

Laval théologique et philosophique



Hegel et la politique des droits de l'homme

Lionel Ponton

Volume 43, Number 2, juin 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400303ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400303ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ponton, L. (1987). Hegel et la politique des droits de l'homme. *Laval théologique et philosophique*, 43(2), 217–234. <https://doi.org/10.7202/400303ar>

HEGEL ET LA POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME

Lionel PONTON

C'est bien le citoyen, par excellence, qui devait citer la déclaration des droits de l'homme, et même, en fin de compte, pas seulement les droits de l'homme. Car il a pour sienne une formule bien plus vaste: *Liberté, Égalité, Fraternité*, qui va bien au-delà de la révolution qui eut lieu en Amérique et en France et de sa corruption.

Ernst BLOCH,
Droit naturel et dignité humaine

RÉSUMÉ. — Dans l'article sur le *Droit naturel* de 1802, Hegel considère avec méfiance les droits de l'homme et la «politique des droits de l'homme» qu'il présente comme entremêlés. L'*Encyclopédie* (1830) et la *Philosophie du droit* (1821) lui permettent de nuancer cette première critique: les droits de l'homme et du citoyen y sont distingués nettement de la «politique des droits de l'homme» et la triade qui les exprime: Liberté, Égalité, Fraternité y reçoit un contenu concret et vrai.

DANS L'ARTICLE sur le *Droit naturel* de 1802, Hegel considère le «cosmopolitisme» et les «droits de l'humanité» ainsi que le projet d'une «république universelle» comme des «abstractions» et des «entités formelles» opposées à la vie éthique et, par essence, «protestantes» et «révolutionnaires»¹. La proclamation des droits de l'homme et du citoyen avait pourtant suscité quelques années plus tôt, dans le «club politique» dont faisait partie Hegel au Stift de Tübingen,

1. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduction et notes par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 102.

un très grand enthousiasme. Selon Perpezak, Hegel aurait été « un des orateurs les plus zélés de la liberté et de l'égalité »². Il suivit par la suite de très près les événements qui se déroulaient en France grâce au journal politique la *Minerva*. Il serait même demeuré fidèle à l'idéal de la Révolution française au point de célébrer chaque année jusqu'à sa mort l'anniversaire de la prise de la Bastille³. Le pessimisme dont il fait montre en 1802 repose sans doute sur des raisons historiques. L'Assemblée constituante chargée de donner à la France une constitution avait lamentablement échoué. La *Constitution* de 1791 prévoyait que le roi choisissait ses ministres hors de l'unique assemblée et que ceux-ci n'étaient responsables que devant lui : aucun dispositif n'était mis en place pour atténuer les conflits inévitables qui allaient opposer le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif⁴. La *Constitution* de l'an I, sous Robespierre, ne devait pas connaître le moindre début d'application. Robespierre entra au *Comité de Salut public* et ce fut l'intensification de la Terreur. Dans la *Philosophie du droit*, Hegel tient l'enseignement de Rousseau responsable de l'inaptitude des révolutionnaires français à doter la France d'institutions stables :

Une fois parvenues au pouvoir, ces abstractions nous ont offert le spectacle le plus prodigieux qu'il nous ait jamais été donné de contempler depuis que l'humanité existe : la tentative de recommencer entièrement la constitution d'un État en détruisant tout ce qui existait et en s'appuyant sur la pensée afin de donner pour fondement à cet État ce que l'on supposait être rationnel. Mais, en même temps, parce qu'il ne s'agissait que d'abstractions sans Idée, cette tentative a entraîné la situation la plus effroyable et la plus cruelle⁵.

Hegel distingue soigneusement la pensée abstraite et l'Idée. Faut-il voir dans cette distinction la condamnation des droits de l'homme en même temps que le rejet de la politique qu'implique leur déclaration *absolue*. Tel est l'objet de cette note.

Allons au cœur de la question posée. Que faut-il entendre par « la politique des droits de l'homme » ? Nous empruntons cette expression à Bernard Bourgeois qui, dans un article récent, a souligné de façon remarquable la finalité proprement politique des droits de l'homme. La proclamation de la liberté de chacun et subséquemment de l'égalité de tous a incontestablement pour but la naissance et le développement d'un État dont chacun, comme homme, serait citoyen et qui serait, en conséquence, au service des droits naturels entendus à la manière des modernes, c'est-à-dire des droits individuels :

La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen est pour Hegel un geste de part en part *politique*. Pour lui, c'est l'affirmation, par des citoyens, d'un nouvel

2. Adrien T. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, p. 6. Il y a là une exagération : Hegel n'avait aucune disposition pour l'art oratoire.

3. Joachim Ritter, *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 25. Nous savons par une lettre qu'il adressa à sa femme le 15 septembre 1822 que Hegel rendit visite, à Magdebourg, au général Lazare Carnot qui avait été membre du Comité de Salut public : « Ce que j'ai vu de plus agréable, c'est le général Carnot, un aimable vieillard et un aimable Français ; c'est le célèbre Carnot ; il s'est montré enchanté de ma visite ». *Correspondance* II, traduction par Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1963, p. 295.

4. *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, § 272, Addition ; § 300, Addition.

5. *Ibidem*, § 258, Rem.

être de la citoyenneté (je ne suis citoyen que parce que je *me fais* tel), qui les conduit à s'affirmer comme homme (je ne puis *me faire citoyen* que si je ne suis d'abord *qu'homme*, et homme *comme tel* apte à faire en lui le citoyen); un homme ne se pose comme homme universel que pour justifier sa position comme un citoyen particulier, à savoir comme celui dont le sens consiste dans la position absolue de la Cité par le citoyen ⁶.

Contrairement aux droits de l'homme, les droits du citoyen ont besoin d'être déclarés pour *être*. C'est l'individu, l'homme comme tel, qui s'attribue le droit d'être citoyen et de déclarer le droit. La politique des droits de l'homme est donc une politique « du discours ». La volonté absolue consiste à vouloir être libre et à se considérer comme le « fondement de toutes les lois du droit ». Mais comment la volonté peut-elle se déterminer et se développer en des droits et des devoirs différenciés, si elle ne renonce pas à sa pureté et ne parvient pas à se donner un contenu ? D'après la *Phénoménologie de l'Esprit*, la liberté absolue devient terreur ou mort, puisqu'elle s'incarne dans une volonté singulière dans laquelle les autres volontés singulières ne se reconnaissent pas ⁷. Concrètement, la politique des droits de l'homme aboutit à l'impasse dans la mesure où elle est incapable de réconcilier la volonté singulière et le vouloir commun de la communauté politique, et ainsi de mettre un terme à la lutte interminable des factions.

