

# Hegel et la construction de l'État Contribution à sa destruction

Pierre Gravel

Volume 9, Number 1, avril 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203184ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203184ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Gravel, P. (1982). Hegel et la construction de l'État : contribution à sa destruction. *Philosophiques*, 9(1), 95–117. <https://doi.org/10.7202/203184ar>

Article abstract

The main topic of this paper is to show that the hegelian theory of the State, as exposed in the Philosophy of Right, and more precisely in the third part of this work, is entirely governed by the aristotelician theory of the Metaphor. The State is necessarily built when I have accomplished a double travel: a) from the "species" to the "genus", from the individual to the State and b) from the genus — the body of the State, or the State as such a body — to the "species", the empirical and biological reality of one person: the Prince.

## HEGEL ET LA CONSTRUCTION DE L'ÉTAT

### Contribution à sa destruction

par Pierre Gravel

RÉSUMÉ. Le but de cet article est de montrer que la théorie hégélienne de l'État, telle que celle-ci est exposée dans la *Philosophie du Droit*, et plus particulièrement dans la troisième partie de cet ouvrage, est entièrement gouvernée par la théorie aristotélicienne de la métaphore. Pour constituer l'État selon la nécessité du concept, je dois donc « passer » de l'espèce au genre, de l'individu à l'État, pour terminer par une « déduction » politiquement inquiétante : du genre à l'espèce, du corps de l'État au « je veux » biologique et empirique d'une seule personne : le Prince.

ABSTRACT. The main topic of this paper is to show that the hegelian theory of the State, as exposed in the *Philosophy of Right*, and more precisely in the third part of this work, is entirely governed by the aristotelician theory of the Metaphor. The State is necessarily built when I have accomplished a double travel : a) from the « species » to the « genus », from the individual to the State and b) from the genus — the body of the State, or the State as such a body — to the « species », the empirical and biological reality of one person : the Prince.

*Pour saluer Claude Lefort*

L'État n'est pas une œuvre d'art

La valeur réelle du courage en tant que disposition d'esprit réside dans le but final, vrai et absolu, dans la souveraineté de l'État. La réalité de ce but final, comme œuvre du courage, a pour médiation le sacrifice de la réalité personnelle (. . .) Ce principe a contribué à la découverte de l'arme à feu et ce n'est pas un hasard si l'invention de cette arme a changé l'aspect

purement personnel du courage en un aspect plus abstrait (. . .) L'arme à feu est la découverte de la mort générale, indifférente, impersonnelle, et ce qui pousse à donner la mort, c'est l'honneur national, non le désir de porter atteinte à un individu.

Autrement dit, l'individu est genre, mais il n'a sa réalité immanente universelle qu'en tant que genre prochain.

G.W.F. Hegel

La définition de l'État que nous trouvons au terme de la *Philosophie du Droit*, définition qui est d'ailleurs développée comme le terme de cette philosophie<sup>1</sup>, est la suivante :

L'État est la réalité effective de l'Idée éthique — l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en lui (l'État) qui est son essence, son but et le produit de son activité<sup>2</sup>.

Cette définition de l'État nous est uniquement donnée dans des termes qui peuvent servir à définir quelque chose comme une conscience de soi, l'État étant, au sens fort, cette conscience de soi. Et comme il s'agit là de ce qui aurait pu

---

\* Une première version de ce texte a été présentée devant les membres d'un groupe de recherches sur les discours politiques et modèles de rationalité qui groupe des collègues professeurs et étudiants du Département de philosophie et du programme de littérature comparée de l'Université de Montréal. Qu'ils soient remerciés de ce « théâtre » qu'ainsi nous formons tous les uns pour les autres et de la critique conséquente qui s'y joue.

1. Cette remarque est importante, elle signifie que si le développement de l'Idée de l'État se présente comme le *résultat* de tout ce qui a précédé, ce résultat doit pouvoir lui-même être développé de manière à pouvoir agir comme *fondement*, et donc, comme ce qui est véritablement premier. Cf. sur cette question, la remarque de Hegel au paragraphe 256.
2. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, ou *Droit Naturel et Science de l'État en Abrégé*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, 352 pages, par. 257, p. 258. Nous renverrons toujours à cette édition, « oubliant » donc la traduction de A. Kaan, parue chez Gallimard en 1940, précédée pourtant d'une importante notice de J. Hyppolite. Pour faciliter les renvois, nous citerons toujours, toujours, non pas la page de l'édition Derathé, mais bien le paragraphe, en distinguant, lorsque ce sera le cas, entre le paragraphe lui-même, la remarque qu'y ajoute parfois Hegel et ce qui relève de ce qu'il est convenu d'appeler les additions. Et de celles-ci, nous ne retiendrons que celles de Édouard Gans. Rappelons que ce fut à travers les cours de Gans que Marx fut introduit à la *Philosophie du Droit* de Hegel. Pour la discussion de la fidélité ou de l'authenticité des additions relevées par Gans à l'occasion des cours de Hegel, nous ne pouvons que renvoyer à l'excellente présentation de Jean-Pierre Lefebvre de son édition de textes de Hegel publiée sous le titre de la *Société Civile Bourgeoise*. Paris, Maspero, 1975, 140 p.

désigner l'individu, la définition est immédiatement suivie d'un corollaire dans lequel l'État, très précisément comme « réalité effective de l'Idée éthique », se voit envisagé dans le rapport qu'il entretient avec la notion d'individu, ou, avec celle d'une conscience de soi particulière :

En tant que réalité effective de la volonté substantielle, réalité qu'il possède dans la conscience de soi particulière élevée à son universalité, l'État est le rationnel en soi et pour soi. Cette unité substantielle est but en soi, absolu et immobile, dans lequel la liberté atteint son droit le plus élevé, de même que ce but final possède le droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membres de l'État<sup>3</sup>.

