



PROJECT MUSE®

Pluralisme et délibération

Mellos, Koula, Savidan, Patrick

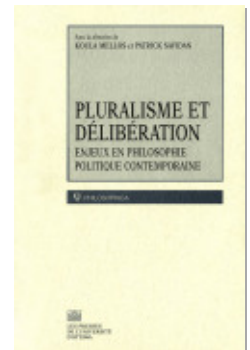
Published by University of Ottawa Press

Mellos, Koula & Savidan, Patrick.

Pluralisme et délibération: Enjeux en philosophie politique contemporaine.

Ottawa: University of Ottawa Press, 1999.

Project MUSE., <https://muse.jhu.edu/>.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/12440>

non pas une négation du modèle monologique, mais un événement inscrit dans la logique même du modèle politique monologique. C'est pourquoi les régimes politiques des sociétés du capitalisme « avancé » qui se rapprochent de ce modèle, se distinguent, entre autres, par un comportement des masses, qui oscille entre l'illusion toujours déçue de pouvoir prendre part aux décisions qui touchent la vie de la communauté, et l'indifférence qui fait suite à cette déception et qui conduit, dans la pratique, à une abstention politique de plus en plus généralisée.

Faudrait-il pour autant considérer que l'autonomie politique des sujets est une utopie? L'éducation des citoyens en vue de la fusion de la volonté générale et de l'intérêt général peut être envisagée comme une tâche réelle à accomplir même si cette fusion est regardée comme une simple « idée directrice ». Revenons donc, pour un instant, à Kant :

[...] qu'un public s'éclaire lui-même rentre davantage dans le domaine du possible, c'est même, pour peu qu'on lui en laisse la liberté, à peu près inévitable. [...] pour ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté; et à vrai dire la liberté la plus inoffensive de tout ce qui peut porter ce nom, à savoir celle de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines³⁶.

Autrement dit, l'autonomie politique des sujets n'est pas et ne devrait surtout pas être considérée comme une donnée : elle est un acquis et, ce qui est décisif, un acquis qui s'obtient dans la pratique de l'autonomie elle-même, — à condition, bien entendu, que les sujets soient libres d'acquérir cette autonomie par l'exercice autonome de leur raison. Seul un régime politique qui s'inspire du modèle dialogique de démocratie peut donc fournir les conditions nécessaires pour que les sujets deviennent politiquement autonomes. Il peut fournir les conditions mais non garantir l'obtention de l'autonomie : les sujets demeurent libres de choisir le monologue plutôt que le dialogue et de refuser la raison en refusant les raisons. Après tout, l'histoire est remplie de tels refus.

Notes

1. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, New Jersey, É.-U., et Londres, Princeton University Press et Routledge et Kegan Paul, spécialement chap. 10. L'idée suivant laquelle à l'origine des sociétés « fermées » ou « totalitaires » se trouve d'abord Platon et, à l'époque moderne, Marx, apparaît pour la première fois dans cet ouvrage.

2. Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1989, chap. 8.
3. Dahl formule ainsi le présupposé qui se trouve à la base du postulat de l'autonomie personnelle : « *All members are sufficiently well qualified, taken all around, to participate in making the collective decisions binding on the association that significantly affect their good or interests. In any case, none are so definitely better qualified than the others that they should be entrusted with making the collective and binding decisions.* » Il ajoute : « *The set of persons to whom such a principle may be applied could be called the demos, the populus, or the citizen-body. Its members are full citizens.* » Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 98.
4. Chez Hobbes, en particulier, bonheur et plaisir semblent bien s'identifier; le bonheur est envisagé dans une perspective hédoniste, et le plaisir s'inscrit même dans une perspective éthique : « Mais l'objet, quel qu'il soit, de l'appétit ou du désir d'un homme, écrit Hobbes, est ce que pour sa part celui-ci appelle *bon*; et il appelle *mauvais*, l'objet de sa haine et de son aversion [...]. » « Le *plaisir* ou *volupté* est donc l'apparition, la sensation, de ce qui est bon. » Thomas Hobbes, *Leviathan*, Paris, Éditions Sirey, p. 47 et 50. « De Hobbes à Bentham, signale A. Vachet, en passant par les Philosophes, les Encyclopédistes ou les Économistes, cette thèse est constante, malgré certains camouflages [...]. » André Vachet, *L'idéologie libérale*, Paris, Éditions Anthropos, 1970, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2^e éd., 1988, p. 88.
5. Trois déterminations sont, pour André Vachet, fondamentales dans la caractérisation de l'idéologie libérale, à savoir le naturalisme exprimé dans la théorie hédoniste du bonheur, l'individualisme et le rationalisme. À mon avis, elles définissent plutôt une certaine forme de libéralisme, la première sans doute, que l'on ne peut certainement pas étendre aux théories libérales du XIX^e siècle, marquées par la Révolution française, ni, encore moins, aux théories libérales du XX^e siècle, et en particulier à Rawls. Voir, pour une histoire du libéralisme jusqu'au XIX^e siècle : Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
6. L'économie elle-même a été définie comme la « science qui étudie le comportement humain comme relation entre des fins et des moyens rares qui ont des usages alternatifs ». (L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan, 1949). Cette définition a été reprise par L. Von Mises, Samuelson et plusieurs autres économistes. Dans la même optique, Schumpeter attribue au capitalisme le développement de la rationalité (Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, Democracy*, Londres, George Allen et Unwin, 1947, p. 123-124) et, dans un contexte partiellement critique, Lange affirme : « L'activité économique est le domaine le plus vaste de l'application du principe (de

rationalité) et également celui où ce principe est apparu tout d'abord. » (Oskar Lange, *Économie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 214. Italiques dans le texte.)

7. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Librairie Plon, 1965, en particulier l'*Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive*.
8. Vachet attribue au libéralisme cette conception anthropologique : la société est, dans le modèle libéral, « seconde à l'individu qui en est l'origine, la matière et la finalité ». (André Vachet, *L'idéologie libérale*, p. 5.)
9. J'exclus de cette spécificité la théorie du contrat social de Rousseau même si, elle aussi, présuppose cette double priorité. Je ne peux traiter de ce sujet ici. Cependant, la note 15 *infra* résume les raisons de cette exclusion.
10. Je me réfère au contrat de *socialité* plutôt que de *société* pour englober dans un seul terme la double problématique qu'enferme l'idée du contrat social depuis les Sophistes, à savoir celle d'un contrat de société (*pactum associationis*) et celle d'un contrat politique ou de gouvernement (*pactum subjectionis*). Voir, à propos de l'ambiguïté créée par cette double problématique, Simone Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 181.
11. Cette référence à Leibniz n'est pas qu'une allusion métaphorique. Voir le remarquable essai de Jon Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier Montaigne, 1975.
12. Il s'agit, bien entendu, de la position classique de l'utilitarisme égoïste libéral. On trouve chez Descartes une formulation tout à fait remarquable de cette position : « [...] Dieu a tellement établi l'ordre des choses, et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même, et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait en son pouvoir ». (*Œuvres de Descartes*, Paris, Édition Adam et Tannéry, 1879-1910, t. IV, p. 316.) Dans les variantes les plus optimistes du libéralisme classique comme chez Herbert Spencer, par exemple, cette articulation des hommes est, d'abord, économique mais constitue la garantie même de leur articulation sociale.
13. Voir sur ce sujet Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978, spécialement chap. 3, et Jean-Marc Ferry, *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 368-369 (dont nous avons tiré cette définition). L'inconciliabilité des intérêts est bel et bien préjugée, mais, nous pouvons le voir maintenant, elle renvoie à une conception anthropologique qui lui offre sa base.
14. Alejandro Pizzorno, *Sur la rationalité du choix démocratique*, dans *Sur l'individualisme*, s. la dir. de Pierre Birnbaum et Jean Leca, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991, p. 330.

15. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Édition, 1973, note (a) de la page 87, p. 223. C'est moi qui souligne.
16. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, traduit par William Rehg, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996, p. 296. C'est moi qui souligne.
17. Ces présuppositions et implications résultent de l'adoption par Habermas d'une perspective fonctionnaliste concernant l'économie et l'administration qui l'oblige, tout comme dans le modèle libéral, à séparer ces deux sphères de celle de la société civile. (Voir Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, spécialement p. 299 et suiv.)
18. Déjà Max Weber avait vu clairement que cette forme de rationalité, à la différence de la rationalité traditionnelle ou de la rationalité par rapport à une valeur, suppose nécessairement la possession de connaissances chez l'agent. Il s'ensuit qu'elle fait de l'acquisition de connaissances un but, bien qu'il soit subordonné à l'instrumentalité qui la commande.
19. Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978.
20. Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. 189-190.
21. *Ibid.*, p. 67.
22. Cette maxime pourrait être fondée sur la notion de « coût de l'information » de certaines théories économiques modernes. Cette notion permet de postuler que, si les gains attendus d'un supplément d'information sont inférieurs aux coûts attendus de ce supplément, un individu rationnel y renoncera. Or l'individu peut faire face à ces coûts non seulement en renonçant au supplément d'information requis, mais aussi en augmentant les coûts du supplément pour l'adversaire au moyen d'un contrôle de l'information.
23. Habermas, en effet, écrit : « À l'origine, la *Publicité* garantissait le lien qu'entretenait l'usage public de la raison aussi bien avec les fondements législatifs de la domination qu'avec un contrôle critique de son exercice. Depuis, elle est au principe d'une domination qui s'exerce à travers le pouvoir de disposer d'une opinion non publique, ce qui aboutit à cette singulière équivoque : la "Publicité" permet de *manipuler le public*, en même temps qu'elle est le moyen dont on se sert pour se justifier *face à lui*. Ainsi, la "Publicité" de manipulation prend-elle le pas sur la "Publicité" critique ». Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. 186. Si ce « passage » s'inscrit dans la logique même de la publicité bourgeoise, comme nous tentons de le montrer, alors c'est le moment « critique » de la publicité qui est secondaire et conjoncturel dans la publicité bourgeoise.

24. Le terme est de Habermas : « La "Publicité" signifiait autrefois dé-mystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison; la publicité d'aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements-réponses dictés par un assentiment passif. Dans la mesure où les relations publiques en modifient la structure, la sphère publique bourgeoise revêt à nouveau certains aspects féodaux : les 'porteurs d'offre' déploient de la représentation face à des clients prêts à suivre ». Jürgen Habermas, *L'espace public*, p. 203-204.
25. Cette caractérisation du modèle monologique rapproche encore une fois le modèle libéral de démocratie de ce modèle monologique si, comme le fait Cass Sunstein, on définit le modèle libéral ainsi qu'il suit : « *Self-interest, not virtue, is understood to be the usual motivating force of political behavior. Politics is typically, if not always, an effort to aggregate private interests.* » (Cass Sunstein, « Preferences and Politics », *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991), p. 4.) D'un autre côté, le « républicanisme » se rapproche du modèle dialogique si, comme le fait K. Baynes, il est caractérisé dans les termes suivants : « *By contrast (avec le modèle libéral) republicanism characteristically places more emphasis on the value of citizens' public virtues and active political participation. Politics is regarded more as a deliberative process in which citizens seek to reach agreement about the common good, and law is not seen as a means for protecting individual rights but as the expression of the common praxis of the political community.* » Kenneth Baynes, « Democracy and the Rechtsstaat : Habermas's Faktizität und Geltung », dans *The Cambridge Companion to Habermas*, s. la dir. de Stephen K. White, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 215.
26. C'est encore chez Hobbes que l'idée est exprimée de la manière la plus forte : même sachant qu'il existe des lois et des fonctionnaires publics armés, c'est-à-dire même dans l'état de société, l'homme verrouille ses portes et ferme ses coffres à clé. C'est que le compromis qu'implique l'état de société ne change pas la nature humaine, il n'est que le produit d'un calcul. (Voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, p. 125.)
27. Cet aspect du modèle a été développé par Mark E. Warren. Voir, à cet égard, Mark E. Warren, « Can Participatory Democracy Produce Better Selves? Psychological Dimensions of Habermas's Discursive Model of Democracy », *Political Psychology*, 14 (June 1993), p. 209-234. Warren appelle cet aspect du modèle la *self-transformation thesis in democratic theory*.
28. Je renvoie ici à Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 1, Paris, Fayard, 1987, chap. III, et *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, spécialement chap. 5.

