

QU'EST-CE QU'ÊTRE IDÉALISTE EN POLITIQUE ? LA RÉPONSE DE HEGEL

Myriam BIENENSTOCK

RÉSUMÉ : Selon Hegel, « la philosophie ne fait rien d'autre que changer les représentations en pensées » et, ultérieurement, « la simple pensée en concept ». La philosophie politique ne doit rien faire d'autre non plus : elle doit changer en « pensées » les représentations que nous nous faisons de nos institutions sociales et politiques, mais aussi les représentations que nous adoptons comme buts de nos actions. Elle doit montrer qu'un « concept » ou, en fin de compte, une *Idée* est comprise en elles : l'Idée de liberté. Tel est le sens de cet *idéisme* politique, clarifié ici à partir de l'analyse de la distinction fondamentale établie par Hegel entre une philosophie de la subjectivité ou de la conscience, et un idéalisme de l'esprit.

SUMMARY : According to Hegel, « philosophy does nothing but transform representations into thoughts » — and goes on « to transform the mere thought into the Concept ». Political philosophy should not do anything else : it should transform into thoughts the representations we have of our political and social institutions, but also the representations we adopt as purposes of our actions. It must establish that a « concept » and, ultimately, an Idea — the Idea of freedom — inheres in them. The meaning of this political idealism is clarified here on the basis of the distinction, drawn by Hegel himself, between a philosophy of subjectivity or consciousness and an idealism of the spirit.

Ceux d'entre les lecteurs de Hegel qui s'attendent à trouver dans les *Principes de la philosophie du droit*¹, l'œuvre politique majeure du philosophe, une théorie politique *normative*, ne peuvent qu'être déçus : dans ce livre, en effet, Hegel s'abstient systématiquement de formuler des jugements sur la façon dont la société, ou l'État, devraient être organisés. Dans un passage bien connu de la Préface, il déclare même que son traité

« dans la mesure où il contient la science de l'État, [...] ne doit être rien d'autre qu'un essai en vue de concevoir et de décrire l'État comme quelque chose de

1. Pour plus de précisions concernant les références placées entre parenthèses dans cet article, se reporter à la Bibliographie, p. 24-25.

rationnel en soi. En tant qu'écrit philosophique, il doit se tenir éloigné de la tentation de construire un État tel qu'il doit être. Si ce traité contient un enseignement, il ne se propose pas toutefois d'apprendre à l'État comment il doit être, mais bien plutôt de montrer comment l'État, cet univers éthique, doit être connu »².

Ne trouvant pas ce à quoi il s'attendait, à savoir une théorie politique normative, le lecteur frustré pourrait être tenté de conclure que la position défendue par Hegel dans son livre n'est autre que celle communément qualifiée de « positivisme légal » ou « éthique », au sens vague, mais extrêmement puissant, qu'accordait à ce terme Karl Popper, par exemple, dans *La Société ouverte et ses ennemis*. Hegel, selon Popper, aurait voulu identifier tout bonnement le droit au fait, démontrer que ce qui *est* est aussi ce qui *doit être*, ou, en d'autres termes, que « force fait droit »³.

Une telle interprétation, reprise aujourd'hui par le philosophe allemand Ernst Tugendhat, par exemple⁴, présuppose cependant elle aussi que le but essentiel de Hegel dans la *Philosophie du droit* était bien de nous donner une théorie politique normative : une théorie peut-être paradoxale, voire même intenable, mais néanmoins essentiellement normative. Il serait pourtant plus adéquat de reconnaître que la visée de Hegel, dans cette œuvre, est tout autre. Dans cet article, nous chercherons à montrer que, dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel s'engage dans une tâche que l'on pourrait qualifier, en une première approximation, de *clarification conceptuelle*. Il cherche non pas tant à déterminer quels sont les jugements normatifs que nous formulons dans notre comportement politique qu'à élucider le sens propre des concepts, des termes du langage auquel nous avons recours dans de tels jugements. Pour Hegel, la justification de jugements normatifs dépend d'une telle clarification. Celle-ci est l'indispensable préliminaire de celle-là — si du moins l'on peut parler ici de préliminaire, ce qui n'est pas sûr puisqu'en un sens, comme nous le verrons encore, la clarification conceptuelle forme le *contenu* même de l'entreprise philosophique hégélienne.

Affirmer que la légitimation de nos jugements normatifs dépend d'une clarification du sens des concepts utilisés dans la formulation de ces jugements peut conduire, mais aussi ne pas conduire ou, en d'autres termes, ne conduit pas *nécessairement* à la position dénommée par Karl Popper « positivisme éthique ». Pour déterminer si, dans le cas de Hegel, elle y conduit, il nous faut élucider la façon dont Hegel comprend la tâche de clarification conceptuelle : il nous faut préciser ce que Hegel entend par

2. *Ph.D.*, p. 57.

3. POPPER, 1979.

4. TUGENDHAT, 1979, p. 351.

« concept » (*Begriff*). Sans prétendre apporter une réponse adéquate à cette question dans le cadre de cet article, nous suggérerons cependant une ligne directrice, une orientation de recherche particulièrement propice, nous semble-t-il, à clarifier le but même, et le sens, de la philosophie politique hégélienne : lorsqu'en 1830, dans le « Concept préliminaire » (*Vorbegriff*) de l'*Encyclopédie*, Hegel tente, très provisoirement et à titre d'introduction pour des auditeurs totalement ignorants de ce qu'est la philosophie, de caractériser cette discipline, il écrit que

« de façon générale, on peut dire que la philosophie ne fait rien d'autre que changer les représentations en pensées, — mais, il est vrai, ultérieurement, la simple pensée en concept »⁵.

Nous montrerons que, dans sa philosophie politique, Hegel se propose le même but : il porte son attention sur les *représentations* que nous nous faisons des institutions sociales et politiques dans lesquelles nous vivons, mais aussi sur les *représentations* que nous adoptons comme buts de nos actions ; et il se propose de les transformer en *pensées*. Il veut montrer qu'un *concept* et, en fin de compte, une *Idee* est comprise en elles : l'*Idee* de liberté. Tel est bien, en effet, le sens de son « idéalisme » politique : non pas appeler à la réalisation d'un idéal de liberté, mais montrer que nos représentations mêmes et, plus particulièrement, le langage en lequel nous les exprimons présupposent, et impliquent, l'*Idee* de liberté.

Pour comprendre et apprécier la signification de cette thèse, il faut tenir compte du fait que, dans son œuvre, Hegel rapporte nos représentations et notre langage non pas à la « conscience » ou, comme il le dit par exemple dans ses premières Conférences d'Iéna sur la philosophie de l'esprit, à l'« opposition de la conscience »⁶, mais bien plutôt à l'« esprit » (*Geist*) et, plus précisément, à l'esprit dans son « Concept ». Il élabore un idéalisme de l'esprit, qu'il distingue soigneusement de toute philosophie de la « subjectivité » ou de la conscience, qui se contenterait de rapporter nos représentations, pour les expliquer et pour les justifier, à nos capacités subjectives, notre « conscience ». Pour lui, rapporter les représentations au « Concept » consiste bien plutôt à affirmer que ce qui les définit et ce qui en fonde la légitimité, c'est non pas le fait qu'elles se trouvent ou non dans notre conscience, mais leur contenu propre, leur rationalité intrinsèque. C'est cette même conception que nous retrouvons dans sa philosophie politique : celle-ci n'a nullement pour but d'appeler à la réalisation, par les hommes, d'idéaux, idées ou représentations donnés dans leur *conscience* — comme si cette seule donnée pouvait suffire pour en garantir la légiti-

5. *Enc. I.*, par. 20, p. 286 sq.