Cette définition et son corollaire nous mettent donc immédiatement en présence de ce qu'au sens aristotélien il faut appeler une métaphore : soit l'application ou le transport à une chose d'un nom qui peut servir à en désigner une autre<sup>4</sup>, transport qui peut être effectué selon quatre modes principaux : du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, enfin, selon un rapport d'analogie. Indiquons par provision une limitation formelle qui est essentielle à cette définition de la métaphore : ayant le genre et l'espèce, Aristote ne dégage que trois types de transport, alors que quatre seraient formellement possibles : s'il est en effet métaphoriquement légitime, si la légitimité de la métaphore peut faire passer du genre à l'espèce, de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce, *rien n'est prévu pour appliquer à un genre ce qui peut convenir à un autre genre*. La raison fondamentale de cette limitation est la suivante : serait alors perdu l'élément même de la *ressemblance*, c'est-à-dire : ce qui assure la légitimité de la comparaison<sup>5</sup>. Dans les trois cas prévus par Aristote, en effet,

3. Hegel, *ibid.*, par. 258.

4. Aristote, *Poétique*, 1457 b.

5. Sur cette importante question, sur l'impossibilité, et même sur l'interdiction aristotélienne, de pouvoir passer d'un genre à un autre, les textes principaux où cette interdiction est exposée sont : *Méta*, 28, 1024 b 15 ; 1, 4, 1055 a 6 et 1057 a, 26-28 ; *M.*, 9, 1085 a, 6-19 ; *Anal. Prior.* 1-30, 46 a 17 ; *Anal. Post.* 1-7 ; *Top.* VIII, 12, 162 b 7 ; *De Coelo*, 1-1, 268 a, 30 b 3. Il s'agit là d'une thèse fondamentale chez Aristote par laquelle se voit réaffirmée la position célèbre sur la multiplicité des sens de l'être et donc l'affirmation de leur irréductibilité. On sait également que c'est contre une telle position, que la philosophie moderne va se lever en proposant le projet de « *mathesis universalis* ». Ce « passage » d'un genre à un autre sera possible, par exemple, dans le cas de la géométrie analytique.

je demeure dans le genre, le transport ou l'application est fonction de la stabilité du genre. Le transport par analogie qui peut sembler excéder cette limitation lui demeure pourtant tout à fait extérieur, car dans ce dernier type de transport, je ne transporte rien qui appartienne en propre aux termes de la comparaison, je n'en transporte que l'élément formel ; en d'autres termes, c'est la relation elle-même qui identiquement se transporte dans l'indifférence complète des termes considérés.

\* \* \*

## I

Première constatation : pour Hegel, et des analogies certaines s'imposent ici avec la théorie platonicienne de la construction de l'État<sup>6</sup>, *l'État est une métaphore du second type*. Pour définir l'État, je « passe » par un processus réglé, cette régulation du processus étant le caractère systématique de la théorie<sup>7</sup>, de l'espèce au genre : est appliqué à l'État comme pour le définir ce qui aurait pu désigner l'individu. L'État est structuré *comme* ce que l'individu aurait pu ou dû être. L'État est quelque chose comme un soi relevé. Dans les termes de Hegel, l'État n'est défini que par les notions qui peuvent désigner quelque chose comme une conscience, ou plutôt un être conscient (Bewusstsein) articulé et fondé sur la fonction ou l'opération de la réflexivité — *selbst-Bewusstsein* ou *Bewusstsein von sich*. La définition de l'État, entendant par là la construction de cette définition, construction qui dans sa détermination est conforme au programme qu'annonçait le paragraphe 33<sup>8</sup>, est donc celle d'une métaphore, dans le langage de la métaphysique spéculative, ce qui constitue l'État est un passage. C'est à la nature de ce passage, à la construction de cette métaphore que nous nous intéresserons, et nous nous y intéresserons dans le comment de sa manifestation et dans l'unique but d'en proposer quelque chose comme une description.

6. Que nous avons tenté de développer dans un texte intitulé *Sparadrap in Philosophie et Littérature*. Bellarmin, Montréal, Paris, Tournai 1979, p. 15-52.

7. Hegel, *Phénoménologie*, cf. particulièrement tout le chapitre d'introduction sous le titre *La Science de l'Expérience de la Conscience*.

8. Hegel, *Philosophie du Droit*, t.c., toute la page 92.

Dans le rapport possible à la notion d'individu, la question que nous adresserons au texte de Hegel peut donc prendre trois formes : comment se fait-il, tout d'abord, que l'État soit (de) ce que l'individu ne peut être — s'il est bien vrai que quelque chose comme une « conscience de soi » lui appartienne ? Comment se fait-il, ensuite, que l'État soit (de) ce que l'individu lui-même doit transporter, ou doit prendre sur lui de transporter, s'il est bien vrai que l'État doive la médiation de son existence à « la conscience de soi de l'individu<sup>9</sup> » ? Enfin, et de manière encore plus formelle, dans l'oubli de toute prédétermination par la visée d'un contenu, ou dans un écart stratégique quant à toute fixation sur un contenu<sup>10</sup>, nous demanderons purement et simplement comment se distribue un certain type de transport, car il se pourrait bien que sans référence privilégiée, nous n'assistions, dans la *Philosophie du Droit*, qu'à un auto-transport, au transport de quelque chose comme un soi qui ne serait pourtant lui-même, et de manière, il faut l'avouer, assez curieuse, qu'un tel transport, — nous ne serions alors pas très loin, quoique dans un sens assez différent, de ce que L. Althusser désignait sous le nom de « procès sans sujet »<sup>11</sup>. Notre question viserait donc à *qualifier* cet étrange passage de l'individualité complètement résorbée à l'intérieur de ce qui est l'élément même de sa résorption<sup>12</sup>. Il s'agit d'une question qui est tout à la fois théorique et descriptive, puisque si nous nous proposons de décrire le mouvement de cette métaphore, il n'en reste pas moins que pour Hegel, la nécessité de ce passage *est*, représente et accomplit la nécessité du concept. L'enjeu de cette lecture et manifester l'étrangeté inquiétante de ce qui entend se présenter sous le jour de la transparence même. L'État n'est pas évident, on peut tenter d'en manifester l'opacité, en mettant au jour quelques-uns des mécanismes qui entendent nous en imposer la nécessité.

9. *Ibid.*, par. 257.

10. Nous verrons l'importance de cette remarque plus bas, à propos du traitement, en particulier, du rapport de Hegel à la question de la religion.

11. Althusser, *Sur le Rapport de Marx à Hegel*, in *Hegel et la Pensée Moderne*. Ouvrage collectif, PUF 1970, p. 106.

12. Dans les termes de L. Althusser, cette formulation revient à la caractérisation de la Logique : « La science de l'Idée, c'est-à-dire l'exposition de son concept, le concept du procès d'aliénation sans sujet, autrement dit le concept du procès d'auto-aliénation qui n'est rien d'autre, considéré dans sa totalité, que l'Idée » (*Ibid.*, p. 108).

Or, ces mécanismes, on ne l'a pas encore, à notre avis, assez remarqué, consistent chez Hegel dans une application stricte de l'ensemble de la théorie aristotélicienne de la métaphore, c'est-à-dire dans une application stricte de la théorie aristotélicienne de l'application légitime, dont nous venons de voir une illustration. Les trois autres modes de transport sont également présumés et utilisés, qui plus est : ils constituent l'ossature théorique nécessaire à l'élévation de ce monstre le plus froid de tous les monstres froids (Nietzsche) : l'État.