I. LA POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME

Les multiples aspects de la politique des droits de l'homme ont souvent été présentés et commentés mais jamais aussi nettement et avec autant de justesse que par Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* ⁸. La thèse générale est clairement énoncée : le peuple a mission d'appliquer et de mettre en œuvre même par la violence les principes « de la raison et de la nature » que « la philosophie lui a enseignés et lui a appris à chérir ». Les habitants des colonies américaines, les premiers, ont compris que tous les individus de l'espèce humaine ont des droits communs et « l'on vit pour la première fois, affirme Condorcet, un grand peuple délivré de toutes ses chaînes, se donner paisiblement à lui-même la constitution et les lois qu'il croyait les plus propres à faire son bonheur », et comme sa position géographique et son ancien état politique l'obligeaient à former une république fédérative, « on vit se préparer, à la fois, dans son sein, treize constitutions républicaines, ayant pour base, une reconnaissance solennelle des droits naturels de l'homme et, pour premier objet, la conservation de ces droits ». Condorcet précise que les principes sur lesquels se fondent la constitution et les lois françaises « sont plus purs, plus précis, plus profonds, que ceux qui ont dirigé les Américains ». En particulier, les Français n'ont pas remplacé l'égalité des droits par la communauté des

6. *Hegel et les droits de l'homme*, in *Droit et liberté selon Hegel*, Publié sous la direction de Guy Planty-Bonjour, P.U.F., 1986, p. 11 ; Ernst CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, Trad. Pierre Quillet, Fayard, 1966, p. 326.

7. *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction Jean Hyppolite, tome 2, pp. 130-141.

8. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Introduction et notes par Monique et François Hincker, Éditions du peuple, Paris, 1966, p. 124 sq.

intérêts et ils ont préféré imposer des limites aux pouvoirs plutôt que de s'en remettre « au vain équilibre des pouvoirs », à la manière anglaise. Mais surtout les Français ont osé « pour la première fois, conserver au peuple son droit de souveraineté, celui de n'obéir qu'à des lois dont le mode de formation, si elle est confiée à des représentants, ait été légitimé par son approbation immédiate ; dont si elles blessent ses droits ou ses intérêts, il puisse toujours obtenir la réforme par un acte régulier de sa volonté souveraine ». Le tableau que dresse Condorcet est cependant incomplet. Modifiée sous la pression des Montagnards, la *Déclaration des Droits* de 1793 en vient même à stipuler que « l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs » chaque fois que le gouvernement viole « les droits du peuple » (a. 35) ou opprime le peuple, « même dans la personne d'un seul de ses membres » (a. 34). Dans son esquisse d'une nouvelle déclaration des droits, Robespierre se fait le défenseur du cosmopolitisme :

Les hommes de tous les pays sont frères et les différents peuples doivent s'entraider selon leur pouvoir, comme les citoyens d'un même État. Celui qui opprime une seule nation se déclare l'ennemi de toutes. Ceux qui font la guerre à un peuple pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme doivent être poursuivis par tous, non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et des brigands rebelles. Les rois, les aristocrates, les tyrans quels qu'ils soient sont des esclaves révoltés contre le souverain de la terre, *qui est le genre humain*, et contre le législateur de l'univers, qui est la nature⁹.

Plus ferme sur cette question que Robespierre, l'ex-baron allemand Anacharsis Cloots souhaite jusqu'à sa mort que la République Française devint « le noyau » d'une république universelle, d'une république « du genre humain ». Nous tenons donc les principales composantes d'une politique des droits de l'Homme, ou selon le mot de Condorcet, d'une « doctrine des droits de l'homme » :

1. les droits naturels égaux antérieurement à toute vie sociale et politique ;
2. la souveraineté du peuple habilitée par les droits de l'homme à se donner une constitution et à passer à l'insurrection, si la situation l'exige ;
3. l'action de l'État restreinte à la protection des droits de l'homme qui sont des droits privés ; enfin,
4. les droits de l'homme comme base d'une fraternité universelle.

II. LA CRITIQUE HÉGÉLIENNE DE LA POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME

Les droits naturels égaux

Hegel reconnaît que la politique des droits de l'homme met fort à propos l'accent sur la liberté qui est « le principe et le fondement substantiel de tout droit » et « ce par quoi l'homme devient homme »¹⁰. Ainsi considérée la liberté est cependant purement

9. *Les Constitutions de la France depuis 1789*. Présentation par Jacques Godechot, Flammarion, 1979, p. 72.

10. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. Gibelin, p. 337.

formelle : elle relève de la pensée abstraite et s'oppose à tout contenu concret. Cette idée de liberté « indéterminée, ambiguë et susceptible des plus grands malentendus »¹¹ n'en constitue pas moins un progrès sur les temps anciens : du moins la liberté n'est plus liée à la naissance, au caractère, à la culture ou à la philosophie. La proclamation de la liberté de l'homme comme homme a des conséquences immédiates : elle entraîne de soi la détermination de « l'égalité des droits devant la loi ». La liberté devient objective : la liberté de la personne est affirmée (par la suppression du lien de vassalité), la propriété est universalisée, la liberté de l'industrie est assurée et celle de l'accès à toutes les fonctions publiques voit le jour. Ainsi la liberté abstraite n'est qu'un point de départ : on doit déterminer son mode d'existence et elle n'est vraiment effective que dans l'État. Pour le détail des droits inaliénables, Hegel mentionne la personnalité (à laquelle s'oppose l'esclavage), l'intégrité corporelle, la capacité d'être propriétaire ; la rationalité, la moralité subjective et objective, la religion¹². Hegel tourne le dos au droit naturel moderne qui est « antisocialiste » et reprend à son compte le droit naturel ancien qu'il présente moins comme une liste des tendances naturelles (au droit, à la propriété, à la moralité, à l'union des sexes, à la sociabilité) que comme le système entier de la liberté¹³. Le droit se fonde sur la personnalité libre, non sur des déterminations naturelles, et il est effectif uniquement dans la communauté politique. Hegel refuse donc de réduire le droit naturel aux droits de l'homme (droits individuels et sociaux) et de considérer l'individu comme le principe de l'État. Le droit naturel a son fondement dans la liberté se déployant en communauté politique, c'est-à-dire en vie éthique.

La souveraineté du peuple

Dans la *Constitution de l'Allemagne*, Hegel fait allusion « au droit à l'insurrection tel qu'il a été ratifié par la Constitution de Robespierre »¹⁴. Il en fait de nouveau mention dans la *Philosophie du droit* à propos du salut du peuple (en français dans le texte)¹⁵. On sait que Robespierre présenta à la Convention la mise à mort sans

11. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Traduction par M. Gandillac, § 482, Rem., p. 427.

12. *Principes de la philosophie du droit*, § 66, Rem.