6. *Ph.E. I.*, p. 71.

mité. Elle se propose plutôt d'en examiner le contenu conceptuel, la rationalité.

C'est ainsi à la critique, faite par Hegel, de l'« opposition de la conscience » — l'opposition commune du subjectif à l'objectif — et à sa conception de l'objectivité qu'il nous faut en revenir, afin de déterminer la signification de sa philosophie politique. Dans ce but, nous examinerons en premier lieu la critique qu'il fait des philosophies selon lesquelles il convient de rapporter toute notre activité de connaissance, nos représentations et notre langage, à l'« opposition de la conscience » : de ces philosophies mêmes, donc, que nous dénommerions aujourd'hui « philosophies de la conscience » (*Bewußtseinsphilosophien*). Nous examinerons ensuite, en une deuxième partie, la façon dont se posait pour Hegel le problème du langage, et les raisons pour lesquelles il considéra comme nécessaire de rapporter le langage à l'« esprit ». Ceci nous permettra enfin de montrer, en une troisième partie, pourquoi et en quel sens la philosophie politique de Hegel peut elle-même être considérée comme relevant de ce but philosophique suprême pour lui : l'élévation au Concept.

*
**

Lorsque Hegel caractérise l'entreprise philosophique comme une entreprise consistant à s'élever des représentations aux pensées, puis des pensées au concept — lorsqu'il écrit, dès ses premières publications, que l'on ne peut s'en tenir à la « façon commune de se représenter » (les choses), comme le font pourtant de si nombreux hommes de science⁷, mais qu'il faut encore justifier philosophiquement un tel recours, il pense sans doute d'abord et avant tout à Kant. Kant, rappelons-le brièvement ici, avait fait des « intuitions » (*Anschauungen*), mais aussi des « concepts » (*Begriffe*) — des concepts de l'entendement et des concepts de la raison — des « représentations » (*Vorstellungen*⁸); et il avait affirmé que, pour être objective, une connaissance requiert non seulement des concepts, mais aussi des intuitions. La distinction entre une telle connaissance et ce qui ne serait qu'opinion ne dépendait cependant pas, selon lui, des représentations elles-mêmes, mais bien plutôt de la *forme* de nos jugements : au lieu de demander, comme on le faisait couramment avant lui, si notre esprit reçoit les représentations, voire même les idées en général, de nos sens, ou si ces idées sont au contraire innées en lui, il avait porté son attention sur la forme même du lien qu'établit le jugement entre intuitions et concepts. Il avait analysé les différentes façons que nous avons de relier, dans nos jugements,

7. Cf., par ex., *D.N.*, p. 85.

8. Cf., par ex., KANT, 1944, p. 376 *sq.*

intuitions et concepts ; et il avait affirmé que nous ne sommes en présence d'une relation objectivement valable, d'un jugement, que lorsque les représentations, loin d'être simplement associées dans notre esprit, sont reliées l'une à l'autre selon certaines règles — les catégories — et ce, sur la base d'une unité nécessaire : l'unité synthétique originaire de l'aperception.

Dans « Foi et savoir », un article rédigé approximativement à la même date que l'article sur le droit naturel (1802-1803), Hegel semble vouloir reprendre cette conception à son propre compte : il rappelle l'affirmation de Kant, selon laquelle les intuitions sans concepts sont aveugles, et les concepts sans intuitions sont vides. Kant, ajoute-t-il alors, reconnut aussi fort justement que les jugements synthétiques *a priori* ne sont possibles que lorsqu'on présuppose un pouvoir transcendantal d'unification, de synthèse : la capacité de l'unité synthétique originaire de l'aperception. Mais, écrit-il, Kant se montra en fin de compte infidèle à sa propre découverte. Car sa philosophie « demeure absolument dans l'opposition » (*schlechthin in dem Gegensatz verweilt*) : elle considère comme allant de soi l'opposition de l'esprit et du monde, de l'âme et du corps, du Je et de la nature, etc. Si nous voulons rendre compte de l'objectivité de nos représentations, il nous faut au contraire « supprimer » (*aufheben*) l'opposition, et reconnaître l'identité de la subjectivité à l'objectivité⁹. Ce que Hegel reproche à Kant — et c'est à bon droit que l'on s'en étonnera — c'est donc de ne pas avoir reconnu la validité de la thèse d'identité entre subjectivité et objectivité, pensée et être.

Nombreux sont ceux qui croient pouvoir déceler dans cette thèse l'adoption, par Hegel, d'une forme extrême d'idéalisme subjectif : Hegel aurait affirmé que, puisqu'il est impossible — comme l'aurait montré Kant — de parler d'une réalité indépendante de la conscience, puisqu'on ne peut dire quoi que ce soit d'un objet qui n'aurait pas de relation à notre conscience, la conscience elle-même doit être considérée comme réalité ultime, inconditionnée : d'où l'identification de la pensée à la réalité. Une telle interprétation déforme cependant, nous semble-t-il, le sens de la philosophie hégélienne tout entière : c'est très explicitement que Hegel rejeta l'idéalisme subjectif, en tant que forme de connaissance. Il critiqua aussi toute philosophie qui ferait de la « conscience » (*Bewußtsein*) le *sujet* du processus de connaissance, et ce en quoi se trouvent les représentations. C'est cette critique, la critique de ce que l'on peut bien appeler une « philosophie de la conscience » (*Bewußtseinsphilosophie*), qui explique pourquoi il est impossible de considérer son système comme une version, poussée à l'extrême, d'idéalisme subjectif.

Ce que Hegel critique en Kant — dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, par exemple — c'est précisément la présupposition selon

9. *F.S.*, p. 103 sq.

laquelle la conscience serait le sujet des représentations, donc de la connaissance :

« La philosophie kantienne peut être considérée de la façon la plus déterminée comme la philosophie qui a appréhendé l'esprit en tant que conscience, et qui ne contient absolument que des déterminations de la phénoménologie, non de la philosophie, de l'esprit. Elle considère le Moi comme relation à une réalité située au-delà, qui s'appelle, dans sa détermination abstraite, la chose en soi, et elle ne saisit que selon cette finité aussi bien l'intelligence que la volonté [...]. C'est pourquoi l'on peut regarder comme témoignant d'un sens exact de cette philosophie le fait qu'elle ait été appréhendée par *Reinhold* comme une théorie de la *conscience*, sous le nom de *faculté de représentation*. La philosophie *fichtéenne* a le même point de vue [...]. Ces deux philosophies montrent, par conséquent, qu'elles ne sont pas parvenues au *concept* ni à l'*esprit* tel qu'il est en et pour soi, mais seulement tel qu'il est en relation avec un autre »¹⁰.