29. C'est Albrecht Wellmer qui a soulevé cette question : les citoyens, a-t-il signalé, ont aussi le droit de ne pas être rationnels, ce qui peut vouloir dire que les citoyens ont le droit de ne pas être rationnels ou celui de ne pas *vouloir* l'être. Voir Albrecht Wellmer, « Models of Freedom in the Modern World », dans *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, s. la dir. de Michael Kelly, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1990, p. 245.
30. « Après avoir rendu bien sot leur bétail, et avoir soigneusement pris garde que ces paisibles créatures n'aient pas la permission d'oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, ils [ces tuteurs] leur montrent le danger qui les menace, si elles essaient de s'aventurer seules au dehors. » (Emmanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? », dans Kant, *La philosophie de l'histoire (Opuscules)*, Paris, Denoël/Gonthier, Éd. Montaigne, 1947, p. 46-47.)
31. « J'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on en fait comme *savant* devant l'ensemble du public *qui lit*. » Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières? », p. 48.
32. Bien entendu, l'intérêt particulier du prolétariat était non pas regardé comme un intérêt particulariste, mais, au contraire, comme un intérêt général depuis *L'idéologie allemande* de Marx.
33. Nous pouvons lire dans un éditorial récent du *Monde Diplomatique* : « [...] la démocratie s'est étendue partout en Europe de l'Est et dans les États nés de l'implosion de l'URSS. Mais aussi en Amérique Latine, et, à la seule exception du monde arabe, en Afrique et en Asie. Au point que, rarissime à la veille de la seconde guerre mondiale, elle est devenue le régime politique dominant. Et pourtant, de plus en plus nombreux sont ceux qui dénoncent ce système comme une imposture. En premier lieu parce que, en Europe, il a toléré l'apparition de 20 millions de sans-emploi et de 50 millions de pauvres [...]. » L'article conclut : « [la paix sociale] n'est garantie que si la démocratie redevient le socle d'un nouveau contrat social. » « Chancelante démocratie », par I. Ramonet, dans *Le Monde Diplomatique*, octobre 1996. Dahl, pour sa part, tente de résoudre ce problème en adoptant une position moyenne : « *A more reasonable justification for democracy, then, is that, to a substantially greater degree than any alternative to it, a democratic government provides an orderly and peaceful process by means of which a majority of citizens can induce the government to do what they most want it to do and to avoid doing what they most want it not to do. Instead of a claim that a democratic government respond by maximizing the satisfaction of wants, we might claim instead that they tend to satisfy a minimal set of urgent political concern.* » Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 95.

34. Henri Weber, *Marxisme et conscience de classe*, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 103. Lénine, *Que faire?*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 95.
35. Voir Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1949.
36. Emmanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que "Les Lumières" ? », p. 48.

