

BERGISCHE UNIVERSITÄT WUPPERTAL  
MASTER ERASMUS MUNDUS EUROPHILOSOPHIE

## L'INSTITUTION DE L'ESPRIT OBJECTIF

POUR UNE RÉPÉTITION DES *GRUNDLINIEN DER PHILOSOPHIE DES RECHTS*



Mémoire présenté par M. Fabius Léo  
pour l'obtention du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie  
sous la direction de M. Klass Tobias Nikolaus et de M. Tengelyi László

Juin 2012

« on peut malheureusement dire à bon droit, aujourd'hui encore, que Hegel (...) est  
toujours traité comme un "chien crevé" »

« man [kann] leider noch heute mit Recht sagen, daß Hegel (...) noch immer wie ein  
»toter Hund« behandelt wird. »

LUKÁCS, Vorwort, *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

## REMERCIEMENTS

*À Monsieur László Tengelyi et Monsieur Tobias Klass qui auront bien voulu composer avec la « particularité ». Je les remercie sincèrement pour la grande tolérance dont ils auront fait montre à mon égard, pour leur soutien aussi, dans les moments plus délicats. Je ne suis sans doute pas philosophe, mais je sais la chance que j'ai eue à étudier la philosophie, à leurs côtés.*

*À mes « compagnons de route » et de folles discussions dans cet espace privilégié qu'est l'EuroPhilosophie. Daniel, Dawei, Joseph, Zaida – pour ne citer que les (si différents !) « hégéliens ».*

*À mes parents, enfin : à ma mère qui elle sait faire et sais toujours me dire que penser n'est pas faire, je veux la remercier de son « coaching » de dernière minute, car ce n'était pas gagné ; à mon père, qui doit subir mes assauts quotidiens pour l'actualité et ne rechigne jamais à la discussion, je veux aussi le remercier d'avoir relu les premiers morceaux de ce mémoire.*

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : Pour une répétition des Grundlinien.....	5
CHAPITRE I : L'ESPRIT OBJECTIF DES INSTITUTIONS.....	17
<b>1. La doctrine de l'esprit objectif dans son contexte</b>	
a. Fondement logique et déploiement absolu de l'esprit objectif :	
b. Les Grundlinien comme exposé systématique de l'esprit objectif	
c. Esprit objectif, esprit objectivé	
<b>2. Ontologie des institutions</b>	
a. Les institutions ne sont pas dans la tête	
b. L'esprit objectif comme système d'institutions	
c. La seconde nature des institutions	
<b>3. Le conditionnel des institutions</b>	
<b>Transition</b> : de l'ontologie des institutions au diagnostic de la situation	
CHAPITRE II : L'ÉPREUVE POLITIQUE DE LA CONTINGENCE.....	32
<b>1. La société civile comme auto-différenciation des sociétés modernes</b>	
a. La société civile dépolitisée ?	
b. Réciprocité de la médiation institutionnelle du social et du politique	
c. La société civile logiquement repolitisée	
<b>2. La crise du social ou « l'éthicité perdue dans ses extrêmes »</b>	
a. Contradiction interne à la société civile : le « spectacle du dérèglement »	
b. L'intervention d'en haut	
c. Hegel contre Hegel. La réconciliation n'est pas logique.	
<b>3. Structure spéculative sans réconciliation : l'institution politique de la société</b>	
CHAPITRE III : L'INSTITUTION DE L'ESPRIT OBJECTIF .....	49
<b>1. L'auto-constitution historique du Geist hégélien : au-delà du sujet-objet ?</b>	
<b>2. La dialectique à la limite : la dialecticité vivante de l'être praxique</b>	
<b>3. L'institution de l'esprit objectif comme travail historique illimité</b>	
CONCLUSION : La philosophie politique n'existe pas.....	60
Bibliographie.....	63

## **Introduction :**

### **Pour une répétition des *Grundlinien***

Il n'est jamais simple de savoir *par où* commencer lorsque l'on prétend à aborder Hegel, celui-ci dont on a tôt fait d'avoir à l'esprit, par une sorte d'anticipation induite du philosophe lui-même qui est l'autre nom de son renoncement, que l'ensemble de sa pensée n'exprimerait, en dernière instance, qu'un même tout, dans ses différences. On ne sait jamais trop à quel point, par importe peu quelle porte l'on y rentre, cet Aigle de la pensée ne nous survole pas encore, tournant en cercles, là-haut, comme dans le dos de notre conscience, apprentie philosophante. Il nous faut donc *décider* d'une stratégie d'entrée pour n'avoir pas à ressentir le poids de cette absence sur ce mode inadéquat et trop emphatique de l'atermoisement ; il nous faut donc philosopher !