La mention, dans ce passage, du nom de Reinhold est extrêmement révélatrice : il est bien possible d'affirmer en effet que la critique hégélienne du kantisme n'est pas tant une critique de Kant lui-même qu'une critique de Reinhold, ce professeur d'Iéna auquel Kant dut, pour une bonne part, sa célébrité de l'époque : dans un essai de 1789 intitulé « Nouvelle théorie du pouvoir humain de représentation », Reinhold — prétendant par là simplement systématiser le kantisme — avait affirmé que les philosophes devraient adopter comme base et point de départ fondamental de leur entreprise un principe universel ou, plutôt, un « fait », qui ne serait pas lui-même démontrable, mais bien plutôt immédiatement évident : le « fait de conscience » (*die Tatsache des Bewußtseins*). La simple réflexion sur le « fait de conscience », avait-il écrit, montre en effet que toute notre activité rationnelle repose sur une fonction centrale : la fonction de représentation. Elle montre aussi que chacune de nos représentations est faite de deux éléments différents, totalement hétérogènes : la matière, qui provient de la stimulation de nos sens par l'objet, c'est-à-dire par des choses dans le monde extérieur, et la forme, qui provient du sujet connaissant lui-même, de la pensée. Mais le fait même que nos représentations aient cette double origine montre que nous ne pouvons connaître le monde tel qu'il est, l'objet en soi, ou du reste le sujet lui-même. Nous ne pouvons connaître que le monde des phénomènes¹¹. Telle avait été la réponse, « kantienne », que Reinhold avait cru pouvoir donner à tous ceux qui, à la suite de Jacobi, avaient accusé Kant d'incohérence sur le problème de la chose en soi, et

10. *Enc. I*, par. 415, p. 222 sq.

11. REINHOLD, 1963.

tenté d'exploiter une telle incohérence pour nier la possibilité même d'une connaissance scientifique, ou « rationnelle »¹².

Le passage de l'*Encyclopédie* cité plus haut montre que pour Hegel, comme pour Reinhold, la notion de chose-en-soi constitue une présupposition essentielle de la pensée de Kant. Hegel affirme aussi que cette présupposition conduisit Kant à remplacer, sans le réaliser lui-même, la tentative de rendre compte de l'objectivité de la connaissance par une explication *causale* de la façon dont les données des sens affectent notre esprit¹³. Ainsi en vient-il à rapprocher Kant de Locke, retrouvant l'auteur même dont se réclamait déjà Reinhold, et à rejeter en un même mouvement à la fois Kant et Locke : n'est-il pas évident, demande-t-il, qu'une explication *causale*, ou génétique, ne saurait rendre compte de l'objectivité de nos connaissances ? Au point de départ de cette erreur de Kant, rapportant les intuitions à une chose en soi qui affecterait causalement notre esprit, se trouve, d'après lui, la thèse qui veut que le sujet des représentations soit la conscience — la thèse même, donc, selon laquelle les catégories relèvent de la conscience, d'un Je subjectif¹⁴. L'erreur fondamentale de Kant aurait été de ne pas avoir distingué de façon suffisamment nette entre, d'une part, ce qui rend compte des représentations, la capacité synthétique originaire de l'aperception, et, d'autre part, le Je, qui est « ce qui représente » (*das Vorstellende*), ce que Kant décrit comme un Je vide, accompagnant toutes nos représentations. Kant rapporta l'unité synthétique originaire de l'aperception à une conscience qu'il définit en fin de compte de façon purement psychologique, par les différentes facultés psychologiques qu'elle comprendrait. Ainsi retomba-t-il dans un « idéalisme psychologique » bien incapable de remplir la tâche à lui assignée, celle de rendre compte de l'objectivité de nos connaissances¹⁵.

Il est aussi intéressant de noter que, dans « Foi et savoir », Hegel n'hésite pas à définir la conscience elle-même par l'opposition des concepts à l'intuition, et à l'assimiler à l'acte de voir (*das Sehen oder das Bewußtsein*)¹⁶. Sa critique de toutes les philosophies dans lesquelles le « sujet » des représentations est la conscience pourrait donc être considérée

12. Sur Reinhold, cf. aussi in REINHOLD, 1989, les textes traduits en français par F.-X. Chenet et la présentation du traducteur. Sur l'interprétation reinholdienne de Kant développée par Hegel, cf. BIENENSTOCK, 1992, p. 130-137.

13. Cf. *F.S.*, p. 110 *sq.*

14. *Sc. L.*, I, 1, p. 35 : « L'idée maîtresse de Kant est de rattacher-de-droit les catégories à la conscience de soi /entendue/ comme le *Je subjectif*. Par conséquent, en dehors de l'empirique, l'aspect du sentiment et de l'intuition, il parle encore en particulier d'objets, ou de quelque-chose qui n'est pas posé ni déterminé par le truchement de la conscience de soi. Si la catégorie était forme du penser absolu, alors ne pourrait demeurer en surplus une *chose-en-soi*, quelque chose d'étranger et d'extérieur au penser... »

15. *F.S.*, p. 110.

16. *F.S.*, p. 106.

comme une critique de toutes les conceptions selon lesquelles connaître consiste en fin de compte à voir, à observer. On sait d'ailleurs que la philosophie de Hegel et, tout particulièrement ses textes d'Iéna, contiennent une critique constamment répétée de la « réflexion », de toute forme de pensée réflexive : de toutes ces formes de pensée qui reposent sur le processus par lequel un sujet *réfléchirait*, au sens littéral de cette expression, c'est-à-dire ramènerait à lui l'image d'un objet, des formes de pensée, donc, qui seraient modelées sur des métaphores visuelles. Il serait tout à fait inexact d'interpréter cette critique comme le rejet de tout appel à la perception des sens, en d'autres termes, — à l'empirie, dans l'acquisition de connaissances. Ce que Hegel affirme, c'est plutôt que l'acte de perception lui-même ne peut constituer le fondement de nos représentations : si nous n'avions été dotés que de conscience, dit-il, c'est-à-dire uniquement de la faculté de *voir* des objets, nous n'aurions jamais été capables de nous faire une représentation de ces objets, donc de les connaître. Kant, certes, reconnut ce point. Mais il maintint tout de même la conscience comme sujet de nos connaissances, restant prisonnier, en ce sens, d'une conception réflexive de la connaissance. Il s'avéra incapable, en fin de compte, et quoi qu'il en dise, de rendre compte de notre capacité de représentation elle-même.

*
**

Lorsque Hegel lui-même rejette l'association commune des représentations à la conscience, il veut donc attirer notre attention, par-delà ce qui « apparaît » à la conscience — par-delà cette assimilation de l'acte de connaissance à une vision — sur la forme catégorielle, ou logique, dans laquelle nous formulons nos assertions sur la réalité. Ainsi souligne-t-il dans la Préface à la seconde édition de la *Science de la logique* (1831) que ce livre-ci consiste en une présentation des catégories ou « déterminations de pensée » (*Denkbestimmungen*) qui

« en général, traversent notre esprit comme par instinct (*instinktartig*) et sans que nous en ayons conscience (*bewußtlos*) et qui, même lorsqu'elles s'introduisent dans la langue, restent non objectivées (*ungegenständlich*), sans qu'on leur prête attention [...] »¹⁷.