CHAPITRE CINQUIÈME

LA DÉMOCRATIE ET LE DÉFI DES PARTICULARISMES

Guy Lafrance

L'idée moderne de démocratie, avec tout ce qu'elle comporte d'aspiration à l'universel et à l'égalité de droit, se trouve souvent mise en échec par la valorisation presque sans limite des divers particularismes, principalement exprimés à travers les valeurs ethniques, nationales et culturelles ainsi que par le culte de la différence, du divers et du multiple. Très souvent, ces particularismes se présentent aussi bien comme la valeur absolue et inviolable que comme la norme transcendante devant servir de guide à l'organisation sociale, politique, voire même juridique. Nous proposons ici une analyse des principaux défis qui se posent à l'État de droit ayant des prétentions et des aspirations démocratiques, dans sa manière de traiter les particularismes en fonction des principes qui guident et déterminent, en définitive, son type même de société démocratique.

D'un point de vue plus philosophique, la situation actuelle n'est pas sans rappeler certains éléments de l'opposition profonde entre la pensée des Lumières et celle du romantisme; la première étant caractérisée par sa quête de l'universel et la seconde par sa valorisation des particularités nationales et de l'enracinement culturel. Ces deux traditions philosophiques sont tributaires d'une vision radicalement opposée de l'homme, de sa vie culturelle, et, par voie de conséquence, des principes qui doivent régir l'organisation sociale et politique.

Sous l'inspiration de Locke et de Spinoza, la philosophie des Lumières, avec Rousseau et Kant en particulier, a complété l'œuvre de fondation théorique de l'État de droit moderne en faisant de l'homme la source du droit et en considérant les peuples comme dépositaires du pouvoir souverain. Pour cela, il fallait arracher l'homme à sa condition naturelle, à sa condition de minorité et de soumission à l'autorité d'un autre, pour le faire accéder à la majorité, à la soumission à la seule loi de raison qui lui ouvre la voie de l'autonomie et de la vraie liberté politique. Les Lumières proposaient ainsi une idée nouvelle de l'homme, une idée construite, abstraite et universelle; une idée épurée des particularismes, de la culture, des acquis historiques et de la civilisation.

À titre d'exemple, le dessein anthropologique de Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* est bien celui d'une construction ou plus précisément d'une reconstruction de l'homme comme sujet, et, dans le *Contrat social*, celui d'une construction de l'homme comme sujet éthique et juridique. Pour atteindre cet objectif, Rousseau a dû écarter de cette idée de l'homme toute référence à l'histoire, à la société et à la politique, c'est-à-dire à la situation de fait de la domination de l'homme par l'homme. C'est à partir de cette idée abstraite de toute référence contextuelle et historique que sont construites simultanément, dès le Premier Livre du *Contrat social*, la subjectivité éthique et la subjectivité juridique. L'homme abstrait de toute contingence apparaît ainsi dans sa pureté éthique et juridique, dans une autonomie parfaite qui ne laisse place à aucune forme d'aliénation ou d'hétéronomie qui puisse entraver son accession à l'universel. Toute cette démarche repose sur une fiction construite, qui suppose d'abord une déconstruction, puis une reconstruction de l'homme comme sujet; un sujet qui pense, qui se laisse guider par sa raison, qui agit et surtout qui se détermine par sa volonté. Le sujet de droit qui s'en dégage est un produit de la volonté générale alors que le sujet éthique est un produit de la volonté individuelle et intérieure, de l'intention et de la conscience¹. Dans la perspective de Rousseau, la subjectivité éthique et la subjectivité juridique, sans être identifiées l'une à l'autre, sont néanmoins intimement liées, en ce sens que le sujet de droit ne peut naître que du sujet moral.

Un autre exemple semblable de cette démarche pourrait être pris chez Kant, dans sa recherche du fondement ultime de la morale et de l'idée de droit dans sa pureté, « le concept de droit, en tant que pur »². Il y a, dans cette démarche bien caractéristique de la philosophie des

Lumières, un souci évident d'aller au fond des choses, de fonder d'abord les principes pour qu'ils puissent servir de règles universelles. C'est sur la base de ces principes que s'est élaboré l'idéal humaniste des Lumières, un idéal fondé sur la reconnaissance *a priori* de la liberté et de l'égalité qui caractérisent le titre d'homme. Cet humanisme fondé dans l'universel a rendu possibles les aspirations universalistes du droit et de l'ordre politique à travers le républicanisme et les premières déclarations des droits de l'homme. C'est en vertu de cette nouvelle conception de l'homme que Rousseau a pu parler des « droits de l'humanité »³, et que Kant a pu invoquer « ces droits innés, nécessairement inhérents à l'humanité et imprescriptibles »⁴; rejoignant ainsi la pensée des Lumières voulant que les hommes « naissent libres et égaux ». Liberté et égalité affirmées en droit et qui permettent l'ouverture sur l'universalité humaine.