Un seul rapport toutefois ne sera pas ici considéré et c'est le rapport, interne au genre, d'espèce à espèce. À cette limitation de notre étude, une raison fondamentale : ce rapport est particulièrement mis en relief dans les deux premières sections de la *Pb. D* qui portent respectivement sur la moralité abstraite et la société civile bourgeoise ; plus fondamentalement, c'est pour répondre au risque d'illimitation et d'insatisfaction théorique que représentent ces passages que la troisième section, la seule que nous interrogeons, est construite, et elle est construite par l'utilisation principale de deux types de métaphore, ceux qui permettent de passer de l'espèce au genre, et, par retour, du genre à l'espèce. Nous verrons enfin en cours de route que sera reprise la discussion sur la possibilité de pouvoir passer d'un genre à un autre genre, puisque la pure possibilité de ce passage est l'un des enjeux essentiels de la modernité.

## II

Cette définition de l'État comme volonté consciente de soi, ou comme volonté qui est fonction de quelque chose comme une conscience de soi, qui est et agit conformément à ce qu'elle sait et comme elle le sait, etc., est immédiatement suivie d'une longue remarque, l'une des plus longues et des plus célèbres de cette troisième section<sup>13</sup>, qui, en posant le principe, essentiel à la doctrine, de la distinction de la société civile bourgeoise et de l'État<sup>14</sup>, a de fait pour but de séparer complètement l'État de tout ce qui pourrait relever de quelque

13. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*. t.c., pp. 258 sq.

14. Pour la notion de Société civile bourgeoise, cf. la traduction de Lefebvre déjà citée.

chose comme une conscience de soi particulière, ou, de tout ce qui pourrait rappeler à l'individu que c'est en lui, c'est-à-dire par la médiation de son existence à lui comme individu que l'État doit son existence. Sur le plan du travail de la métaphore, de sa construction, il s'agit là d'un mouvement assez extraordinaire pour le souligner : l'État qui est structuré comme ce que l'individu aurait pu être, ce qu'il fut pour la philosophie classique, ne peut rien laisser subsister, chez l'individu, qui rappelle qu'il en est le transport :

Si l'on confond l'État avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se sont unis et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'État. Mais l'État a un tout autre rapport avec l'individu ; étant donné que l'État est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'État<sup>15</sup>.

Les choses sont donc claires : l'État qui ne peut avoir l'individu, la satisfaction de ses besoins, la sûreté de sa propriété, etc., ni pour fondement, ni pour destination, n'a pourtant de sens que si c'est en lui que l'individu trouve la condition de sa *vérité*, de son *existence objective* et de sa *vie éthique*. Tous ces termes sont là, je le souligne, pour rappeler que l'une des tâches de la *Ph. D* par cette construction de l'État idéal est de proposer une véritable moralité moderne, c'est-à-dire : un dépassement de la sphère du privé, ou du devoir, vers quelque chose comme une réalité effective. L'État se présentant comme la possibilité de cette *traduction*.

S'il en est ainsi, si l'individu ne peut être au triple sens de la vérité, de l'existence objective et de la vie éthique que dans, par et à travers l'État, cela signifie que le problème est de penser l'*union* de l'individu à l'État, union qui est également celle des individus entre eux par l'État<sup>16</sup>. Un concept — qui est la notion-clef de tout l'ouvrage — se présente alors, et c'est celui de *volonté générale* : si l'État est (doit être) la forme substantielle de la volonté, celle-ci ne peut être que générale.

15. Hegel, *Ibid.*, par. 258, rem.

16. Ce double sens de l'union est essentiel au développement.



Hegel rendra hommage à Rousseau, mais en lui reprochant tout aussitôt de n'avoir conçu la volonté que « *sous la forme déterminée de la volonté individuelle*<sup>17</sup> ».

À nouveau, je crois qu'il faut ici souligner : le contrat rousseauiste, le moment de la fusion ou de l'union des individualités qui est constitutive de l'État, a donc pour fondement ce que Hegel critique dans la confusion de la société civile bourgeoise et de l'État : « le libre arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et implicite. Ce qui, par voie de conséquence logique, a pour résultat de détruire le divin existant en soi et pour soi, son autorité et sa majesté absolues<sup>18</sup> ».

L'État, donc, qui ne peut être défini que dans les termes qui peuvent servir à désigner l'individu pleinement réalisé, ne peut absolument rien laisser subsister, chez l'individu, de ce qui sert, comme État, à le désigner en propre. En termes plus succincts : l'État est la propriété générale, mais séparée de l'individu.

Tel est le principe de cette longue remarque sur la séparation de l'État et de la Société civile bourgeoise. Si la possibilité était laissée que ce qui sert à désigner l'État soit appliqué à l'individu, cela aurait, pour Hegel, un double effet annihilant : détruire, tout d'abord, « le divin existant en soi et pour soi » qu'est l'Idée de l'État ; engendrer, ensuite, « ces abstractions qui nous ont offert le spectacle le plus prestigieux qu'il nous ait jamais été donné de contempler depuis que l'humanité existe : la tentative de recommencer entièrement la construction 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<sup>19</sup> ». Ce spectacle fut bien évidemment celui de la Révolution française, il faut ici souligner que dans sa présentation même il correspond trait pour trait à l'application stricte du motif essentiel du commencement cartésien que, sur le double plan théorique et pratique, Hegel ne cesse pourtant de louer<sup>20</sup>.

17. Hegel, *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. Rappelons ce passage célèbre des *Leçons sur la Philosophie de L'Histoire*. Après avoir parlé de Bacon et de Böhme, Hegel écrit : « À proprement parler, c'est maintenant seulement

## III

Pouvoir penser l'État comme divin, penser ce Dieu réel, séparé de toute transcendance et de toute contingence, présent, contracté sur soi et totalement exprimé<sup>21</sup>, cela implique, pour Hegel, qu'il faille revenir sur le problème de la séparation de l'État et de la religion. Et le problème qui est alors posé, outre celui de la réalisation effective de la métaphore stylistique — « il faut donc vénérer l'État comme un être divin-terrestre<sup>22</sup> » —, met en jeu, dans sa particularité même, la conception générale de l'État, la possibilité de l'État comme puissance générique totale<sup>23</sup>. À un double titre au moins, la religion est le même que l'État. L'État est structuré comme ce que la religion réclame et postule pour elle-même. Sur le plan de la construction technique de la métaphore, ce qui est en jeu par cette distinction de la religion et de l'État, c'est donc le *passage d'un genre à un autre*. Car comme l'État, la religion est union substantielle des individus dans la figure d'un seul corps, ensuite, et c'est pour Hegel l'aspect le plus important, elle n'a que l'Absolu, ou l'inconditionné pour seul fondement :

La religion a la vérité absolue pour contenu, et par suite, la forme la plus élevée de la disposition d'esprit lui appartient. En tant qu'intuition, sentiment, connaissance sous forme de représentation, ayant pour objet Dieu comme principe et cause infinie d'où tout dépend, la religion renferme l'exigence que tout soit également envisagé sous ce rapport et tire d'elle sa confirmation, sa justification, sa certitude. L'État et ses lois, comme les devoirs, obtiennent dans ce rapport (à Dieu) la garantie la plus haute et l'obligation la plus haute pour la conscience<sup>24</sup>.