13. *Ibidem*, § 19, Rem. ; Voir sur cette question, Joachim RITTER, *Personne et propriété selon Hegel*, in *Hegel et la Révolution française*, p. 73, note 8 : « Au contraire pour Hegel la réalité institutionnelle, sociale, politique est le *règne de la liberté réalisée* ; il remet ainsi en valeur la doctrine aristotélicienne selon laquelle la nature de l'homme se réalise non pas *naturellement* mais de façon morale et politique dans la cité et comme cité ». Dans *Droit naturel et histoire*, Leo Strauss remarque à ce propos : « Hegel nota la parenté entre l'idéalisme de Kant et de Fichte et "les systèmes anti-socialistes de droit naturel", c'est-à-dire les doctrines de droit naturel qui nient la sociabilité naturelle de l'homme et "posent l'être de l'individu comme la chose la première et la plus haute" ». Leo Strauss renvoie aux *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, éd. Lasson, pp. 346-347. Voir aussi Bernard Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, Paris, Vrin, 1986, pp. 637-638.

14. *La Constitution de l'Allemagne*, in *Écrits politiques*, pp. 164-165.

15. *Principes de la philosophie du droit*, § 281, Rem. Dans une lettre adressée à Schelling le 24 décembre 1794, Hegel exprime l'aversion qu'il éprouve pour Robespierre : il se réjouit de la condamnation à mort du sanguinaire Carrier, un des responsables des massacres en Vendée : « Vous savez sans doute que Carrier a été guillotiné... Ce procès est très important et il a dévoilé toute l'ignominie des robespierristes », *Correspondance*, I, p. 18.

procès de Louis XVI comme une « mesure de salut public » : « Louis ne peut être jugé, il est déjà condamné ou la République n'est point absoute ». « On ne sait que trop, déclare Hegel, les conséquences qui ont été tirées de ce bien du peuple ». Le peuple est souverain, mais au titre de « totalité organique » c'est-à-dire avec ses tribunaux, son administration, ses catégories sociales, son prince. Si on l'oppose à l'État, il n'est plus qu'une masse informe : on le réduit à de l'inorganique. Hegel ne cache pas le mépris qu'il éprouve pour l'expression « souveraineté populaire » : « Mais la souveraineté populaire prise en opposition à la souveraineté qui existe dans le prince... est une de ces idées confuses qui se fondent sur l'imagination grossière et frustre qu'on a du peuple »¹⁶. Le peuple ainsi compris, comme simple rassemblement d'individus, ne saurait se donner une constitution. Pour Hegel, affirme Eric Weil dans *Hegel et l'État*, « c'est l'État et l'histoire (les deux ne se séparent pas pour lui, une fois qu'un peuple est sorti de la barbarie) qui forment le peuple »¹⁷.

Les fins de l'État

La politique des droits de l'homme ne réserve à l'État qu'un rôle modeste. Selon la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen du 24 septembre 1793, le gouvernement « est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles ». Les droits inaliénables joueraient le rôle de fondation du nouvel ordre politique. Il faut bâtir la vie politique sur des droits intellectuellement clarifiés et mis à jour. Le principe de la certitude de soi mis de l'avant reste toutefois en deçà de la vérité :¹⁸ Hegel s'oppose à l'individualisme qui s'affirme dans cette façon de voir. Certes, il faut louer Rousseau et ses continuateurs d'avoir mis l'accent sur la volonté et la pensée comme principes de la vie publique. Mais Rousseau s'en est tenu à la volonté individuelle, c'est-à-dire à l'arbitraire des individus, à leur opinion, à leur consentement libre et explicite. Il lui a fallu se rabattre sur un contrat réel ou imaginaire et construire l'État sur ce qui « paraissait » seulement être rationnel. Mais la rationalité est objective et la liberté subjective des individus n'est qu'un moment du processus qui y conduit¹⁹. Hegel rejette avec la même fermeté l'État libéral qui a pour principe l'individu empirique, ses besoins, son manque de sécurité, la protection de la propriété. La Constitution est la conscience qu'ont les citoyens de leur liberté, c'est-à-dire la liberté développée et articulée. Les droits de l'homme s'y trouvent insérés et rendus effectifs, mais comme des droits relatifs et propres à la sphère économique moderne d'où ils émanent et qui les justifie. Il ne peut être question pour Hegel de subordonner l'État à cette sphère et de réduire le citoyen au bourgeois, au simple particulier, membre de la société civile-bourgeoise.

16. *Principes de la philosophie du droit*, § 279, Rem.

17. *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1970, pp. 63-64 ; *Principes de la philosophie du droit*, 273, Rem.

18. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 339.

19. *Principes de la philosophie du droit*, § 258, Rem.

Le cosmopolitisme

On a fait reproche à Hegel, tout récemment encore, de ne pas avoir adhéré au cosmopolitisme dont Rousseau en particulier se serait fait le défenseur. On connaît le passage du *Discours sur l'origine de l'inégalité* consacré aux « quelques grandes âmes cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance »²⁰. Rousseau déplore à cet endroit l'insuffisance de la loi naturelle dans le domaine des relations internationales. Il croit que l'enseignement des philosophes qui aiment généraliser, Socrate par exemple dont il connaît cependant la vocation athénienne, et l'enseignement chrétien pourraient contribuer à corriger cette situation. Les âmes cosmopolites sont les philosophes et le Christ lui-même. Il est donc injuste de déclarer brutalement, à propos de Hegel : « Rien ne lui est plus étranger non plus, faut-il le dire, que l'hommage rendu par Rousseau aux « grandes âmes cosmopolites », ainsi que la dénonciation de « ces préjugés horribles qui placent au rang de vertus l'honneur de répandre le sang humain » ?²¹

Qui pourrait croire que Hegel a été étranger à l'enseignement des philosophes ou qu'il a érigé en actes vertueux le meurtre et le massacre ? D'ailleurs, Rousseau lui aussi associe le courage et le patriotisme et, selon Victor Goldschmidt, il s'oppose « aux platitudes de la conscience contemporaine, d'où sont effacés les mots de *cité*, de *patrie* et de *citoyen* : »²²

L'amour de l'humanité donne beaucoup de vertus, comme la douceur, l'équité, la modération, l'indulgence ; mais il n'inspire point le courage ni la fermeté, etc. et ne leur donne point cette énergie qu'elles reçoivent de l'amour de la patrie qui les élève jusqu'à l'héroïsme²³.

Dans l'*Économie politique*, Rousseau déclare que « les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie »²⁴. N'allons donc pas confondre le cosmopolitisme philosophique et le cosmopolitisme politique. Hegel se méfie de ce dernier — très prôné au XVIII^e siècle —, parce qu'il va à l'encontre de la vie concrète de l'État, c'est-à-dire de la vie éthique véritable. Entre les États ne se trouve qu'une moralité purement formelle bien incapable de se traduire en solidarité éthique. Hegel est sur ce point tributaire d'Aristote qui définit la vie éthique par la raison, les mœurs et le droit politique.

III. L'ÉGALITÉ, LA LIBERTÉ, LA FRATERNITÉ COMME CATÉGORIES CONSTITUTIONNELLES

Au paragraphe 539 R de l'*Encyclopédie*, Hegel indique comment les catégories d'égalité et de liberté demeurent, eu égard à la Constitution, fondamentales même si

20. *Œuvres complètes*, III, pp. 178-179 ; V. GOLDSCHMIDT, *Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974, p. 597 et p. 603.