Or, ces principes humanistes sont des principes régulateurs du fait même de leur visée universaliste; en ce sens aussi, ils appartiennent à l'ordre idéal. Ils introduisent une distinction nette entre le niveau des faits et le niveau des valeurs, entre ce qui est et ce qui doit être. D'où ces dichotomies inévitables, tant dans la pensée de Rousseau que dans celle de Kant, quand il s'agit d'accorder l'ordre théorique avec l'ordre pratique. L'ordre théorique ne tolère pas les compromis, il est abstrait de la contingence, hors du temps et de l'histoire, d'où sa possibilité d'accéder à l'universel. Or, la réalité pratique à laquelle ces principes s'adressent est justement marquée par la contingence et la coexistence socio-culturelle des hommes. C'est ce que le romantisme va affirmer avec vigueur. Il prend ses distances par rapport aux Lumières en dénonçant son esprit d'abstraction et s'attache à valoriser l'histoire et la culture, dans le prolongement des idées de Montesquieu et de Burke.

Fichte qui s'est livré à une critique sévère des Lumières, sans peut-être partager pleinement les thèses du romantisme, de A. W. Schlegel et de Novalis en particulier, illustre bien la thèse de l'enracinement culturel en valorisant l'esprit de la nation (*Volksgeist*) et une conception de la liberté-en-situation, c'est-à-dire de la liberté qui prend sa signification dans une tradition et une culture. Si, pour lui, « l'homme, seul, originairement n'est absolument rien »⁵, il a néanmoins la capacité d'être éduqué au sein d'une culture et d'une tradition. C'est la communauté nationale et les valeurs de l'esprit qu'elle communique qui donnent un sens à cette liberté enracinée et inscrite dans une culture, au lieu de cette liberté métaphysique, transcendante et

intemporelle, dépourvue de toute signification réelle et vécue⁶. Dans cette perspective, les valeurs du droit, de la loi et de la vie politique prennent une signification comparable à celle de la liberté, c'est-à-dire une signification enracinée dans la communauté nationale exprimée par la langue et la culture. Ainsi, la nation devient le fondement de l'État. Contrairement aux Lumières qui ont défendu les principes de l'État de droit à travers le modèle de l'État-Nation fondé sur le contrat, les romantiques ont valorisé la Nation-État et même, comme ce fut le cas pour certains d'entre eux, la nation-génie⁷.

Lumières et romantisme illustrent bien, dans leur manière de fonder l'État de droit, le rôle accordé à l'universel et au particulier. D'un côté, l'universel abstrait qui pose *a priori* les principes transcendants de l'humanisme avec ses valeurs de droits, de liberté et d'égalité; de l'autre, une valorisation du particulier qui aspire à l'universel pour autant qu'il émerge des valeurs concrètes de la culture et de la tradition. D'un côté, une raison abstraite et universelle qui pose les conditions et les critères *a priori* de l'humanisme; de l'autre, un communautarisme culturel et historique qui cherche la voie de la raison dans son effectivité. Tel fut, pour Hegel, héritier des Lumières et du romantisme, le dilemme à résoudre.