---

que nous en arrivons à la philosophie du monde moderne ; nous la ferons commencer par Descartes. Avec lui, nous entrons vraiment en une philosophie autonome, qui sait qu'elle vient de son propre chef de la raison et que la conscience de soi est un moment essentiel du vrai. Ici nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, comme le navigateur après une longue randonnée sur une mer tumultueuse, crier : terre . . . En cette nouvelle période, c'est la pensée qui est le principe, c'est-à-dire la pensée qui prend son départ à partir d'elle-même ».

21. Le jeu de ces métaphores christo-théologiques prendra toute son importance plus bas.
22. Hegel, *Ibid.*, *add.* au par. 272.
23. C'est là, on le sait, ce qui, pour Adorno, par exemple, représente l'aspect proprement révolutionnaire de la pensée de Hegel, cf. Adorno, *Trois Études sur Hegel*. Paris, Payot, 1980, p. 72 : « L'idéalisme représentait dans le domaine théorique l'idée que la sommation des savoirs particuliers ne constitue aucun tout . . . »
24. Hegel, *Ibid.*, *rem.* au par. 270.

La remarque de Hegel est donc plus forte que ce que nous en disions : non seulement l'État et la religion ont-ils l'Absolu ou l'inconditionné pour seul fondement — il ne s'agirait alors que de distinguer de manière purement externe les sphères —, la remarque signifie à la lettre que *l'État a l'Absolu de la religion pour fondement*. « L'État lui-même, ajoutera Hegel, avant de nous renvoyer au passage de l'*Encyclopédie* que ce texte commente<sup>25</sup>, les lois et les devoirs sont dans leur réalité quelque chose de déterminé qui passe dans une sphère plus élevée et y trouve son fondement<sup>26</sup> ». Tout ce qui relève de l'État relève donc à son tour d'une unité supérieure dont la religion pourrait être le lieu sinon la forme.

Le problème le plus général que pose la question de ce rapport de la religion et de l'État est donc, qu'ayant tous deux l'Absolu ou l'inconditionné pour seul fondement, la religion puisse devenir la forme la plus radicale ou l'une des figures les plus puissantes d'opposition ou d'altérité à l'égard de l'État. Que l'État soit ou non distingué de la religion, sur un strict plan formel, la *similitude* est la condition de l'*altérité* la plus radicale. Si la religion est en effet la « relation à l'absolu », il en résulte que « dans son centre qui contient tout, toute chose n'est plus qu'une chose accidentelle, une chose passagère<sup>27</sup> », et l'État lui-même, « cet organisme développé en éléments différenciés, en lois et en institutions » pourra très bien être livré « à l'incertitude, à l'insécurité, à la ruine ». Et dans une note à ce paragraphe, pour bien préciser l'importance de ce qui est en jeu, Hegel ajoute qu'il en va de même, lorsqu'elles sont envisagées quant à leur possibilité, de ces autres sphères que sont la connaissance, la science et l'art qui ont toutes, chacune, aussi et de même façon, l'Absolu ou l'inconditionné pour seul fondement. Le rapport de la religion et de l'État devient donc paradigmatique de ces autres rapports — d'où son importance et l'enjeu de la distinction : c'est du sein de son propre fondement et au nom de sa propre exigence que les formes les plus absolues et irréductibles d'opposition peuvent naître. Le

---

25. Hegel, *Encyclopédie*, 3<sup>ème</sup> édition, par. 553 et 554.

26. Hegel, *Pb.D.*, *Ibid.*

27. *Ibid.*

savoir et l'art peuvent réclamer pour eux-mêmes ce que la religion exige et que l'État entend accomplir<sup>28</sup>.

Tout le travail de Hegel, dans la détermination de ce rapport, va donc consister dans le développement, ou la monstration au sens fort (*Darstellung*), du caractère *unilatéral*, c'est-à-dire : particulier et singulier, du rapport de la religion à l'Absolu, unilatéralité qui doit être reconduite à son *aveu* pour que dans cet aveu même il y ait fusion, c'est-à-dire : *reconnaissance* et *confirmation* (les mots sont de Hegel) de l'État, lequel alors pourra effectivement devenir « la volonté divine prise comme Esprit actuellement présent, qui se déploie pour devenir la figure réelle et l'organisation d'un monde<sup>29</sup> ».

\* \* \*

L'analogie avec la situation précédente se confirme : si l'État était structuré comme ce que l'individu aurait pu ou dû être, si l'État est la position de la volonté comme conscience de soi, l'État est de même façon relèvé, position ou réalisation de l'esprit de la religion. L'État est la manifestation externe, publique et réalisée de ce que la religion était pour elle-même. Et, de même qu'il ne pouvait y avoir d'individu que pour l'État — « Le devoir suprême de l'individu est d'être membre de l'État » —, il ne peut y avoir de religion que pour l'État ; en ce sens, ajoutera Hegel, la religion deviendra alors l'un des instruments privilégiés pour l'implantation de l'État : « la religion peut se révéler comme l'élément qui est capable d'intégrer l'État au plus profond des âmes individuelles<sup>30</sup> ».

\* \* \*

28. Hegel remarquera qu'en certains cas, comme par exemple dans le cas de Galilée, la science et l'État vont de pair : « C'est du côté de l'État que la science a sa place, car elle a le même élément de la forme que l'État : elle a pour but la connaissance, la connaissance de la vérité objective pensée et de la rationalité » (Ibid.). À côté de quoi, et pour ranimer notre inquiétude, nous ne pouvons ici que rappeler Nietzsche : « L'art a pour tâche d'anéantir l'État. Cela aussi est arrivé en Grèce. La science dissout ensuite l'art à son tour. (Aussi semble-t-il pendant un certain temps que l'État et la science aillent de pair, époque des sophistes — notre époque) », et le Michel Serres de la *Thanatocratie*.

29. Hegel, Ibid., Cf. aussi *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaioannou. Paris, 1965, p. 96.

30. Hegel, Ibid.

Les deux remarques que nous avons tenté d'analyser se tiennent donc ensemble, ou mieux : elles disent toutes deux la même chose sur le fondement d'une analogie :

C'est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l'État existe. Le fondement de l'État est la force de la raison qui devient effective en tant que volonté<sup>31</sup>.