21. J. TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984, p. 149.

22. *Les principes du système de Rousseau*, p. 597.

23. *Fragments politiques*, XI, 4, p. 536.

24. *Discours sur l'Économie politique*, *Œuvres complètes*, III, p. 255.

pour les mettre en œuvre il faut les débarrasser au préalable de leur caractère abstrait et, par conséquent, superficiel. En laissant à ces catégories leur formulation absolue, on se met dans l'impossibilité de les faire passer dans la pratique : « Tout vrai que cela est, ces déterminations n'ont pas moins d'entrée de jeu le défaut d'être entièrement abstraites ; tenues fermement sous cette forme d'abstraction, c'est elles qui empêchent de se réaliser, ou qui détruisent, ce qui est concret, c'est-à-dire une articulation effectuée de l'État, c'est-à-dire une *Constitution* et un gouvernement »²⁵. L'État comporte de soi de l'inégalité : il faut distinguer en lui les gouvernants et les gouvernés, les pouvoirs publics, l'administration, etc. Même Aristote dans sa *Politique*, fait remarquer que dans les gouvernements libres — là où le citoyen est tour à tour gouvernant et gouverné et où se retrouve une tendance naturelle à l'égalité — « durant la période où l'un gouverne et l'autre est gouverné, on cherche à les distinguer par l'aspect extérieur, par des titres et des honneurs... »²⁶. En rejetant toute différence entre celui qui gouverne et celui qui est gouverné, on ne laisse plus rien subsister de l'architecture étatique. Dans le paragraphe 539 R de l'*Encyclopédie*, Hegel fait porter ses considérations sur l'égalité, ensuite sur la liberté. Nous suivons l'ordre des développements qu'il consacre à cette remise en question.

L'égalité

Hegel nous invite à examiner d'un peu plus près deux propositions courantes qu'on se contente habituellement de laisser à leur abstraction : *tous les hommes sont égaux par nature et les citoyens sont égaux devant la loi*.

La première proposition prête à équivoque. Par nature, on entend parfois un état naturel ou présocial dans lequel les hommes existeraient naturellement avec des droits égaux. Cet état présocial est purement imaginaire, mais si l'on se risque à porter un jugement sur l'égalité des hommes dans un tel état, il vaut mieux dire que les hommes sont *par nature* plutôt *inégaux*. Il est vrai que les hommes sont égaux par nature, mais on ne peut l'affirmer qu'en donnant à l'expression *par nature* le sens de concept ou d'essence, c'est-à-dire en se fondant sur le concept de liberté considéré en lui-même, de façon immédiate. Tous les hommes sont également libres en ce qu'ils sont des subjectivités abstraites ou des personnes capables de propriété :

Mais le *concept* de liberté, à la manière dont il existe dès l'abord comme tel, sans autre détermination ni développement est la subjectivité abstraite comme *personne* qui est capable de propriété, 488 ; cette unique détermination abstraite de la personnalité constitue l'*égalité* effective entre les hommes.

Les hommes sont égaux en tant que personnes abstraites non encore particularisées ou envisagées dans leur différence. La proposition est évidente et même tautologique. Mais on ne peut tirer de là que les hommes étaient évidemment égaux dans un prétendu état de nature purement théorique et supposément préhistorique. Que l'égalité en soit arrivée à être reconnue juridiquement et que tout homme soit vu

25. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 539, Rem., Gandillac, p. 454.

26. *Politique*, I, 1259 b 5-8.

comme une personne — ce n'est pas là un fait de nature, mais le fruit d'une découverte historique particulièrement ardue. Le principe de l'égalité des hommes devant la propriété n'est, constate Hegel, reconnu comme principe que « depuis hier » alors que « c'est depuis un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'épanouir »²⁷. Précisons toutefois que l'égalité des personnes — toutes capables de s'ouvrir sur le monde de la possession — ne permet pas de conclure à la répartition égale de la richesse. L'égalité dont il est question ici existe entre des personnes abstraites ayant toutes, parce que libres, un droit à la propriété. Mais on ne tient pas encore compte des différences entre les individus. Hegel s'exprime clairement sur ce point :

Si l'on veut parler d'égalité, c'est cette égalité-là qu'il faut avoir en vue. Mais la détermination de la particularité — la question de savoir combien je possède — reste en dehors de cette forme d'égalité. Il est donc faux d'affirmer que la justice exige que la propriété de chacun soit égale à celle des autres, car ce que la justice demande, c'est seulement que chacun ait une propriété. Bien plus, la particularité est la sphère où l'inégalité a sa place, et dans ce domaine, l'égalité serait une injustice²⁸.

La sphère de la particularité, c'est-à-dire la société civile-bourgeoise, laisse place à l'inégalité et vouloir y imposer l'égalité par la force serait une injustice. La richesse dépend d'un grand nombre de présupposés qu'on ne trouve pas réunis chez tous les particuliers. Hegel insiste de nouveau sur cette question dans ses considérations sur la participation à la richesse collective dans la *Philosophie du droit*²⁹.

Théoriquement, une société est riche quand chacun de ses membres trouve sa subsistance dans sa contribution au bien-être commun. Chacun, par son travail, acquiert sa part de la richesse collective que chacun, par son travail, conserve et augmente : il y a ici « médiation du particulier par l'universel en tant que mouvement dialectique, en sorte que, dans la mesure où chacun acquiert, produit et jouit pour lui-même, il produit et acquiert par là même pour la jouissance de tous les autres ». L'optimisme des économistes paraît illimité. Aussi Hegel s'empresse-t-il de souligner que la participation à la richesse collective « est conditionnée, en partie par une base propre et immédiate (le capital), en partie par l'habileté qui de son côté est elle-même conditionnée par la richesse particulière, mais aussi par les circonstances contingentes dont la multiplicité produit la diversité dans le développement des dispositions naturelles, corporelles et spirituelles, déjà inégales pour elles-mêmes ». Ainsi la participation à la richesse collective devient relative, puisqu'elle suppose talent et fortune et dépend aussi des circonstances. La société civile-bourgeoise en mettant l'accent sur le droit objectif de la particularité, ou, si l'on veut, sur l'initiative personnelle, bien loin de supprimer les inégalités naturelles entre les hommes s'emploie plutôt à les augmenter et à les transformer en inégalités au point de vue de la dextérité, de la richesse et même de la formation intellectuelle et morale. La société civile-bourgeoise est discriminatoire. On retrouve toutefois en son sein une recherche

27. *Principes de la philosophie du droit*, § 62, Rem.

28. *Ibidem*, § 49, Rem.

29. *Ibidem*, § 200.

d'égalité que révèle le fait social de l'*imitation* mais que tempère le souci très répandu de se distinguer ³⁰.

