lui-même, autrement dit qui l'aliène. Par conséquent la tâche de l'individu informé qui aspire à la liberté authentique est supposée être l'abolition de cette dimension "irréelle", c'est-à-dire de l'État. La vision romantique refuse de reconnaître que, considérées du point de vue synchronique ou du point de vue de la Raison dialectique (*Vernunft*), les dimensions "réelle" et "irréelle" sont fondamentalement complémentaires. Je suis un individu réellement, effectivement autonome dans la société civile, parce que je suis porteur d'une identité "réelle" comme citoyen à travers ma relation à l'universalité de l'État moderne. La vision romantique aspire à une expérience concrète, "réelle" de l'universel, sur le même mode qu'une expérience matérielle, immédiate, au jour le jour (par exemple l'expérience de l'agent économique qui conduit ses activités économiques). Or lorsque nous nous efforçons d'analyser la question de l'universalité à une certaine distance, nous constatons que l'universalité est nécessairement une expérience médiante. Tout bien considéré l'universalité renvoie nécessairement à un sentiment d'appartenance à une réalité qui est supposée incarner le tout. Mais tout le problème est de savoir dans quel type de "tout" sommes-nous intégrés. A l'instar de Feuerbach, Marx a raison de concevoir l'homme comme un être, essentiellement, générique, c'est-à-dire communautaire. Mais l'histoire humaine nous montre que le fait d'appartenir simplement à un tout ne permet guère à l'individu d'échapper aux relations de domination et de servitude. Ce n'est que dans une forme spécifique de l'universel, dans l'État de droit que l'individu réussit à s'émanciper de ce type de relations de dépendance personnelle. Marx semble ne jamais soupçonner le fait que le rêve ou l'espoir d'accéder à une universalité immédiatement vécue et expérimentée sur le plan de l'existence quotidienne pourrait comporter le risque d'une régression vers une forme de société régie par des rapports de dépendance personnelle. Dans les Temps modernes, l'émancipation de l'individu correspond à son devenir sujet et les conditions de possibilité de la subjectivité supposent, comme nous l'avons vu, la détermination de l'individu à la fois comme agent économique, donc comme un particulier séparé et exclusif et à la fois comme citoyen, donc comme un universel

dépassant les limites de sa réalité quotidienne immédiate. En d'autres termes, l'individu moderne est le siège d'une tension entre le particulier et l'universel. Le romantisme aspire à la suppression de cette tension, source, assurément, d'inconfort, de souci et d'inquiétude ; il aspire à une existence paisible, délivrée de l'aliénation qu'implique nécessairement la scission entre le particulier et l'universel. La question que pose le romantisme, sous toutes ses formes, est toujours la même : pourquoi endurer le calvaire de la scission, pourquoi ne pas s'installer immédiatement dans l'universalité et s'y tenir ? Or la philosophie politique hégélienne démontre avec force que l'universalité est une dimension qui ne peut être éprouvée que de façon médiate ; en dernière instance il y va toujours d'une expérience spirituelle. Donc la philosophie hégélienne convie l'individu moderne à apprendre à assumer le déchirement de la tension entre le particulier et l'universel, et à faire preuve de force, de créativité, d'imagination et de courage en vue, non point pour supprimer, purement et simplement, ce déchirement, mais pour le travailler et le féconder **par** de nouvelles expériences, de nouvelles modalités de liberté.

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Politique*, (ed. J. Aubonnet), Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1968, Liv.III.
- Findlay J.N. (1977), "Foreword" to *Hegel's Phenomenology of Spirit*, (translated by A.V. Miller), Oxford University Press, 1977, pp.v-xxx.
- Finley M.I. (1973), *L'Economie antique*, Editions de Minuit, 1975
- Finley M.I. (1980), *Ancient slavery and modern ideology*, Chatto & Windus.
- Greer M.R. (1999), "Individuality and economic order in Hegel's *Philosophy of Right*", in *European Journal of Economic Thought* 6:4 Winter, pp.552-80.
- Guillarme B. (1999), *Rawls et l'égalité démocratique*, PUF, Questions.
- Hegel G.W.F. (1807), *La Phénoménologie de l'Esprit*, (Traduction J. Hyppolite) Aubier Montaigne, 2 Volumes. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973.
- Hegel G.W.F. (1821), *Principes de la Philosophie du droit*, (Traduction R. Derathe), Librairie philosophique J. Vrin, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986
- Knox T.M. (1942), "Translator's Foreword", in *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford University Press, 1967, pp.v-xii.
- Kojeve A. (1981), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, NRF Gallimard, NRF, Gallimard.
- Marx K. (1843), "A propos de la question juive", in K. Marx, *Œuvres, Philosophie*, (Ed. M. Rubel), NRF, Gallimard, 1982, T.III, pp.347-381. "Zur Judenfrage", in *Karl Marx Friederich Gesamtausgabe (MEGA)*, Erste Abteilung – Band 2, Dietz Verlag, 1982, pp.141-169.
- Marx K. (1845), "Thèses sur Feuerbach" (avec le texte original), in K. Marx, *Œuvres, Philosophie*, (Ed. M. Rubel), NRF, Gallimard, 1982, T.III, pp.1029-1033.
- Platon, *La République*, (trad. R. Baccou), Garnier Flammarion, 1966.
- Rawls J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, (Ed. B. Herman), Harvard University Press.
- Waszek N. (1953), *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*, Kluwer Academic Publishers, 1988.