La marche de Dieu dans le monde est donc identiquement la force de la raison effective en tant que volonté.

\* \* \*

Si ce que nous avons dit est juste, non pas au sens où nous aurions tenté de rendre justice à Hegel, ce qu'il fait très bien lui-même<sup>32</sup>, mais au sens de la *justesse* de la description de son projet, deux conséquences principales s'ensuivent.

La différence de l'État et de la religion, tout d'abord, ne tient donc pas au *contenu*, puisque dans les deux cas, ce contenu est le même, elle ne tient pas non plus, malgré une remarque de Hegel qui va en sens contraire<sup>33</sup>, à la *forme*, puisque comme l'État, la religion est union substantielle d'individus.

La différence tient uniquement au degré d'*expression*, de *réalisation*, de *manifestation*, de présence au sens fort, c'est-à-dire d'épiphanie au sens religieux et chrétien du terme. L'État réalise et accomplit *dans le monde* ce que la religion maintient encore dans l'élément de la séparation, et c'est en ce sens que la religion doit passer dans l'État, qu'elle doit se traduire elle-même, ce qu'elle fait de toute façon lorsqu'elle se dote d'institutions, de rites, de cultes et de pratiques. Mais elle le fait sans le savoir, l'État se posant comme ce qui assume la

31. *Ibid.*, *add.* à 258.

32. Il est dommage de voir E. Weil consacrer tant de pages de son excellent essai sur *Hegel et l'État*, (Paris, Vrin, 1950) à répéter que Hegel est le penseur de notre temps, etc. Là-dessus, la perspective de Adorno — *Trois Études sur Hegel* — nous semble meilleure, il s'agit « de savoir ce que signifie l'époque présente face à Hegel » (p. 9), signification qui ne peut être obtenue que par une lecture immanente et critique de Hegel : « on n'a d'autre choix que de mettre en relation précisément les moments qui aujourd'hui nous déconcertent chez lui avec les expériences que sa philosophie inclut, même si celles-ci devaient y rester chiffrées et leur vérité cachée » (p. 66).

33. Hegel, *Ibid.*, p. 277.

possibilité de ce savoir<sup>34</sup>. L'État prétend savoir — et donc « être » — ce que la religion transporte encore.

La seconde conséquence, et qui est importante sur le plan herméneutique, consiste à dire que l'opposition des hégéliens dits de droite et de ceux qui se disent de gauche quant à l'appréciation du rapport de Hegel à la religion est tout à fait farfelue, déplacée et somme toute non pertinente (irrelevant). Que l'État de Hegel soit un État « athée » (Bauer, le premier Marx passé par Feueurbach, près de nous Kojève, etc . . .), ou qu'au contraire (pour Niel, par exemple, ou Éric Weil), il soit religieux dans la mesure où se réalise en lui l'esprit du Christianisme, ce que Hegel, pour sa part, ne cessera de répéter, ces oppositions théoriques, plus orientées vers la sauvegarde d'un contenu que par la patiente détermination d'une forme, ne remarquent pas que *la seule forme de la religion à laquelle une véritable positivité est reconnue est uniquement celle qui permet sa traduction totale*, c'est-à-dire : uniquement celle qui peut se résorber complètement dans le concept de l'État que nous sommes en train d'élaborer, toutes les autres sont unilatérales, elles ne pourront être acceptées ou tolérées<sup>35</sup> dans l'État que dans la mesure où elles ne lui feront pas obstacle, et dans cette mesure même de l'État pourra témoigner à leur égard d'une indifférence bienveillante<sup>36</sup>, ce qui est l'une des pires formes de mépris.

#### IV

De l'individu à l'État, nous l'avons vu, la référence était bonne, elle était celle, littérale, d'une relève, d'une traduction, d'une sursomption. L'État était structuré comme ce qui aurait pu désigner l'individu : une volonté consciente de soi qui est

34. *Ibid.*, « Si une église se donne aussi pour mission l'enseignement (. . .) et si cet enseignement a pour base des principes objectifs, s'il concerne la pensée de ce qui est éthique et rationnel, cette Église *pass*e du fait même de cette activité dans le domaine de l'État » (*Ibid.*, p. 277).

35. L'expression est de Hegel.

36. Pour être méchant, on pourrait rappeler, pour qualifier cette tolérance et cette bienveillance neutre qui décrit ici, du point de vue de l'État, son rapport à la religion, ce que Hegel lui-même rapporte comme « lui venant à l'esprit » à propos de la tolérance accordée par l'administration française aux établissements d'enseignement publics de la ville de Rome, « un professeur répondit : *on les tolère comme les bordels* » (note 11, de la Préface, t. c. p. 53).

et agit conformément à ce qu'elle sait. L'État n'avait par ailleurs d'existence que médiatisée par la conscience de soi de l'individu, aussi, son devenir pouvait-il être vu ou lu comme élévation, ou passage ascendant du particulier à l'universel. L'État est (de) la possibilité de dépasser la particularité, ce qui correspond, on le sait, à la définition stricte de quelque chose comme un « moi »<sup>37</sup>.

Si l'État représente ainsi la traduction de ce qui aurait pu désigner l'individu, s'il est le résultat d'une étrange traduction de soi à soi, d'un soi (celui de l'individu) au soi comme l'Un (celui de l'État), l'État ne peut être que dans la mesure où il assume la possibilité d'une autre traduction, celle de la religion. La nécessité de cette autre traduction est elle aussi inscrite au plus profond de l'âme des individus. L'État doit relever cette fois l'*union* des individualités. Car le moi simple, même élevé à l'universalité du concept qu'implique la notion d'un « moi », demeure individuel et ponctuel et il ne peut que laisser à côté de lui le moment de la fusion ou de l'union d'autres individualités. La religion se présente comme une telle union et elle n'a par ailleurs que l'Absolu ou l'inconditionné comme fondement. L'État doit assumer cette autre relève, il doit littéralement transcrire ce que la religion transporte encore.

\* \* \*

Une troisième traduction demeure possible, sur laquelle Hegel s'étendra longuement et qui sera elle aussi l'objet d'une longue remarque<sup>38</sup>, et c'est la traduction purement externe du corps de l'État, précisément comme réalité de la vie éthique, dans la personne même d'un monarque, l'inclusion dans le système d'un « je veux » subjectif comme et en tant que fondement, base et sommet de l'ensemble.

La nécessité de cette traduction, qui présente pour Hegel des difficultés considérables — pour l'établir Hegel devra avoir recours à des arguments métaphysiques véritablement massifs :

37. « Le moi est en effet ce qu'il y a de plus singulier et de plus universel » (add. à 275), cf. également la remarque et les additions au par. 4.