Dès le début de cette Préface, d'ailleurs, il attire l'attention de ses lecteurs sur le langage :

« les formes de pensée, dit-il, trouvent d'abord leur extériorisation dans le langage de l'homme, où elles sont pour ainsi dire déposées (*Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt*) »¹⁸.

17. *W.d.L.*, p. 19.

18. *W.d.L.*, p. 9.

L'examen de la conception hégélienne du langage permet, nous l'avons déjà dit, de clarifier la signification de son programme philosophique : la transformation des représentations en pensées, et de la pensée en concept.

Ce sont les écrits d'Iéna qui éclairent le mieux cette question : à Iéna, en 1803/1804, Hegel souligne en effet que l'on ne peut comprendre la nature propre du langage si l'on adopte comme point de départ le « point de vue de la conscience, qui ne considère que l'opposition de la conscience »¹⁹ — le point de vue de Reinhold.

« La langue, souligne-t-il, n'existe comme langue que dans un peuple, et, de même, l'entendement et la raison. Ce n'est qu'en tant qu'Œuvre d'un peuple que la langue est l'existence idéale de l'esprit, en laquelle existence idéale l'esprit s'exprime ce qu'il est selon son essence et en son être »²⁰.

Ce rapport qu'il établit ici entre le langage et l'« esprit » d'un peuple évoque immédiatement le nom de Herder et, plus particulièrement, le célèbre *Traité* de Herder, publié en 1772, sur *l'origine de la langue*²¹ : lorsque, à Iéna, Hegel traite du langage, il a recours à la terminologie même de Herder — cette terminologie propre à tous les courants de pensée romantiques, ou préromantiques, qui se développèrent précisément pendant ces années, et à Iéna même ; et il est tentant, plus que tentant, de conclure que par sa critique des philosophies de la « réflexion » ou de la conscience, Hegel se range du côté des Romantiques et de leur source d'inspiration la plus fondamentale, Herder : tout comme Herder, notre auteur nierait alors que le langage peut être considéré comme un simple instrument, inventé par l'homme, cet individu, afin de communiquer ses idées, des idées elles-mêmes indépendantes de leur expression, à d'autres hommes. Tout comme Herder, Hegel affirmerait que la pensée de l'homme ne précède pas le langage, mais est bien plutôt formée par lui ; et qu'en ayant recours au langage, nous reprenons aussi toute une vision du monde, celle de la communauté, du peuple auquel nous appartenons.

Soulignons ici que ce qui constitue l'intérêt propre de la conception herdérienne du langage n'est pas tant le poids accordé à la dimension collective, ou historique, du langage que la mise en évidence de ses origines *mythiques* : lorsque Herder affirme, et répète, que la nature, bien loin d'être indifférente à l'homme, a tout de suite un sens pour lui, lorsqu'il écrit qu'elle lui *parle* avant même qu'il ne soit capable de se rapporter consciemment à elle et de s'exprimer par des mots, il veut dire qu'elle est

19. *Ph.E. I*, p. 71.

20. *Ph.E. I*, p. 122.

21. HERDER, 1977.

ou nous apparaît comme toujours déjà informée par un langage, que sens et être, idéal et réel, mot et chose se confondent dans notre expérience première du monde. Ce qu'il décrit par là, c'est bien l'une des caractéristiques fondamentales du mythe : là où nous voyons un simple symbole, ou une représentation, le mythe présuppose une identité réelle. L'image, dans le mythe, ne représente pas la chose, elle est la chose même. Le mot, ou le signe, ne désignent pas simplement quelque chose, ils *sont* l'objet même, ils incluent l'objet, et les pouvoirs que cet objet peut avoir. Or tout se passe comme si c'était justement cette thèse qu'avait voulu reprendre Hegel, dans ses pages d'Iéna consacrées au langage²². La tentation est grande, d'affirmer que c'est précisément cette thèse qu'il adopte, lorsqu'il pose l'identité entre pensée et être, subjectivité et objectivité. Il écrit en effet explicitement que si le monde nous apparaît toujours comme informé par le langage, c'est parce que la chose est à l'origine identique au mot : *Sache ist Sage, ou Kategorie*.

« Telle est la première force créatrice qu'exerce l'esprit. Adam donna un nom aux choses, c'est le droit de majesté et la première prise de possession de toute la nature ou la création de celle-ci à partir de l'esprit ; logos, raison, *essence* de la chose et parole, *chose (Sache)* et *dire (Sage)*, catégorie. L'homme parle à la chose comme à ce qui est à *lui*, et c'est là l'*être* de l'objet »²³.

Hegel présuppose que les catégories ne sont pas simplement des déterminations de pensée, mais qu'elles informent le monde, le monde social et historique aussi bien que la nature elle-même. Tout comme Kant, il affirme que la conscience doit abandonner l'idée d'une objectivité indépendante de la connaissance qu'elle en prend, et reconnaître que tout dans le monde est imprégné par les catégories. Mais contre Kant, il souligne que les catégories ne sont pas que des déterminations formelles de nos propositions ou de nos jugements, qu'elles saisissent plutôt l'ordre de la réalité même. Il rappelle alors que c'était là la position de la métaphysique classique :

« cette science, écrit-il dans l'*Encyclopédie*, considérait les déterminations-de-pensée comme les *déterminations fondamentales des choses* ; par cette présupposition que ce qui *est*, du fait qu'il est *pensé*, est connu *en soi*, elle se tenait plus haut que la philosophie critique postérieure »²⁴.

Nombreux sont ceux parmi les interprètes de Hegel qui croient pouvoir lire dans la thèse défendue ici la réhabilitation, par Hegel, de l'idée d'une intuition métaphysique : contre Kant, Hegel aurait simplement affirmé que nous

22. Cf. sur cette question BIENENSTOCK, 1992, chap. 3.

23. *Ph.E. II*, p. 16.

24. *Enc. I*, par. 28, p. 294.

possédons non seulement des intuitions empiriques, l'intuition de phénomènes donnés à notre observation empirique, mais aussi une capacité d'intuition intellectuelle. Telle serait la raison pour laquelle il aurait conclu que nous pouvons nous faire une connaissance absolue du monde comme tel, en soi, et non pas seulement du monde tel qu'il nous apparaît. Mais selon une telle interprétation, connaître consiste simplement à voir, à avoir l'intuition d'un objet. Or ainsi que nous l'avons déjà montré, Hegel critique une telle conception de la connaissance : elle constitue pour lui un exemple, peut-être même paradigmatique, de la philosophie de la conscience, ou de la réflexion. Du reste, si Hegel décerne des louanges à la métaphysique classique pour avoir accepté la thèse d'identité, il la critique aussi avec sévérité ; et ceci précisément parce qu'elle en appelle à l'« intuition immédiate » (*unmittelbare Anschauung*). Évoquons ici ce passage bien connu, emprunté à la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans lequel Hegel s'élève avec force contre toutes les conceptions selon lesquelles, comme il le dit,

« le vrai n'existe que dans ce que, ou plus exactement que comme ce que l'on appelle tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, l'être... »²⁵.