Reste le principe de l'*égalité des citoyens devant la loi*. Voilà, déclare Hegel, une vérité ! Mais cette proposition n'est vraie que dans la mesure où elle se limite à proclamer le caractère souverain de la loi dans un État moderne. La loi vaut pour tous les citoyens. Aucun citoyen ne peut s'y soustraire. Tous les citoyens sont ainsi égaux. Mais l'égalité en cause n'est pas arithmétique et niveleuse. La loi crée l'égalité dans l'inégalité. L'égalité est proportionnelle. Sont égaux les citoyens qui remplissent les mêmes fonctions et qui répondent aux mêmes critères. En d'autres termes, mise à part leur personnalité, les citoyens ne sont égaux devant la loi que dans les domaines où ils sont égaux *en dehors de la loi* :

Seule l'égalité de capital, d'âge, de vigueur physique, de talent, de savoir-faire, etc. — et aussi de crimes, etc. — qui de quelque façon que ce soit, *se trouve présente par ailleurs de manière contingente*, peut et doit justifier qu'on la traite avec égalité devant la loi — du point de vue des impôts, du service militaire, de l'accès aux fonctions publiques, etc. — du châtement pénal, etc. Les lois elles-mêmes, sauf dans la mesure où elles concernent le domaine étroit de la personnalité qu'on a défini plus haut, présupposent les états inégaux et déterminent les compétences et les devoirs de droit inégaux qui résultent de ces états inégaux ³¹.

Les personnes, « comme telles », ont des droits égaux, mais les personnes « particulières » ou « de condition différente » ont des droits inégaux, l'égalité ne se retrouvant sur ce plan qu'entre personnes de condition identique. Par ailleurs, Hegel rejette comme discriminatoires les considérations relatives à l'origine nationale ou à la religion. La société économique ne connaît pas de telles distinctions : elle ne connaît que des êtres besogneux, c'est-à-dire des hommes, des rôles et des fonctions.

De plus, Hegel est soucieux de faire respecter l'égalité proportionnelle dans le domaine fiscal. Mais on ne peut en arriver à la répartition égale de la contribution commune qu'en déterminant un seul mode de prestation pour tous : l'argent. Voici comment Hegel s'exprime dans la Remarque au § 299 de la *Philosophie du droit* :

Mais en fait, l'argent n'est pas une richesse particulière parmi d'autres, il est l'universalité de celles-ci, dans la mesure où elles parviennent à l'extériorité de l'existence empirique, dans laquelle elles peuvent être appréhendées comme des choses. Ce n'est que dans cette extériorité extrême que la détermination quantitative est possible, donc aussi le calcul juste et équitable (*Gleichheit*) des prestations.

L'État qui imposerait aux citoyens des tâches particulières irait manifestement à l'encontre du droit chacun à disposer de ses talents librement. De plus les contributions abstraites, sous la forme d'une valeur universelle, se conforment mieux à la justice de l'égalité. L'article 13 de la Déclaration de 1789 est ainsi considéré par Hegel comme un élément essentiel de la modernité de l'État.

30. *Ibidem*, § 193.

31. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 539, Gandillac, p. 455.

La liberté

L'État constitutionnel se distingue de l'État autocratique en ce qu'il autorise et rend effective la participation des citoyens aux affaires communes. Dès 1800, dans la *Constitution de l'Allemagne*, (p. 134), Hegel constate que le temps est révolu où on associait la liberté et l'anarchie. Un gouvernement stable favorise la liberté, à la condition toutefois qu'il procède dans la légalité et qu'il s'assure de la collaboration des citoyens aux discussions les plus importantes. La conciliation de la liberté et du gouvernement stable passe, on le voit, par l'organisation d'un corps représentatif, gardien du budget :

Les cris de la liberté ne serviront à rien ; l'anarchie et la liberté se sont séparées et l'idée qu'un gouvernement stable soit nécessaire à la seconde s'est profondément enracinée dans les esprits, en même temps, d'ailleurs, que l'exigence d'une participation du peuple aux lois et aux affaires les plus importantes de l'État. La garantie de la légalité des actes du gouvernement et la participation de la volonté générale aux affaires les plus importantes et touchant l'intérêt commun, résident dans l'organisation d'un corps représentatif... Sans un tel corps représentatif, aucune liberté n'est concevable ; cette institution définie a fait disparaître tous les éléments indéterminés, toute l'agitation stérile autour de la liberté. Cela n'est pas la découverte d'individus qui l'auraient acquise comme une conception scientifique, comme le résultat d'une étude délibérée, mais cette institution est un principe de l'opinion publique, elle fait partie aujourd'hui de la saine raison humaine.

Dans l'*Encyclopédie*, Hegel désire toutefois élargir le rôle de la *Constitution* en lui attribuant la fonction de déterminer les droits, c'est-à-dire les libertés « absolument parlant » et l'organisation qui en conditionne l'effectuation. Il accorde ainsi une grande importance à ce qu'il nommait, dans la *Constitution de l'Allemagne*, « la sauvegarde et la protection de l'activité libre des citoyens ». Il exprime l'avis qu'il convient d'inclure dans la Constitution la reconnaissance de la liberté infra-politique, ou propre à la société civile-bourgeoise. Dans la section *Moralité* de la *Philosophie du droit*, il affirme d'ailleurs que le droit « de la particularité à la satisfaction » ou le droit « de la liberté subjective » se présente sous diverses figures « dont une partie constituera les principes de la société civile et fournit les éléments de la constitution politique et dont l'autre partie se manifeste dans l'histoire, plus particulièrement dans l'histoire de l'art, des sciences et de la philosophie ». La liberté objective et la liberté subjective (droit au bonheur ou à la satisfaction, droit de déterminer par soi-même ce qui est juste et vrai, droit à un procès devant jury) sont donc associées par Hegel d'une manière vivante et lumineuse.

Ainsi dans la remarque au paragraphe 539 de l'*Encyclopédie*, il distingue la liberté négative et la liberté affirmative ou subjective. La première s'oppose à l'arbitraire étranger (Fremde Willkür) et au comportement illégal : elle consiste dans la sécurité de la propriété et dans la possibilité pour chacun de développer et de faire valoir ses talents et ses qualités propres. Cette liberté dite aussi *objective* correspond dans les faits à l'égalité vraie. La liberté subjective est celle du sujet libre poursuivant des buts particuliers et désireux d'exprimer ses vues personnelles, même dans le domaine des affaires publiques. Cette liberté d'initiative suppose une certaine

autonomie individuelle, beaucoup de discernement et des convictions qui ne peuvent provenir que d'une formation de haut niveau : elle est par conséquent répartie entre les individus de façon fort inégale. L'affinement de la culture accentue cette inégalité. Hegel précise que la liberté subjective, qui a une grande signification pour chacun, repose toutefois sur la *liberté objective* qui conditionne son développement : la propriété et la possibilité pour chacun de faire valoir ses talents dans la profession de son choix. Elle s'enracine donc dans le sol de l'égalité. Si parfois on parle de limiter la liberté, il ne peut s'agir que de la liberté subjective « captive de la naturalité, du bon-plaisir et de l'arbitraire des autres ». La loi n'est pas une limite : elle livre un contenu de liberté rationnelle, bien qu'elle puisse être *ressentie* comme une limite par la liberté subjective qui est maintenue par la loi dans l'objectivité. Il n'est donc pas question de restreindre la liberté de l'un pour faire droit à la liberté des autres : la liberté rationnelle n'a pas à être contrainte. Le droit a plutôt pour rôle d'amener la liberté vraie à s'exercer, et à se donner une existence-présence. Il n'a pas de soi un caractère oppositionnel ou négatif.