38. *Ibid.*, par. 279 et sa remarque, également, 280.

soit, la preuve ontologique et l'argument aristotélien du premier moteur<sup>39</sup> — nous est tout d'abord matériellement et métaphoriquement présentée comme un pur et simple transfert de signature, par le passage d'un glyphe (d'une gravure) à un graphe (une écriture), d'une image définie par son obscurité à un signe garant, par l'opacité seule de la main de la personne qui l'inscrit, de son authenticité. Voici ce passage :

Lorsque l'on considère l'organisation de l'État, donc ici la monarchie constitutionnelle, il ne faut avoir rien d'autre devant soi que la nécessité de l'Idée en elle-même. Tous les autres points de vue doivent disparaître. L'État doit être considéré comme un grand édifice architectonique, comme un *hiéroglyphe* de la raison, qui se manifeste dans la réalité. Toute explication qui repose seulement sur l'utilité, sur l'extériorité, etc. doit être exclue de la manière philosophique d'envisager les choses. La représentation comprend aisément que l'État est la volonté souveraine qui se détermine elle-même, qu'il est le pouvoir de décider soi-même en dernier ressort. *Ce qui est plus difficile à comprendre*, c'est que ce « je veux » doit être appréhendé comme une personne. Par conséquent, il ne faut pas dire que le monarque peut agir selon son bon plaisir, car il est lié par le contenu concret des conseils, et, si la constitution est solidement établie, sa tâche se borne en général à apposer sa *signature*, à mettre son nom. Mais ce nom est important, car il est le sommet, au delà duquel on ne peut aller<sup>40</sup>.

Et plus loin, dans une autre addition relevée par Gans, et pour contrer cette fois le risque que le lieu du pouvoir ainsi confié à une individualité empirique et biologique, ne soit que celui de l'arbitraire, Hegel reviendra sur cette métaphore de l'écriture. Et il y reviendra de manière d'autant plus curieuse qu'alors que les individus qui devront travailler pour l'État devront être choisis en fonction de leur « qualification objective »<sup>41</sup>, rien de semblable ne peut être prévu pour le Prince qui doit être au-dessus de tout soupçon<sup>42</sup>. Son institution, la nécessité de cette institution de quelqu'un, un individu particulier, au lieu du pouvoir, n'est que celle de

39. *Ibid.*, cf. rem. 280 et 281 : « Cette idée qu'il y a quelque chose qui ne saurait être mis en mouvement par l'arbitraire constitue la majesté du monarque ».

40. *Ibid.*, add. à 279.

41. *Ibid.*, add. 277.

42. *Ibid.*, par. 284 : « La majesté même du monarque, en tant que subjectivité décisive suprême, est placée au-dessus de toute responsabilité pour les affaires du gouvernement de l'État ».



devoir signer, ou, et de manière encore plus formelle, d'apposer un graphe aussi simple que celui de mettre un point sur un « i »<sup>43</sup>.

\* \* \*

Ce qui pousse à la nécessité de cette institution, base, sommet et couronne du tout, tient en deux paragraphes. L'un, qui expose le principe de l'État moderne et qui est présenté au tout début de cette section<sup>44</sup> ; l'autre, qui est présenté vers la fin de la partie qui porte sur le pouvoir du Prince, nous expose la nécessité conceptuelle, rationnelle et spéculative de cette déduction. Le premier de ces textes, qui vaut comme principe pour l'ensemble de la *Pb.D.*, s'énonce comme suit :

Le principe des États modernes a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle<sup>45</sup>.

Ce principe contient donc l'expression d'un double mouvement, centrifuge et centripète. Centrifuge : permettre à la subjectivité de s'accomplir jusqu'à pouvoir devenir l'extrême autonome de la particularité. Contre cette possibilité, où l'individu pourra aller, par exemple, jusqu'à réclamer que l'articulation entière de l'État soit et ne soit que le moyen, pour lui, de se réaliser — et d'une certaine façon, sur le plan de la conviction ou de la confiance<sup>46</sup>, ou sous le nom de la satisfaction<sup>47</sup>, il devra bien en être ainsi —, la distinction de la société civile bourgeoise et de l'État était nécessaire : laisser être la possibilité que l'État soit du *vouloir* de chacun, fut-il conçu, comme chez Rousseau, comme « volonté générale », ce serait la fin de l'État, l'annihilation de son caractère divin et nécessaire. Contre cette possibilité d'un éclatement par stricte

43. *Ibid.*, add. à 280.

44. Et exposant le principe des États modernes, il est répété à satiété tout au long de l'ouvrage.

45. Par. 260.

46. Par. 265.

47. *Befriedigung* ; Weil, *op. cit.* p. 54, fait de ce concept un moment essentiel du système : comme nous le verrons plus bas, il s'arrête à mi-chemin.

multiplication, possibilité qui se trouve inscrite, elle aussi, au cœur de la construction platonicienne de l'État<sup>48</sup>, il faut que l'État puisse ramener en lui, pour la conserver en lui-même, cette unité qui, en et par ce mouvement de retour sur soi, ou de contraction, devient substantielle.

\* \* \*

Pour assurer ce passage du genre à l'espèce, de la totalité de l'État à la singularité exprimée de l'individualité, ce qui implique d'abord la singularité exprimée *des* individus, un certain nombre de mécanismes sont alors prévus. Le premier et le plus important est cette *garantie* qu'offre l'État, l'État étant ce qui permet d'offrir cette garantie, qu'à chacun des *devoirs* de l'individu correspondent des *droits*. L'État, qui paraît à l'individu et à la société civile bourgeoise comme quelque chose d'*extérieur*, se présente comme ce qui permet la conversion, ou la traduction, de devoirs en droits. « L'État implique que mon obligation à l'égard de la réalité substantielle soit en même temps la manifestation de ma liberté particulière dans son existence empirique<sup>49</sup> ». Le problème est ici énorme et la conversion difficile : comment la contrainte ou l'obligation devant l'extériorité peuvent-elles se transformer en la « manifestation de *ma* liberté particulière dans son existence empirique » ? Marx, commentant ce passage, déclarera ainsi, au tout début de sa critique, qu'il s'agit là, ni plus ni moins, que de la position d'une « antinomie non résolue » :

*D'un côté, nécessité extérieure, d'un autre, fin immanente. L'unité de la fin dernière universelle de l'État et de l'intérêt particulier des individus est censée consister en ceci : les devoirs de l'individu envers l'État et leurs droits à faire valoir devant l'État sont identiques<sup>50</sup>.*

Ce *passage*, qui ne peut être effectué que par l'individu, de la pure extériorité de l'État à la compréhension qu'il s'agit, pour lui, de la fin immanente, que Weil tente d'interpréter à

48. C'est en effet cette possibilité qui nécessite une adjonction supérieure, considérable, celle d'une armée de métier. Cf. *Sparadrap*.