Hegel représente pour la philosophie politique ce type de pensée préoccupée par la réconciliation de l'universel et du particulier. Pour l'homme moderne, cette réconciliation, selon Hegel, se joue essentiellement au sein de la vie politique, dont le siècle des Lumières, marqué par l'avènement de l'État de droit et la Révolution française, fournit un exemple privilégié. On connaît l'admiration de Hegel pour Montesquieu, Rousseau, la Révolution française et Napoléon. Des personnages et un événement qui l'ont fasciné justement par ce qu'ils représentaient comme rencontre de l'universel et de l'effectivité concrète au sein de la vie politique elle-même.

La vie politique est le lieu ou le moment de la réalisation effective de la liberté comme totalité. Si Rousseau a dépassé Kant, aux yeux de Hegel, en posant l'Absolu comme liberté à partir d'analyses concrètes (les chaînes de l'esclavage et le prétendu droit du plus fort), au lieu d'en faire un simple contenu du vouloir, c'est aussi parce que sa théorie a pu guider la pratique révolutionnaire et recevoir ainsi sa confirmation réelle et concrète. Rousseau et la Révolution faisaient revivre la belle totalité de la Cité antique, moyennant certains correctifs, avec tout ce

qu'elle peut contenir de liberté démocratique et républicaine. Mais cet exemple de réalisation de l'universel a échoué avec la Terreur parce que l'État révolutionnaire, inspiré de Rousseau, a conservé quelque chose de factice qui a conduit à sa propre destruction. L'État comme Universel réel et concret ne peut être le résultat des volontés individuelles; ce ne sont pas les individus conscients qui forment l'État, mais l'État compris comme universel concret en devenir qui forme le citoyen. L'État, en ce sens, dépasse l'individu; c'est lui qui rend possible la transformation de la singularité de l'individu en citoyen. L'État révolutionnaire et rousseauiste, pour Hegel, est resté prisonnier d'une conception naturaliste de l'individu et a, de ce fait, manqué la véritable réalité de l'État comme totalité éthique et, par conséquent, comme la « réalisation effective de la liberté »; il est resté « l'Autre de lui-même » ou « Esprit endormi »⁸.

L'État conçu comme totalité, c'est-à-dire comme l'unité de la liberté objective et de la liberté subjective qui représentent au niveau concret « l'union intime de l'universalité et de la singularité »⁹, est « la réalité effective de l'Idée éthique »¹⁰. Mais cette réalité devient effective par la volonté qui a l'universel pour but. Hegel précise :

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 dans 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 activité¹¹.

Dans une remarque chargée de signification, Hegel évoque Athéna, l'« esprit du peuple » qui est le « divin qui se sait et qui se veut ». De la même manière, « la vertu politique consiste à vouloir le but pensé, existant en soi et pour soi »¹². Voilà pourquoi, en fin de compte, l'État est « le rationnel en soi et pour soi », « le tout éthique », « la réalisation effective de la liberté ». Aussi les individus ont-ils « le devoir suprême [...] d'être membres de l'État » pour réaliser la liberté dans son plein droit¹³. C'est là, précise Hegel, « un but absolu de la raison de faire de la liberté une réalité effective. L'État, c'est l'esprit présent dans le monde et qui se réalise consciemment en lui ». Puisque l'État est, en ce sens, l'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 »¹⁴.

C'est par là qu'il faut comprendre l'admiration de Hegel pour Rousseau en raison du rôle que ce dernier accorde à la volonté comme principe de l'État. Mais l'admiration se transforme aussitôt en critique (critique adressée également à Fichte) de cette volonté qui aurait pris la forme de la volonté individuelle. La volonté générale de Rousseau ne serait donc, pour Hegel, que l'intérêt commun des volontés individuelles.

Rousseau a eu le mérite d'établir un principe qui, non seulement dans sa forme (comme le sont la sociabilité, l'autorité divine), mais également dans son contenu est une pensée et, à vrai dire, la pensée elle-même, puisqu'il a posé la volonté comme principe de l'État. Mais, comme il n'a conçu la volonté que sous la forme déterminée de la volonté individuelle (Fichte fera de même plus tard) et que la volonté générale n'est pas ce qui est rationnel en soi et pour soi dans la volonté, mais seulement ce qui se dégage comme intérêt commun dans chaque volonté individuelle consciente d'elle-même, l'association des individus dans l'État devient, dans sa doctrine, un contrat. Ce contrat a pour fondement le libre arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et explicite. 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 absolues¹⁵.