La liberté *objective* qui fonde l'égalité (tous les hommes sont libres et donc égaux en tant que personnes) est une reprise par Hegel des droits de l'homme ou des droits civils. Dans la *Philosophie de l'histoire*, il décrit la liberté objective ou l'objectivité de la liberté, de la manière suivante : la liberté de la propriété et la liberté de la personne (le droit féodal est aboli) ; la liberté de l'industrie et le libre choix du métier ; la liberté d'accès à toutes les fonctions publiques ³². Hegel estime qu'il s'agit là de moments de la liberté réelle qui s'appuient sur la pensée et la conscience qu'a l'homme de son « être spirituel ». Rétrospectivement, il explique l'enthousiasme que provoqua la Révolution française par cette mise en valeur du droit : « La pensée, le concept de droit se fait tout d'un coup valoir et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister... C'était là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque » ³³. Hegel fait sienne la revendication touchant le libre accès aux emplois publics. Dans la *Philosophie du droit*, parlant des ordres ou catégories sociales, et plus spécialement de l'ordre universel ou ordre des fonctionnaires, il affirme : « Chacun reste d'ailleurs libre d'entrer par ses aptitudes dans l'une quelconque (y compris la classe universelle), en s'en rendant capable » ³⁴. Plus loin dans le même ouvrage, il plaide pour qu'on accorde aux Juifs des droits civils, « puisqu'ils sont d'abord des "*hommes*" et que cela n'est pas une vaine qualité » ³⁵. Sans aucune hésitation il accepte les droits de l'homme et il fait sien l'héritage de la Révolution française.

Les révolutionnaires français ont eu raison d'abolir le servage et de reconnaître des droits civils aux étrangers, aux comédiens et aux Juifs. Ils ont eu raison d'enlever à la noblesse le monopole des grands emplois : l'accès à tous les emplois doit être libre. La suppression du régime féodal (des droits honorifiques et personnels, des privilèges et des redevances), selon lui, s'imposait. Il reconnaît aussi que les hommes sont égaux

32. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 340 I, a.

33. *Ibidem*.

34. *Principes de la philosophie du droit*, § 308, Rem.

35. *Ibidem*, § 270, Rem., note 1.

en tant que personnes et que l'impératif du droit est désormais : « Sois une personne et respecte les autres comme personnes ». Le droit romain est dépassé, puisque maintenant, tous les hommes sont des personnes, et non seulement quelques-uns d'entre eux. Voilà incontestablement l'apport positif de la Révolution française.

C'est au plan de la personnalité, c'est-à-dire de la liberté de la personne mise enfin à l'abri de toute oppression (l'esclavage est aboli) et de la propriété — dont l'accès est maintenant universel — que l'État reconnaît et rend effective l'égalité civile des citoyens. Toutefois, dans la mesure où les lois assurent à chacun plus de liberté, l'État moderne conduit à un degré de plus en plus élevé d'inégalité. Faut-il en conclure que l'égalité civique ne serait qu'une illusion ? Hegel ne s'oppose-t-il pas à la démocratie directe, au mandat impératif et même au suffrage universel ? Pour Hegel, l'égalité civique est d'une autre nature. C'est moins la participation commune à la vie politique qui la constitue que le rapport d'identité, pour chaque citoyen, entre les droits et les devoirs. Pour bien voir cette question, il faut dépasser les implications de la théorie contractuelle qui distribue entre les contractants les droits et les devoirs : ce qui est droit pour l'un est devoir pour l'autre, et réciproquement. Mais il n'en va pas ainsi dans la vie politique. Les droits et les devoirs vont ensemble. Certes, de prime abord, on pourrait croire qu'il existe aussi dans cet ordre entre les droits et les devoirs une différence. Les devoirs du citoyen lui sont retournés en droits, mais les droits et les devoirs se présentent sous des figures multiples. Hegel fait remarquer que la diversité apparente ou phénoménale n'exclut pas l'identité de *valeur* : ce qui est devoir pour chacun est droit pour chacun. Les impôts et le service militaire sont des devoirs pour les citoyens, mais aussi « leurs droits à la protection de leur propriété privée et de la vie substantielle et universelle dans laquelle ils ont leur racine ». Hegel reprend à son compte l'adage d'inspiration hobbesienne : celui qui n'a pas de droits n'a pas de devoirs, et réciproquement :

Tous les buts de la société et de l'État sont les buts propres des personnes-privées ; mais la voie de la médiation par laquelle leurs devoirs trouvent leur contrepartie comme exercice et jouissance de droits, fait ressortir le phénomène de la diversité dont la *valeur* reçoit dans cet échange des structures variées, encore qu'auprès d'elle-même elle soit la même.³⁶

Chaque citoyen peut avec raison considérer l'intérêt général comme « sa chose propre », puisque ses droits sont assurés et rendus effectifs par l'intérêt général. Le bien commun fonde une égalité civique plus authentique que l'égalité douteuse habituellement associée à la démocratie directe, au mandat impératif ou au suffrage universel.

36. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 486, Rem., Gandillac, p. 430. Dans le *Léviathan*, Hobbes distingue l'esclave (Slave) du serviteur (Servant). L'esclave, parce qu'il est maintenu en prison ou dans les fers, n'est lié « par aucune espèce d'obligation » (c. XX, p. 212, édition Sirey). Comme Hobbes, Hegel distingue l'esclave du serviteur. Lorsqu'il rapporte l'adage « celui qui n'a pas de droits n'a pas de devoirs », il donne l'exemple de l'esclave (Sklave) : *Philosophie du droit* § 155, Addition et § 261, Rem. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel emploie l'expression *serviteur* (Knecht) : cf. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance*, Maîtrise et servitude dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, Paris, Aubier, pp. 74-75.