49. *Ibid.*, par. 261. rem.

50. Marx, *Critique du Droit Politique Hegelien*, (1843), trad. A. Baraquin. Paris, Éditions Sociales, 1975, 224 p.

travers la catégorie, ici éminemment suspecte de la « satisfaction »<sup>51</sup> — et la catégorie doit demeurer suspecte tant qu'elle n'est pas interrogée quant à ce qu'elle recouvre et quant à la manière suivant laquelle elle est construite — ce passage, donc, pour Hegel, implique la production d'une nouvelle distinction, le jeu d'un double clivage. La famille et la société civile bourgeoise permettent de réaliser cet extrême autonome *dans l'élément de la particularité* ; l'État se présente comme ce qui permet, *en cette particularité*, de réaliser l'universel. Mais, du point de vue de l'individu, et pour ne pas en rester au niveau de cette scission, mais acquérir ce que Hegel appelle alors la « personnalité substantielle »<sup>52</sup>, le mouvement de la conversion, ou celui de la traduction, consiste en ceci : d'une part, *il faut* que les individus « aient leur conscience de soi essentielle dans les institutions, qui sont l'universel existant en soi de leurs intérêts particuliers<sup>53</sup> » ; *il faut* ensuite que ces institutions leur garantissent un emploi et une activité « dirigés vers un but universel<sup>54</sup> », ce qui ne sera à son tour possible que si les institutions sont le *fondement* de l'État.

Le *passage*, disions-nous, est difficile et la conversion délicate, la satisfaction comme nom de ce qui les recouvre se paie ici d'un superbe aveuglement (au sens œdipien), puisque la figure de ce passage ne peut proprement être que celle d'une double aliénation, ou plutôt, et de manière plus rigoureuse, celle d'une même aliénation, tout à la fois doublée et renversée. Observons en effet, et de manière très feuerbachienne, quelques passages ou retournements de sujets en prédicats et de prédicats en sujets. « Je », comme personne immédiate et comme conscience de soi d'un individu, par la médiation de quoi l'État a son existence<sup>55</sup>, ne peut être que dans la mesure où j'ai *ma conscience de moi* dans les institutions<sup>56</sup> — je deviens donc littéralement un autre : je ne suis ce que je suis que par une institution ; en retour, ou comme retournement de moi, ce par quoi je suis, l'institution, est la base

---

51. Cf. note 47.

52. *Ibid.*, par. 264.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, par. 257.

56. *Ibid.*, par. 264.

solide de l'État. Et les textes de Hegel, là-dessus, sur l'institution comme lieu et moyen de la conversion, ne laissent subsister aucun doute ou aucune hésitation<sup>57</sup>. L'institution est devenue le lieu essentiel et réel où s'effectue *la seule médiation qui tout à la fois donne à l'État son existence effective et à l'individu sa figure essentielle*, elle est la source de ce que Hegel appelle le patriotisme, ou « l'état d'esprit politique », lequel ne doit alors absolument plus rien aux vertus ou à la force des individus<sup>58</sup>. *L'institution est devenue le tout de l'État* et quant à la fonction de subsomption des individualités et quant à son ossature ou à son organisation mêmes :

Ces institutions sont les éléments dont l'ensemble forme la constitution (c'est-à-dire la rationalité développée et réalisée) dans la sphère de la particularité. Elles sont, par la suite, la base solide de l'État, celle de la confiance, de la disposition d'esprit des individus à l'égard de l'État, enfin, les piliers de la liberté publique<sup>59</sup>.

Passage du sujet dans le prédicat et retournement du prédicat en sujet : l'institution, comme ce à partir de quoi et ce en quoi, j'ai, comme individu, ma conscience de moi, est devenue le sujet d'un autre prédicat, l'État, en quoi, à son tour, elle devra entièrement se résorber pour que l'État, mais à une dernière condition, puisse devenir le dernier et seul sujet de cet ensemble de prédicats retournés. Et du point de vue de l'individu, pour ne pas perdre le fil de la conversion, ou l'orientation du sens topologique de la traduction, ce qui est également manifester le vide absolu que recouvre ici le concept de satisfaction, pour l'individu donc, son passage de l'un à l'autre des termes de ce que Marx appelait une antinomie non résolue s'opère de la manière suivante :

Cette disposition d'esprit (le patriotisme comme résultat des institutions en vigueur dans l'État) consiste dans la *confiance* (qui peut devenir une compréhension plus ou moins bien développée par la culture), dans la *conscience* que mon intérêt substantiel et particulier est conservé et contenu dans l'intérêt et les buts d'un *autre* (cet autre étant ici l'État) en raison du rapport où il se trouve avec moi comme individu singulier. *Il*

57. *Ibid.*, par. 265.

58. *Ibid.*, par. 268.

59. *Ibid.*, par. 265.

*en résulte immédiatement qu'il n'est pas un autre pour moi, et qu'ayant conscience de cela, je suis libre*<sup>60</sup>.

Littéralement : la conscience de l'altérité est sa suppression<sup>61</sup>. Or, et ainsi précisément supprimée, elle doit pourtant être retrouvée dans toute son extériorité d'altérité. Car, si l'institution de l'État, du point de vue de l'individu, s'effectue par la prescription de droits, l'État s'instaurant de ce qui promet tout à la fois le dépassement de la particularité et la traduction de devoirs en droits, ce droit lui-même dans sa prétention à l'universalité ne peut devenir effectif et réel, cette universalité présumée ne peut devenir concrète que si elle est celle d'une personne empirique, biologique et naturelle, un individu, un « celui-ci » particulier, mais qui présente l'avantage extraordinaire d'être une sorte d'« intouchable » théorique : il est héréditaire, ou, comme le remarque Hegel dans une formule qui est pour nous extrêmement parlante car elle joue des connotations biologiques de la définition du *genre*, il provient d'« une succession héréditaire par *primogenitur*<sup>62</sup> ». En d'autres termes, *si l'État est structuré comme ce qui aurait pu désigner l'individu, ainsi précisément structuré, il ne peut être que la propriété d'un seul et unique individu : le monarque*. C'est la seule façon, pour Hegel, d'échapper au risque que l'État, le rationnel en soi et pour soi, etc. puisse reposer sur ce qu'il appelle la « capitulation électorale<sup>63</sup> ». Or, le texte qui préside à la nécessité de cette déduction, l'un des textes les plus étranges, non seulement du système hégélien, mais de la philosophie moderne en général, car il entend nous faire passer directement du concept à l'être, du mot à la chose, de l'abstrait ou concret nécessaire, le texte qui tente de rendre compréhensible le fait du politique, fait du politique qui, nous le verrons, est directement relié à la question de la domination, ce texte donc, est le suivant :

La personnalité et la subjectivité en général, comme réalités infinies se rapportant à elles-mêmes, ne trouvent finalement leur vérité et même leur vérité immédiate que dans la personne, dans le sujet qui existe pour soi, et ce qui existe

60. *Ibid.*, par. 268.