Les conceptions auxquelles il pense ici sont, nous le savons, la « philosophie de l'immédiateté » de Jacobi — mais aussi, d'abord et avant tout, la *Naturphilosophie* mythique de Schelling : c'est bien cette dernière — la conception du mythe de Schelling — qu'il prend déjà à partie dans des écrits antérieurs d'Iéna.

Car s'il est vrai que, comme nous venons de l'affirmer, Hegel lui-même est très proche des conceptions mythiques du langage développées à son époque par certains penseurs préromantiques ou romantiques, ceci ne veut pas dire — et nous ne voulons certainement pas dire par là — qu'il reprend simplement ces conceptions à son propre compte. Bien au contraire : loin de les reprendre, ce sont elles qu'il combat et qu'il veut combattre, c'est d'elles qu'il fait l'objet essentiel de sa critique. Sa propre conception du langage n'est pas elle-même « mythique », elle consiste bien plutôt en une tentative de *rompre* avec la conception préromantique du langage en tant que mythe, en un effort visant à passer du *mythos* au *logos* : Hegel cherche à mettre en évidence ce que présuppose notre capacité linguistique — la Raison même, le *logos*.

Notons, sans entrer ici en détail dans l'exposition de ce thème²⁶, que ce fut dans la philosophie d'Aristote et, plus particulièrement, dans la philo-

25. *Phén.*, p. 30 sq.

26. Cf. sur ce point BIENENSTOCK, 1989.

sophie de l'esprit d'Aristote que Hegel crut trouver les moyens de réfuter les conceptions mythiques, si populaires à l'époque, du langage : on sait que, dès Iéna, il s'engagea dans une lecture approfondie du *De anima*, dans l'original — et qu'il en traduisit même certains passages. Lorsque, beaucoup plus tard encore, il insiste sur l'importance de la philosophie aristotélicienne, il met tout particulièrement l'accent sur la conception de l'âme de cet auteur : c'est bien d'elle qu'il veut tirer un enseignement quant à la nature de la « représentation » ; et c'est d'elle qu'il extrait, ou croit extraire (car nous savons que son interprétation est fort infidèle à Aristote) sa propre conception de l'« esprit », ce sujet des représentations. Lorsqu'il affirme que les représentations, et de même nos intuitions, s'ancrent dans l'« esprit » et non pas dans la conscience, ce qu'il veut dire par là est que représentations et intuitions sont toujours informées, bien que de façon encore immédiate, par une logique, ou encore par des catégories. Pour reprendre encore une fois le « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie*, disons que ce n'est pas la conscience qui a la logique, mais la logique qui imprègne la conscience²⁷ : que nous en ayons conscience ou non, les catégories logiques sont toujours à notre disposition. Le logique est naturel : il est ce qui imprègne tout notre comportement — théorique aussi bien que pratique.

Encore faut-il savoir comment l'extraire de ces représentations, qu'il informe à notre insu : tel est le rôle de la dialectique. La dialectique hégélienne est cette approche même qui consiste à extraire la Forme, la forme logique ou catégorielle, des intuitions, ou représentations, en lesquelles elle est toujours prise. C'est le moyen qui nous permet de nous engager dans cette montée des représentations aux « pensées » ou catégories, et des pensées ou catégories au Concept, c'est-à-dire à la Forme, à l'Idée qui rend compte de l'unité de notre pensée et du monde. La dialectique consiste en un effort, sans cesse renouvelé, de définition de cette Forme.

*

**

Elle doit donc être mise en œuvre aussi bien en philosophie théorique qu'en philosophie pratique : tout comme, dans sa philosophie théorique, Hegel affirme que les représentations que se font les hommes de science de la nature doivent être justifiées philosophiquement, ainsi affirme-t-il dans sa philosophie pratique que les représentations que nous nous faisons des buts de notre activité morale et politique peuvent et doivent, elles aussi, être justifiées. La raison pour laquelle les théoriciens politiques modernes ne voient pas l'utilité d'une telle justification est, dit-il, qu'ils rapportent de

27. *Enc. I*, par. 24, Add., p. 477 sq.

telles représentations à la « conscience » — alors qu'ils devraient les rapporter à l'« esprit », c'est-à-dire, ainsi que nous le verrons, à la vie d'un peuple en sa totalité, cette vie même au sein de laquelle elles se développent. En d'autres termes, ils devraient expliquer, expliciter la logique interne de cette vie. Tel est bien le but de la philosophie politique, selon Hegel : expliquer, rendre compte de la *logique* de la vie politique — de la *forme* de cette vie, de son Idée.

Dès l'Introduction à sa *Philosophie du droit*, Hegel attire l'attention de ses lecteurs sur le caractère essentiellement représentatif de la volonté humaine. Ce sont aussi des conséquences de grande portée qu'il extrait de cette remarque : le fait que la volonté humaine soit, contrairement à tout comportement animal simplement instinctif, dirigée par la représentation d'un but montre, dit-il, que la distinction rigide établie par les philosophes contemporains entre théorie et pratique est incorrecte :

« L'élément théorique est essentiellement contenu dans l'élément pratique, ce qui s'oppose à la représentation qui en fait deux choses séparées, car on ne peut avoir de volonté si l'on est dépourvu d'intelligence. Bien au contraire, la volonté contient en soi l'élément théorique, autrement dit la volonté se détermine. Cette détermination est tout d'abord quelque chose d'intérieur : ce que je veux, je me le représente, c'est un objet pour moi. L'animal agit selon son instinct, il est poussé à agir par quelque chose d'interne. Il a donc aussi une attitude pratique ; mais il n'a pas de volonté, parce qu'il ne se représente pas ce qu'il désire »²⁸.

C'est, de toute évidence, avec la distinction établie par Kant entre philosophie théorique et philosophie pratique que Hegel polémique ici. Kant lui-même, rappelons-le brièvement ici, n'avait pas nié que nos actions volontaires soient dirigées par des représentations. Mais il avait distingué entre deux sortes d'actions : les actions techniques, et les actions proprement pratiques ; et il avait affirmé qu'à strictement parler, l'application technique de lois théoriques devrait être considérée comme un simple corollaire de la philosophie théorique : les propositions techniques, qui portent sur la production d'objets, reposent sur des représentations théoriques. Pour les formuler, nous devons d'abord nous représenter l'objet que nous voulons produire, ainsi que les lois théoriques, les relations causales au moyen desquelles nous croyons pouvoir produire cet objet. Nous devons présupposer la validité de ces relations entre une cause — en ce cas la volonté elle-même, qui peut être considérée comme une cause naturelle — et un effet, l'objet à produire. Nous appliquons ensuite ces relations à des cas particuliers. Mais, avait ajouté Kant, la philosophie pratique au sens propre

28. *Ph.D.*, par. 4, Add., p. 72.

du terme ne traite pas de l'application technique d'une connaissance théorique. Elle traite plutôt de ceux de nos actes qui sont fondés dans la liberté, de ces actions en lesquelles l'essence et le but de la volonté est la liberté ; et ce sont là des actions qui sont dirigées non pas par des « concepts de la nature » — c'est-à-dire, essentiellement, par la catégorie de la causalité — mais par le « concept de liberté ». Mais aucune théorie ne peut rendre compte de la liberté. Car la connaissance scientifique exige à la fois des concepts et des intuitions empiriques, et s'il est vrai que nous avons un concept de liberté, c'est là un concept de la raison, non un concept de l'entendement, et aucune intuition ne peut y correspondre. Avoir une intuition de la liberté reviendrait à avoir une intuition de la chose en soi, une intuition métaphysique, une intuition du supra-sensible, et de telles intuitions n'existent pas :

« le concept de nature représente des objets dans l'intuition non comme des choses en soi mais comme de simples phénomènes, le concept de liberté au contraire représente en son objet certes une chose en soi, mais non dans l'intuition [...] »²⁹.