Hegel ne néglige pas la liberté politique, mais dans la présentation qu'il en fait, il s'écarte de la « politique des droits de l'homme ». Selon cette politique, chaque citoyen a le droit de contribuer de sa volonté « à ce qui doit être loi pour lui ». On voit les inconvénients qui résultent d'un tel présupposé. Un grand pays ne peut s'accommoder de la démocratie directe. Tel est l'avis commun. Reste la démocratie représentative qu'il faut examiner de près. Si l'on confie la responsabilité des affaires publiques à un petit nombre de citoyens, ce petit nombre, prétendument représentatif, l'emportera sur le grand nombre. Par ailleurs, la domination du grand nombre sur le petit nombre est d'entrée de jeu inacceptable. Ainsi le système représentatif fondé sur le principe individualiste conduit à des difficultés insolubles. L'élément démocratique doit donc être introduit dans l'État de manière rationnelle, c'est-à-dire concrète, et en dépassant les simples abstractions. Affirmer que les individus isolés doivent participer aux délibérations et aux décisions publiques du fait qu'ils sont membres de l'État est un énoncé superficiel. Que signifie *être membre de l'État* ? L'État est concret : il est divisé en plusieurs sphères d'activité. Être membre de l'État, c'est appartenir à un ordre ou à une catégorie sociale. Le citoyen n'est pas citoyen en général, il a des intérêts et des activités déterminés à partir desquels ils en vient à se préoccuper du bien public. La représentation doit donc avoir comme base organique les diverses composantes sociales (les municipalités, les corporations, le commerce, les fabriques, etc.) et non l'individu *abstrait*, « sans vocation réelle et vivante pour l'universel ». La thèse individualiste implique aussi que tous les citoyens sont aptes à prendre en main l'intérêt général, ce qui est une opinion purement abstraite. Il reste vrai toutefois que le simple citoyen a le droit strict de s'exprimer et de donner son avis sur les questions politiques. Hegel met en évidence le rôle souvent positif de l'opinion publique et de la presse. Il fait de la publication des débats des Assemblées un droit de la conscience subjective. S'il refuse le point de vue démocratique informe : un homme, une voix, c'est qu'il favorise la concertation plutôt que la confrontation. Selon le mot d'un historien, l'État est pour Hegel une « totalité agissante » et une « unité créatrice »³⁷. La constitution est la *justice* existante : elle doit donner aux grandes causes et aux intérêts spécifiques des divers groupes sociaux, non aux individus comme tels, la possibilité de se faire entendre. Pour le député, représenter ne signifie pas être élu par des individus pris isolément ou par la multitude, mais rendre effectivement présents, par sa préparation et son expérience, les intérêts de l'une ou l'autre des sphères essentielles de la société, qui ont tous un droit *égal* à être représentés. Hegel a de plus le sentiment que le suffrage universel dévalorise en pratique l'individu en lui révélant « la médiocrité réelle de son influence et de sa volonté souveraine liée au droit de vote »³⁸.

La fraternité

On ne trouve pas l'expression *fraternité* dans les considérations de Hegel sur la Révolution française. Historiquement, la fraternité a été évoquée en France dès le début de la Révolution, plus précisément en juin et en juillet 1790. Elle est synonyme

37. Joseph JUSZEK, *Hegel et la liberté*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1980, p. 234.

38. *À propos du « Reformbill » anglais*, in *Écrits politiques*, p. 383.

de rapprochement et de solidarité. On connaît le mot souvent cité : Fraternité, ou la Mort. On aurait tort cependant de donner à ce concept un contenu simplement révolutionnaire³⁹. En proclamant la fraternité, la Révolution française n'a fait que traduire d'une manière éclatante une exigence liée à la nouvelle société économique dont elle était l'expression. L'unité souhaitée a incontestablement une signification sociale. Brisant les liens qui unissaient autrefois les familles, la nouvelle société économique ne connaît plus que des personnes autonomes et indépendantes. Selon une remarque très juste de Hegel, elle se substitue « à la nature inorganique extérieure et au sol paternel, dans lequel l'individu avait sa subsistance, son propre sol »^{39bis}. L'individu devient le fils de la société civile-bourgeoise. Celle-ci constitue maintenant sa famille, une famille non plus substantielle et allant de soi, mais une famille issue de la réflexion. Il se crée entre la société civile et ses membres des rapports mutuels. Ceux-ci ont des droits à faire valoir, la société a aussi les siens : elle peut rendre l'éducation obligatoire, inciter au travail, réglementer la vie économique, etc. Elle se comporte alors comme une famille universelle⁴⁰. La richesse collective remplace le patrimoine paternel. La société économique engendre au-dedans d'elle-même une puissance publique qui exerce sur les particuliers un pouvoir fait de sollicitude et de prévoyance. L'État apparaît sous la forme de la *Police*⁴¹. Les diverses activités, professions ou métiers, se constituent en corporations ayant pour but d'assurer à leurs membres une formation professionnelle adéquate et une protection efficace contre les diverses contingences. Les corporations font aussi office de « seconde famille »⁴². Dans la corporation l'individu trouve déjà « une vie éthique consciente et pensée ». Hegel n'opère pas un retour à la corporation médiévale fermée sur elle-même. La corporation hégélienne est une innovation : elle possède une structure juridique et garantit à ses membres des droits véritables, non de simples privilèges. Hegel nomme la puissance publique responsable de la législation et de l'administration *État externe, État du besoin et de l'entendement*⁴³. La fraternité que théorise ici Hegel est d'ordre social, non d'ordre subjectif, et pas encore à proprement parler d'ordre politique, puisque seuls les intérêts des particuliers sont en cause.

Dans son ouvrage intitulé *Théorie de la justice*⁴⁴, John Rawls propose de faire correspondre la fraternité au « principe de différence ». D'après ce principe, certaines inégalités doivent être considérées comme justes parce qu'elles contribuent « au bien-être des moins favorisés ». Rawls trouve une illustration convaincante de ce principe dans la *Philosophie du droit* de Hegel. Il renvoie au § 306, qui se lit comme suit :

39. C'est le Club des Cordeliers qui lança, en juin 1793, la formule « Liberté, Égalité, Fraternité ». Cf. Ernst BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, Paris, Payot, 1976, p. 72. Sur l'affinité entre la Terreur et la fraternité, cf. Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, p. 478 et sq.

39bis. *Principes de la philosophie du droit*, § 238.

40. *Ibidem*, § 239.

41. Au sens que le XVIII^e siècle donnait à ce mot, c'est-à-dire les diverses administrations publiques responsables du bien-être des individus : la sécurité, la santé, l'éducation, le commerce avec l'étranger, etc.

42. *Principes de la philosophie du droit*, § 252.

43. *Ibidem*, § 183.

44. John RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 339.

Cet ordre (celui des agriculteurs) est spécialement désigné pour occuper une position politique et avoir une importance politique, du fait même que ses biens sont indépendants des biens de l'État, qu'ils ne sont pas non plus soumis aux aléas de l'industrie, de la recherche du profit et des revers de fortune. Il est également indépendant de la faveur du pouvoir gouvernemental et de la faveur populaire.

Ainsi l'agriculture, qui a pour base la famille et la propriété, préparerait ceux qui s'y adonnent à se préoccuper du bien public et à exercer le pouvoir politique. Le droit d'aînesse a précisément pour but d'assurer le maintien d'une « classe » de propriétaires terriens. Seul le bien qui en résulte pour les plus défavorisés peut justifier un tel avantage. Tel est l'avis de John Rawls :

Le principe de différence, toutefois, semble bien correspondre à une signification naturelle de la fraternité : à savoir, à l'idée qu'il faut refuser des avantages plus grands s'ils ne profitent pas aussi à d'autres moins fortunés⁴⁵.