61. Cf. à nouveau l'Introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

62. *Ibid.*, rem. à 286.

63. *Ibid.*, rem. à 281.

pour soi est aussi absolument un. *La personnalité de l'État n'est réelle que si elle est une seule personne, une personne physique, le monarque.* La personnalité exprime le concept en tant que tel, mais la personne contient en même temps la réalité de ce concept<sup>64</sup>.

Ce texte, auquel de nombreux autres passages de la *Ph.D* font écho<sup>65</sup>, repose sur *un* principe, sur *un* foyer principal qui régit la détermination de ce qui est censé faire sens, et qu'après d'autres, Nietzsche par exemple, nous pourrions appeler le principe d'individualité, ou, et de manière plus précise, ce principe de l'individualité que seule la notion de subjectivité, toute moderne, peut donner à penser : essentiellement fondée sur l'opération de réflexibilité, elle donne un être qui est posé dans l'être comme chaque fois et identiquement unique, de la seule forme de sa déclaration. Or, il est ici évident que c'est ce même principe qui, posant la nécessité du monarque, tente de rendre compréhensible la question de la domination :

Mais même dans les figures insuffisamment élaborées de l'État, il doit y avoir un sommet incarné par un individu, soit qu'il existe pour soi, comme dans les monarchies de cette époque, soit qu'il s'incarne, comme dans les aristocraties, mais surtout dans les démocraties, dans la personne des hommes d'État et des généraux, d'une manière contingente et sous la pression des événements ; *car toute action effective a son commencement et son accomplissement dans l'unité et dans la décision d'un chef*<sup>66</sup>.

Ce dernier texte, et ce sera notre conclusion, ne peut appeler qu'un seul commentaire, celui de quelqu'un qu'on ne lit plus sous cette forme et qui offre le très grand avantage de ramener la position de Hegel au niveau de la question qu'avait déjà posée La Boétie, soit celle de l'*énigme* que fait au social la question de son unité, énigme d'autant plus lourde pour ceux qui la supportent — vous et moi — qu'elle est indissociable de la question de la domination<sup>67</sup>, et qui nous offre l'avantage

64. *Ibid.*, rem. à 279.

65. Cf. plus particulièrement toute cette remarque et ses nombreuses additions.

66. *Ibid.*, c'est par ce principe, en effet, que Hegel entend répondre à la question de *La Boétie* : « Les monarques ne se distinguent pas des autres hommes par la force physique ou par leurs qualités d'esprit, et pourtant, des millions d'hommes acceptent d'être soumis à leur autorité (. . .). C'est leur besoin, c'est la force interne de l'Idée qui, elle-même, les contraint, même contre leur conscience apparente, à cette soumission et le maintient dans cette sujétion ». *Ibid.*, add. à 281.

67. Cf. *Le Discours sur la Servitude Volontaire* et la remarquable postface de C. Lefort sous le nom du *Contr'Un*.

supplémentaire d'avoir posé la question du politique sous la forme de l'État dans des termes proches de ceux que nous avons tenté ici de développer, soit ceux d'une construction métaphorique toujours régie par la détermination aristotélicienne. Or, rappelons en terminant, pour donner plus de relief au passage qui va suivre, que dans le cadre de cette théorie de la métaphore, *l'énigme* en est l'heureux produit<sup>68</sup>.

Si, comme l'écrivait Hegel, « la personnalité exprime le concept en tant que tel, mais la personne contient en même temps la réalité de ce concept », il s'ensuit alors, poursuit Marx, que :

puisque personnalité et subjectivité sont seulement des prédicats de la personne et du sujet, il va de soi qu'elles n'existent qu'à titre de personne et de sujet et la personne est *Un*. Mais Hegel aurait dû poursuivre ainsi : l'Un n'a tout simplement de vérité qu'en tant qu'il est de nombreux *Uns*. Le prédicat, l'essence n'épuise jamais dans *un Un* les sphères de son existence mais dans les *nombreux Uns*<sup>69</sup>.

Cette démultiplication de l'un, cette disparition de l'un dans les uns, amène donc Marx à poser la question générale du politique dans les termes du rapport de ces uns à l'un ; pour le peuple, cette question est celle de son rapport à soi comme démocratie ou comme monarchie :

Dans la démocratie aucun des moments n'acquiert une autre signification que celle qui lui revient. Chacun n'est réellement que moment du *demos* total. Dans la monarchie une partie détermine le caractère du tout. Il faut que toute la constitution se modifie selon ce point stable. La démocratie est le genre de la constitution. La monarchie est une espèce et une espèce mauvaise. La démocratie est contenu et forme. La monarchie est censée être seulement forme mais elle falsifie le contenu. Dans la monarchie, le tout, le peuple est subsumé sous l'une de ses manières d'être, la constitution politique ; dans la démocratie, la *constitution elle-même* n'apparaît que comme *une* détermination, à savoir comme auto-détermination du peuple. Dans la monarchie, nous avons le peuple de la constitution, dans la démocratie la constitution du peuple. La démocratie est *l'énigme* résolue de toutes les constitutions<sup>70</sup>.

68. Aristote, *Poétique*.

69. Marx, *Critique*, t.c. p. 64.

70. *Ibid.*, p. 68.

En présentant la démocratie comme énigme résolue, mais énigme tout de même, de la question du rapport du peuple à lui-même, on peut se demander si à travers cette expression sibylline de Marx ne peut s'ouvrir une manière d'interroger le politique non plus sous le jour d'une fascination de l'unité ou d'une volonté de système, mais bien en direction de ce que nous appellerions des facteurs de division, et des facteurs de division qui ne seraient pas seulement internes à la sphère de la société civile bourgeoise en laquelle Hegel avait tenté de les circonscrire, mais à l'intérieur même de la pensée de l'État par laquelle, pourtant, il avait tenté de les réduire. Cela offrirait, nous semble-t-il, un double avantage : d'une part, contribuer à extraire Marx d'un positivisme trop facile auquel on l'a souvent réduit ; d'autre part, en réveillant l'inquiétude de la dimension politique qui est à l'œuvre en maints endroits de ses textes, nous rapprocher d'un type de questionnement que Claude Lefort, depuis plus de trente ans déjà, n'a cessé de poursuivre.

Département de philosophie  
Université de Montréal