La raison pour laquelle nous ne pouvons pas, selon Kant, acquérir une connaissance de la liberté est donc que nous n'avons pas d'intuition ou de représentation de l'objet de la liberté. C'est aussi l'absence d'une telle intuition qui explique pourquoi la distinction entre théorie et pratique est nécessaire.

Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel affirme reprendre à son propre compte la conception kantienne de la liberté. Il pose au fondement de sa philosophie pratique tout entière le concept de volonté libre³⁰. Selon lui, pourtant, l'État ne résulte pas de la nécessité naturelle, ou encore d'un calcul instrumental que feraient les hommes afin de déterminer les meilleurs moyens de préserver leurs propres droits individuels, ou de favoriser leur bien-être. Pour exprimer ceci en termes kantien, on peut bien dire que selon lui l'État ne résulte pas d'un impératif hypothétique, mais d'un impératif catégorique aussi fondamental et essentiel à notre nature que l'impératif moral, qui nous dit comment nous conduire dans nos relations avec d'autres êtres humains.

Contrairement à Kant, Hegel affirme aussi qu'une connaissance théorique de la liberté est possible. Il est tentant de dire que la raison pour laquelle il croit une telle connaissance possible est que, contrairement à Kant, il est convaincu que nous pouvons avoir non pas seulement des intuitions sensibles, mais aussi l'intuition d'objets supra-sensibles, c'est-à-dire

29. KANT, 1941, Introduction, II, p. 16.

30. *Ph.D.*, par. 4, p. 70 sq.

une intuition métaphysique : parce que Hegel aurait affirmé la réalité d'intuitions métaphysiques, il aurait cru possible d'atteindre une vérité objective en matière de morale, ou de politique. Mais ainsi que nous avons tenté de le montrer plus tôt, Hegel, loin de faire dépendre sa philosophie en général — et sa philosophie politique en particulier — de l'existence et de la validité d'intuitions métaphysiques, fait de ces intuitions l'objet même de sa critique. Tout comme, dans sa philosophie théorique, il critique ceux qui considèrent l'intuition immédiate comme une forme de connaissance, ainsi nie-t-il dans sa philosophie pratique que la vérité concernant l'État puisse être fondée sur des intuitions immédiates.

C'est d'ailleurs Kant lui-même qu'il accuse d'avoir contribué à justifier et propager cette thèse, à savoir celle du romantisme politique qui se développa à son époque : que « le vrai ne puisse pas être connu », écrit-il dans la Préface à la *Philosophie du droit*, a conduit à affirmer que « le vrai c'est ce que le cœur, le sentiment, l'enthousiasme peut suggérer à chacun de nous sur la vie éthique en général et principalement sur l'État, le gouvernement et la constitution »³¹. Ainsi la philosophie politique contemporaine en vient-elle à revendiquer l'immédiateté des sentiments et des intuitions. Mais, insiste Hegel, la tentative de fonder les principes moraux et éthiques sur « l'autorité du sentiment intérieur et du cœur »³² — c'est-à-dire sur une intuition éthique immédiate — est politiquement désastreuse.

La philosophie politique hégélienne est elle-même tout entière inspirée par la volonté de répondre à ceux qui affirment l'impossibilité de toute discussion rationnelle en matière de religion, d'éthique ou de morale. Elle veut répondre à ceux qui affirment qu'une organisation politique, un État, tirent toute leur force et leur justification, leur légitimité, de sentiments *immédiats*. Il ne serait nullement exagéré d'affirmer en effet que l'objet essentiel de la critique politique de Hegel fut cette *Gefühlsrevolution*, qui se répandit à travers l'Allemagne à son époque : tout comme un bon nombre de ses contemporains, Hegel reconnut le poids des sentiments religieux et moraux — et leur signification politique. En fait, il les considéra comme fondant l'État lui-même. Mais il affirma, et maintint, que l'identification, voire même la *définition*, de ces sentiments est le but même de la philosophie politique ; et il répéta, encore et toujours, que l'on ne peut légitimer politiquement des sentiments moraux et religieux *comme tels*, dans leur immédiateté — car dans cette immédiateté de telles aspirations contiennent ce que l'homme a en lui de meilleur, mais aussi ce qu'il a de pire, et rien ne nous garantit que ce qui sera effectivement mis en avant sera quelque chose de moral. La plupart du temps, l'appel à l'immédiateté débouche dans une légitimation de ce qu'il y a de pire en l'homme.

31. *Ph.D.*, p. 49 sq.

32. *Ph.D.*, p. 47.

Mais comment donc, demandera-t-on alors, peut-on *définir* la liberté ? Dans l'Introduction à la *Philosophie du droit*, Hegel renvoie ses lecteurs aux méthodes par lesquelles les théories classiques du droit espéraient définir leurs concepts de base — et il critique ces méthodes :

« On présupposait la représentation de la volonté et on essayait d'en tirer une définition précise. Ensuite, selon la méthode de l'ancienne psychologie empirique, on cherchait à établir la soi-disant preuve de la liberté de la volonté, en prenant en considération les différentes impressions et manifestations de la conscience commune, tels que le remords, la culpabilité, etc., qui ne peuvent s'expliquer que par la volonté libre. Il est cependant plus commode de s'en tenir simplement au fait que la liberté se présente comme une donnée de la conscience (*Tatsache des Bewußtseins*) et qu'il faut y croire »³³.

Hegel affirme donc dans ce passage que les théories classiques ne sont pas meilleures que les théories modernes — précisément parce qu'elles aussi, comme les théories kantienne et néo-kantienne, rapportent les représentations à la « conscience », au « fait de conscience » reinholdien. Telle est bien, selon lui, la raison qui nous contraint à en rester au niveau de la représentation, et qui nous empêche de nous élever à la pensée, et au concept. C'est à ce point — et ceci mérite d'être noté — que Hegel demande à ses lecteurs de se rapporter à l'*Encyclopédie* — car, dit-il, c'est dans ce livre qu'il a exposé les prémisses de son argument :

« l'esprit est d'abord intelligence et les déterminations selon lesquelles il se développe, en passant successivement du sentiment (*Gefühl*) à la représentation (*Vorstellen*) et de la représentation à la pensée (*Denken*), constituent le chemin par lequel il se produit comme volonté, laquelle, en tant qu'Esprit pratique en général, est la vérité la plus proche de l'intelligence »³⁴.