Hegel n'hésite pas à mentionner « les durs sacrifices » que consentent les familles terriennes « pour des fins politiques », des fins d'intérêt universel. L'égalitarisme supprimerait la collaboration politique selon le principe de différence et instaurerait un climat de méfiance ou de repli sur soi.

CONCLUSION

Hegel ne se propose pas d'instituer un nouvel ordre politique à partir des droits de l'homme, ni de réduire aux droits de l'homme les droits du citoyen. Il distingue les *hommes d'État* et les *hommes à principe*. Alors que ceux-ci s'en tiennent à des principes universels qu'ils prétendent autosuffisants, ceux-là possèdent « la connaissance, l'expérience et l'habitude des affaires nécessaires pour l'introduction et l'application des principes rationnels dans la vie concrète »⁴⁶. Les principes abstraits peuvent certes servir de guides et de balises, mais on ne peut les incorporer à une constitution sans les remanier et les préciser. Dans son *Analyse des Actes des états de Wurtemberg en 1815 et 1816*, Hegel exprime l'opinion qu'il faut considérer le projet de Charte constitutionnelle de Wurtemberg au même titre que les *Droits de l'homme et du citoyen*, c'est-à-dire comme des « régulateurs permanents » (*die bleibenden Regulatoren*) d'une révision ou d'un élargissement de la législation existante :

Mais justement à cause de cette universalité, ils (les principes sous la forme de simples propositions) ne constituent que l'*abrégé* d'un projet de législation, comme les dix commandements mosaïques ou les célèbres *Droits de l'homme et du citoyen* des temps modernes. Pour une législation constituée, pour un gouvernement et une administration déjà existants, ils ne sont que les régulateurs stables sur lesquels doivent s'appuyer toute révision aussi bien que tout élargissement de la législation déjà existante...⁴⁷

45. *Ibidem*, p. 136.

46. À propos du « Reformbill » anglais, in *Écrits politiques*, p. 390.

47. *Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816* in *Écrits politiques*, pp. 240-241.

Hegel résiste à la tentation facile de tout reconstruire et de tout transformer. Il faut certes s'efforcer de saisir le droit comme *pensée*. Les membres de la société civile-bourgeoise sont comme forcés de s'élever du particulier à l'universel. Tout sujet engagé dans des rapports économiques, c'est-à-dire tout homme, se voit dorénavant conférer un statut universel : il est une personne. Dans la sphère économique, sphère du relatif et de l'interdépendance, le particulier se perçoit, lui et les autres, à travers la notion universelle de la personne, « notion dans laquelle tous les hommes sont identiques ». Ce progrès est l'œuvre de la culture abstraite et suppose la valeur de la pensée :

L'homme vaut (comme personne) parce qu'il est un homme et non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc.⁴⁸

Dans le passage que nous venons de citer, Hegel célèbre les droits de l'homme sans les mentionner nommément. L'homme, selon son concept, est un être libre. Les droits de l'homme sont un point de départ, mais seulement un point de départ. La pensée abstraite et formelle doit être dépassée. C'est pourquoi au même endroit Hegel rejette la politique abstraite des droits de l'homme, et le cosmopolitisme :

Cette conscience, par laquelle la pensée vaut, est d'une importance infinie. Elle ne devient insuffisante que si elle se fixe sous la forme du cosmopolitisme pour s'opposer à la vie concrète de l'État.

L'État moderne a besoin des droits de l'homme. Il suppose en effet le droit abstrait « qui isole l'individu et le laisse agir en tant que tel, de sorte que celui-ci vaut essentiellement en tant que personne »⁴⁹. Le bien commun n'en est que plus consistant et plus désirable. Mais les droits de l'homme ont aussi besoin de l'État. Les droits individuels sont des principes d'isolement : ils se présentent d'ailleurs comme séparés, opposés l'un à l'autre et sans efficacité pratique. L'État a pour mission de les articuler et d'assurer leur effectuation. Tel est l'enseignement de Hegel dans ses *Leçons* sur Aristote :

Mais la liberté civile (nous n'avons pas deux mots pour *bourgeois* et *citoyen*) est un moment nécessaire que les anciens États ne connaissaient pas : autrement dit, ils ne connaissaient pas cette parfaite indépendance des points, et par là même une plus grande indépendance du tout, — la vie organique supérieure. Lorsque l'État eut accueilli ce principe en son sein, une liberté supérieure put voir le jour⁴⁹.

L'État est le fondement de cette sphère du relatif, la société civile-bourgeoise, où se manifestent les droits de l'homme. Il garantit leur effectuation et, en les intégrant au monde éthique véritable, il les arrache à leur vacuité. Voici comment Hegel décrit « l'ouvrage » de l'État :

Son *ouvrage* absolument parlant consiste dans une relation avec l'extrême de la singularité, en tant que cette dernière est l'ensemble des individus, cela de deux façons : *d'une part* en les conservant comme personnes, en transformant ainsi le *droit* en effectivité nécessaire, et ensuite en favorisant leur *bonheur*, dont chacun

48. *Principes de la philosophie du droit*, § 209, Rem.

49. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tome 3, *La philosophie grecque*, p. 593.

dès l'abord prend soin pour lui-même, mais qui a, purement et simplement, un aspect universel, en protégeant la famille et en dirigeant la société civile, — *d'autre part* en ramenant dans la vie de la substance universelle le droit et le bonheur, ainsi que toute la disposition d'esprit et toute l'activité du singulier...⁵⁰

L'État a pour mission de ramener le droit et le bonheur dans la totalité éthique. La liberté subjective ou civile serait « vide » si elle ne trouvait à s'accomplir dans la liberté véritable qui est celle du citoyen. Il faut donc passer de l'universel abstrait à l'universel concret, des généralités commodes, vraiment trop commodes, aux applications rationnelles. L'universel abstrait est « protestant » et « révolutionnaire », puisqu'il ne respecte pas le devenir de la vie éthique concrète. Celle-ci est unité et conciliation. Si on absolutise le pouvoir législatif et le pouvoir gouvernemental, le fonctionnement harmonieux de ces deux pouvoirs devient impossible. Ce fut, comme on le sait, la raison du caractère éphémère de la Constitution française de 1791. Ainsi en va-t-il des droits « de l'humanité » qu'il ne faut pas présenter sous un dehors tranchant, ce qui équivaldrait au rejet de toute vie politique. Dans cette perspective, les catégories constitutionnelles de l'égalité et de la liberté ont plutôt un rôle de régulation et d'équilibre. Elles s'imposent lorsqu'il s'agit de rajeunir ou de compléter le droit. Mais en aucun sens l'État n'est le simple prolongement des droits de l'homme. Résistant à l'attrait d'un formalisme simplificateur qu'il juge néfaste, Hegel nous invite à donner à ces catégories générales, et, par conséquent déficientes, un contenu réel et vrai.

50. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 537.