Cette interprétation de la volonté générale de Rousseau par Hegel mériterait sans doute d'être examinée de plus près puisque Hegel ne semble pas s'être soucié de l'importante distinction établie par Rousseau entre la volonté générale et la volonté de tous, ni de la distinction entre la volonté générale et la somme des volontés particulières. Il n'en demeure pas moins que, par-delà ces nuances d'interprétation, l'idée même de l'État comme universel est affirmée de façon beaucoup plus absolue et plus nette par Hegel que par Rousseau. Ainsi, en ce qui concerne les principes fondateurs de l'État de droit, Hegel apparaît-il comme le défenseur de l'État avec tout ce qu'il comporte d'absolu et de développement de la conscience, alors que Rousseau apparaît comme le défenseur inconditionnel de la souveraineté du peuple constitué en corps politique, les deux choix étant opérés au nom de la liberté. Toutefois, en ce qui a trait à la réalisation effective de l'État de droit, dans sa constitution et sa forme de gouvernement, Hegel se montre très relativiste, à l'instar de Montesquieu dont il s'inspire directement, en faisant davantage place à la culture, à l'« Esprit du peuple »; il renonce à la formule d'un État de droit de type universel et préconise plutôt une

constitution organique. « Vouloir donner *a priori* une constitution à un peuple, écrit-il, même si par son contenu, cette constitution est plus ou moins rationnelle, c'est une initiative singulière, qui néglige précisément l'élément qui fait d'elle plus qu'une simple vue de l'esprit. » L'universel doit donc se faire concret et s'insérer dans chaque moment particulier de l'histoire : « Chaque peuple a, par conséquent, la constitution qui lui est appropriée et qui lui convient¹⁶. »

Hegel a donc renoncé à l'idée du meilleur gouvernement, ce qui ne l'empêchera pas de prôner, pour son époque et sa culture, un État de type monarchique, constitutionnel et héréditaire. Il voyait là la forme la mieux organisée de l'État et la plus propre à assurer la souveraineté du peuple :

Sans son monarque et sans l'organisation qui s'y rattache nécessairement et immédiatement, le peuple est la masse informe, qui n'est plus un État et à laquelle ne revient plus aucune de ces déterminations qui ne sont réellement présentes que dans un tout organisé en soi : la souveraineté, le gouvernement, les tribunaux, l'autorité, les États ou quoi que ce soit d'autre¹⁷.

C'est donc le principe de l'organisation, de la meilleure organisation, qui correspond au stade de développement de la conscience de soi du peuple qui doit déterminer, en dernier ressort, le choix du prince. Or, Hegel estime que la monarchie constitutionnelle héréditaire par *primogenitur* répond à ces exigences et qu'elle représente l'« un des résultats tardifs de l'histoire »¹⁸.

De son côté, Rousseau, qui avait pourtant bien fait état du caractère organique du peuple dans la constitution du corps politique, n'a surtout pas considéré la monarchie, même constitutionnelle, comme la meilleure forme d'expression de la souveraineté du peuple. Dans la même ligne de pensée que Rousseau, Kant, dans la *Doctrine du droit*, a identifié le principe de la souveraineté du peuple à l'État de droit.

Le pouvoir *législatif* ne peut échoir qu'à la volonté unifiée du peuple. [...] L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en État, et à proprement parler la simple Idée de cet acte — d'après laquelle seule peut être pensée la légalité de cet acte — est le *contrat originnaire* aux termes duquel tous (*omnes et singuli*) dans le peuple abandonnent leur liberté extérieure pour la retrouver aussitôt en tant que membres d'une république, c'est-à-dire du peuple regardé comme État (*Universi*)¹⁹.