Tel est donc le lien entre la philosophie théorique et la philosophie pratique selon Hegel : la transformation des représentations en pensées, et des pensées en concept, est pour lui tout aussi fondamentale à la théorie qu'à la pratique. Pour rendre compte de l'objectivité de notre connaissance pratique, donc politique, il nous faut comprendre la nature de ce processus ; et ceci signifie d'abord qu'il nous faut nous abstenir de rapporter les représentations à la « conscience ». Dans l'Introduction à la *Philosophie du droit*, Hegel affirme, très explicitement, que dans ce livre il ne prendra pas en considération la forme « consciente » de la volonté, cette « volonté formelle » en tant que conscience de soi, qui « trouve devant elle un monde extérieur ». L'adoption d'une telle forme comme point de départ conduit à

33. Notre correction de la traduction. Cf. *Ph.D.*, par. 4, rem., p. 71.

34. *Ibid.*

penser que la volonté consiste en un « processus qui, par la médiation de l'activité et d'un moyen, traduit le but subjectif en objectivité »³⁵ — mais cette opposition du « subjectif » et de l'« objectif » est des plus ambivalentes : ce n'est que pour la représentation et l'entendement, non pas en soi, que sa signification est « fixe », ou déterminée³⁶ : Hegel se réfère ici, de toute évidence, à sa thèse d'identité entre pensée et être. Quel sens faut-il lui accorder ici, dans sa philosophie pratique et politique ?

Nous avons mentionné dans la première partie de cet article l'une des façons les plus répandues d'interpréter cette thèse : celle qui consiste à faire de l'idéalisme hégélien un idéalisme subjectif poussé à l'extrême, selon lequel l'objectivité elle-même serait le produit de notre conscience. Cette interprétation jouit d'un traitement de faveur précisément parmi ceux d'entre les commentateurs de Hegel qui s'intéressent à sa philosophie pratique et politique. Si, selon eux, la thèse de l'idéalisme absolu est des plus problématiques pour tout ce qui concerne les sciences de la nature, elle est cependant très attirante pour ce qui concerne les sciences de l'homme : elle revient en effet à considérer le monde social et politique en lequel les hommes vivent comme le produit, ou l'« expression », de leurs actions. Comme point de départ de leur reconstruction du hégélianisme, ces commentateurs³⁷ adoptent donc la notion de « subjectivité » ; et ils se proposent de montrer que la subjectivité s'« exprime », s'« objectifie » ou s'« aliène » de différentes façons dans la réalité. Sans doute définissent-ils cette « subjectivité » de différentes manières : lorsque Hegel affirme qu'il faut rapporter les représentations sociales et politiques à l'« esprit » plutôt qu'à la conscience, disent-ils, il veut dire que le sujet de l'histoire n'est pas l'homme en tant qu'individu mais, plutôt, une collectivité humaine, un peuple. Hegel, d'ailleurs, aurait ajouté que l'homme lui-même, en tant qu'individu, n'est pas conscient, la plupart du temps, des buts collectifs que se propose le peuple auquel il appartient. Mais l'intention de Hegel aurait précisément été de montrer comment, ou de quelles façons l'homme peut prendre conscience de ces buts : on sait bien, après tout, qu'il a défini l'histoire comme un « progrès dans la conscience de la liberté »...

La thèse hégélienne de l'identité entre théorie et pratique ne repose pas sur l'affirmation selon laquelle l'esprit de l'homme — ou l'esprit d'un peuple, ou encore l'esprit de Dieu, construit sur le modèle de l'esprit humain — serait *producteur* de la réalité. Cette interprétation présuppose que la philosophie de Hegel n'est autre, en fin de compte, qu'une « philo-

35. *Ph.D.*, par. 8, p. 77.

36. *Ph.D.*, par. 26, p. 87.

37. Parmi lesquels il faudrait compter d'abord le jeune Marx (dans ses Manuscrits de 1844 : cf. « Économie et philosophie », in MARX, 1968, en part., p. 119 *sq.*) et ses adeptes, mais aussi Charles Taylor, par ex., dans le monde anglo-saxon, cf. TAYLOR, 1975.

sophie de la conscience » — au sens de ce terme précisé plus haut. Mais Hegel, loin d'adopter lui-même une telle présupposition, la critique avec force : il affirme, et répète, que l'idéalisme subjectif et ses variantes conduisent à remplacer la tentative de fonder l'objectivité de la connaissance par un examen de ses origines ; et qu'aucune description *génétique* du procès de connaissance ne peut rendre compte de sa validité. Dans la *Philosophie du droit*, d'ailleurs, Hegel n'examine nulle part l'origine des représentations que nous adoptons comme buts de nos actions ; et il ne tente nullement de rapporter ces actions, ou d'ailleurs les institutions que nous créerions par elles, à des intentions, ou des buts que nous nous serions posés, que ce soit collectivement ou comme individus. Il rapporte plutôt ces institutions à ce qu'il dénomme leur « fin » (*Zweck* ou *Endzweck*) ; et il distingue explicitement les catégories de *Zweck* et *Endzweck*, d'une part, des notions de « projet » (*Vorsatz*) et « intention » (*Absicht*), d'autre part³⁸. Or dans la pensée de Hegel, « projets » (*Vorsätze*) et « intentions » (*Absichte*) sont des « représentations » (*Vorstellungen*) : dans l'acte dirigé par un « projet » (*Vorsatz*), écrit Hegel, « la volonté se trouve en présence d'une existence, sur laquelle elle exerce son activité » (*der Wille hat ein Dasein vor sich, auf welches er handelt*). Pour ce faire, il lui faut une représentation de cette existence (*um dies aber zu können, muss er eine Vorstellung desselben haben*). D'ailleurs, ajoute-t-il, « il n'y a véritablement faute en moi que si l'existence que je trouve devant moi fait partie de mon savoir » (*und wahrhafte Schuld ist nur in mir, insofern das vorliegende Dasein in meinem Wissen lag*)³⁹ ; et, poursuit-il, « le fait que je ne reconnais que ce qui constituait ma représentation marque le passage à l'intention » (*Darin, dass ich nur anerkenne, was meine Vorstellung war, liegt der Übergang zur Absicht*)⁴⁰.

Ce point est important lorsqu'il s'agit de déterminer quelle est la responsabilité de celui qui agit : dans la *Philosophie du droit*, Hegel affirme que l'on ne peut vraiment nous imputer que ce que nous connaissions des circonstances dans lesquelles nous avons agi. Mais il ajoute aussi que la discussion de la notion de responsabilité ne constitue qu'une partie de la philosophie politique — et n'est pas, en réalité, sa fin propre, ou ultime. Car la philosophie politique proprement dite ne traite pas de telles matières. Son but n'est pas d'en appeler à telle ou telle action, mais bien plutôt d'examiner les *principes* qui dirigent cette action, et de les analyser : d'essayer de déterminer ce qui, en cette matière, est objectivement vrai — ou ce que cela signifie, qu'être libre. Or pour déterminer lesquelles de nos actions sont libres, ou lesquelles sont objectivement morales, il nous faut les rap-

38. *Ph.D.*, par. 115-128, p. 156-167.

39. *Ph.D.*, par. 117, Add., p. 157.

40. *Ph.D.*, par. 118, Add., p. 158.

porter non pas à nos projets, ou à nos intentions, mais plutôt à la « fin ultime » (*Endzweck*) que nous recherchons par elles.

Or si les projets, et les intentions, sont des représentations, la notion d'*Endzweck* n'en est pas. La finalité (*Zweckmässigkeit*) n'est pas définissable en termes de désirs humains, et les explications téléologiques, ces explications mêmes qui reposent sur les notions de *Zweck* et de *Endzweck*, ne font pas appel à des désirs, ou intentions humaines, que ceux-ci soient conscients ou inconscients. Rappporter les actions des hommes à leur « fin » ou *telos* ne consiste pas, pour Hegel, à les rapporter à des désirs, ou des intentions. La notion de *Zweck* est bien plutôt une catégorie ou, plus précisément, un « concept » (*Begriff*) au plein sens du terme selon Hegel : dire qu'elle remplit le rôle de *catégorie* revient à dire qu'elle introduit l'unité dans un multiple ; ou, pour présenter les choses différemment, il est bien possible de dire qu'elle est ce qui rend compte de la liaison entre représentations que nous établissons par nos jugements : lorsque Hegel affirme que les jugements pratiques des hommes sont dirigés par une « fin », il veut dire que ces jugements, les actions humaines elles-mêmes et, par-delà celles-ci, leur mode de vie tout entier sont articulés par une structure conceptuelle ; et que la tâche du philosophe politique consiste à mettre en évidence cette structure conceptuelle.

Pour Hegel comme pour Kant, le « pratique » n'est pas constitué par le rapport des projets ou intentions aux actions humaines, ou à la façon dont ces actions se manifestent dans les institutions sociales et politiques mais, bien plutôt, par le rapport des catégories à la réalité. Dans le système de Hegel, le subjectif n'est pas le mental ou l'intentionnel, mais le concept ; et l'objectivité n'est pas ce qui nous est donné de l'extérieur, par les sens, mais « l'être étant en et pour soi du concept »⁴¹ : Hegel définit l'« objectivité » comme la réalisation, toutefois encore incomplète, de la structure conceptuelle du monde dans lequel nous vivons.

Il convient de noter également que les représentations examinées par Hegel dans la *Philosophie du droit* ne sont pas seulement ces représentations que nous nous donnons comme projet, ou intentions, mais aussi celles que nous pouvons nous faire d'institutions déjà existantes, ou réelles. Dans l'Introduction à la *Philosophie du droit*, Hegel affirme de façon très explicite que, dans ce livre, il examinera le « contenu » de la volonté comme telle. Ceci veut dire qu'il examinera aussi bien les « buts » déjà réalisés de nos actions que ceux qui ne le sont pas encore — car ils constituent en fait un seul et même but : « ce qui doit être exposé ici, c'est le concept de la liberté qui, seul, est le but » (*was hier ausgeführt werden soll, ist der*

41. *Sc.L.*, t. II, p. 214 ; cf. aussi *Enc. I*, « Concept préliminaire », par. 41, p. 302 et Add., p. 498 sq.

Begriff der Freiheit — er der Zweck)⁴². La *Philosophie du droit* consiste, pour l'essentiel, en un examen de ces représentations que nous nous faisons d'institutions déjà existantes : celle de la propriété privée, ou du droit privé, par exemple.

Ceci ne devrait pas susciter d'étonnement : comment, en effet, serait-il possible de mettre en évidence la forme conceptuelle d'actions qui n'ont pas encore été réalisées, et sont seulement présentes en nous sous la forme d'intuitions immédiates ? Dans la Préface de la *Philosophie du droit*, Hegel insiste fortement sur le fait que la philosophie vient toujours trop tard : ce n'est que lorsqu'une action a été réalisée que l'on peut mettre sa forme, son Idée, en évidence. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, selon Hegel, la philosophie politique ne peut formuler une doctrine *normative*, déterminant la façon dont nous devrions nous comporter dans notre vie politique. Il s'agit bien plutôt pour elle de transformer le règne des représentations — mais c'est là une tâche d'une grande importance pratique — ainsi que le notait Hegel lui-même, dans une lettre du 28 octobre 1808 à Niethammer :

« Le travail théorique — je m'en convainc chaque jour davantage — apporte au monde davantage que le travail pratique ; le règne de la représentation une fois révolutionné, la réalité effective ne tient plus (... *ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus*) »⁴³.

Myriam BIENENSTOCK,
Université Pierre Mendès France-Grenoble II,
 B.P. 47, 38040 Grenoble Cedex 9
 (janvier 1991).

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Georg Wilhelm Friedrich HEGEL

Corr. = *Correspondance*, trad. Jean CARRÈRE, 3 vol., Paris, Gallimard, 1962.

D.N. = *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel ; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, trad. Bernard BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1972.

42. Note marginale du par. 8, *Ph.D.*, p. 78.

43. *Corr.*, I, p. 229.

- Enc. I* = *Encyclopédie des sciences philosophiques. I : Science de la logique*, trad. B. BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1970.
- Enc. III* = *Encyclopédie des sciences philosophiques. III : Philosophie de l'esprit*, trad. B. BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1988.
- F.S.* = *Foi et Savoir*, trad. Claude LECOUEUX et Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin, 1988.
- Ph.D.* = *Principes de la philosophie du droit, ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. Robert DERATHÉ, avec la collab. de Jean-Paul FRICK, Paris, Vrin, 1975.
- Ph.E. I* = *La Première Philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804)*, trad. Guy PLANTY-BONJOUR, Paris, Presses universitaires de France, 1969.
- Ph.E. II* = *La Philosophie de l'esprit de la 'Realphilosophie'*, trad. Guy PLANTY-BONJOUR, Paris, Presses universitaires de France, 1982.
- Phén.* = *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre LEFEBVRE, Paris, Aubier, 1991.
- Sc.L.* = *Science de la logique*, trad. Pierre-Jean LABARRIERE et Gwendoline JARCZYK, 2 t. en 3 vol., Paris, Aubier, 1972-1981.
- W.d.L.* = *Wissenschaft der Logik*, éd. Georg LASSON, Erster Teil, Hambourg, Felix Meiner, 1932 (rééd. 1975).
- BIENENSTOCK (Myriam), 1989, « Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803-1804) : Herdersche Einflüsse oder Aristotelisches Erbe? », *Hegel-Studien*, vol. 24, p. 27-54.
- BIENENSTOCK (M.), 1992, *Politique du jeune Hegel (Iéna, 1801-1806)*, Paris, Presses universitaires de France.
- HERDER (Johann Gottfried), 1977, *Traité sur l'origine de la langue (1772)*, trad. Pierre PÉNISSON, Paris, Aubier.
- KANT (Emmanuel), 1941, *Critique du jugement*, trad. Jean GIBELIN, Paris, Vrin (rééd. multiples).
- KANT (E.), 1944, *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, Paris, Presses universitaires de France (rééd. multiples).
- MARX (Karl), 1968, *Œuvres*, t. II, éd. établie et annotée par Maximilien RUBEL, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- POPPER (Karl), 1979, *La Société ouverte et ses ennemis*, trad. Jacqueline BERNARD et Philippe MONOD, Paris, Seuil.
- REINHOLD (Karl Leonard), 1963, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prague/Iéna, Widtmann und Mauke, 1789, réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- REINHOLD (K. L.), 1989, *Philosophie élémentaire*, trad., Paris, Vrin.
- TAYLOR (Charles), 1975, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TUGENDHAT (Ernst), 1979, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.