C'est alors au Phénix plutôt qu'à l'Aigle qu'il pourrait être utile de recourir afin d'apprécier desquelles de ses cendres le philosophe allemand pourrait renaître ; ce qui revient, pour le dire selon l'expression fameuse de Benedetto Croce<sup>1</sup>, à démêler « ce qui est vivant » de « ce qui est mort » dans la philosophie hégélienne. Dans cette perspective, c'est l'entrée politique qui nous ouvrira le terrain essentiel de notre enquête, dont les deux grandes balises – comme il sera plus tard précisé – seront les notions d'institution et d'esprit objectif. Terrain essentiellement politique et non exclusivement tant on ne pourrait absolument ignorer combien « la pleine compréhension de la philosophie politique de Hegel exige la compréhension de *toute* sa philosophie »<sup>2</sup>. La première difficulté tient par

---

1 CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel: studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, éd. G. Laterza & figli, 1907.

2 BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel* (1969), éd. PUF, 2e éd, 1992, p. 7.

conséquent à la thèse de la « systémativité monolithique »<sup>3</sup> et de la « complétude » de la pensée hégélienne qui rend *en tous les cas* difficile l'isolement d'un seul « aspect » de sa pensée. Il faudrait alors, nous dit-on, se donner la totalité du Système, sous peine de le manquer totalement. Par cette voie seulement, il nous serait donné accès à la pensée hégélienne selon son mode et son niveau propres de déploiement : le spéculatif. Le problème est que cela n'est justement pas *une voie*, que l'on n'y peut rien sillonner car ce présupposé ne donne pas les moyens d'un *accès* mais rend bien plutôt impossible tout accès. On pourrait aller jusqu'à soutenir d'un point de vue hégélien que s'imaginer pouvoir se donner le tout d'une pensée, sans faille, sans reste, finalement sans dehors, relève du phantasme de l'immédiat, signe d'une saisie trop hâtive qui laisse peu de place au « sérieux, [à] la douleur, [à] la patience et [au] travail du négatif »<sup>4</sup>. Une telle position d'interprétation reviendrait même à confirmer l'anti-hégélianisme primaire qui, parce qu'il s'est de la même manière *d'emblée* autorisé à rejeter la nécessité d'un penser, peut déclarer de haut que le système tourne à vide. Étourdi face à la puissance spéculative du maître et trop impatient de vouloir « arriver à son point de départ », le hégélianisme mal compris use trop souvent et d'une façon purement rhétorique de la distinction entendement/spéculation. Si une telle facilité rend d'autant plus confuse la spécificité du philosophe hégélien qu'elle en interdit toute réappropriation non-identique<sup>5</sup>, il nous faut ici rappeler la nécessité, dans le faire pratique de la philosophie, de « regarder le négatif en face »<sup>6</sup>, d'y « séjourner », bref, de différencier et de procéder à des *séparations*. Aussi, notre choix d'entrée dans la philosophie politique hégélienne n'est pas seulement arbitraire : il n'ignore ni le tout systématique, ni l'impossibilité que ce tout se donne comme tel et d'emblée. Ces conditions clarifiées, il convient dès lors de commencer à spécifier l'intérêt qui nous porte à faire un tel choix.

Si l'on veut bien admettre comme prémisse qu'aujourd'hui encore nous pouvons nous considérer comme « modernes », non pas au sens où « tout était déjà là » mais au sens où nous ne faisons que tirer les conséquences de *cette* reconfiguration d'ampleur qui fait émerger la « société de l'histoire » et que nous nommons *modernité*, alors le problème dont témoigne la pensée politique hégélienne peut encore pour nous faire sens. Comme le

3 BRANDOM, art. « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel comparer les concepts empiriques et les concepts logiques », in Revue *Philosophie*, 2008/3, n° 99, p. 64.

4 *PhE*, p. 69 ; *PhG*, W 3, S. 24.

5 Au fond, c'est cette fâcheuse tendance hégélianisante à « sauter les étapes » qui pétrifie (selon une logique de la représentation) ce qu'il *peut* y avoir d'encore vivant dans le spéculatif de Hegel.

6 *PhE*, p. 80 ; *PhG*, W 3, S. 36.

remarque Habermas : « Hegel n'est pas le premier philosophe qui appartienne à la modernité mais (...) il est le premier pour qui elle soit devenue un problème »<sup>7</sup>.

Les *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, où est exposée de manière systématique la philosophie politique de Hegel, représentent de ce point de vue un objet d'étude hautement signifiant. À admettre en effet que l'idéalisme allemand, et particulièrement celui de Hegel, se peut brièvement caractériser comme une « double-réaction de la pensée »<sup>8</sup> aux deux événements historiques (et historiquement déterminants dans la reconfiguration moderne de nos sociétés) que sont, dans la philosophie, la révolution criticiste opérée par Kant, dans la politique, la révolution bourgeoise qui eût lieu en France ; l'on ne peut que reconnaître combien cette double détermination a travaillé en profondeur l'oeuvre de Hegel qui, plus radicalement que n'importe quel autre de ses contemporains, a su en retour la travailler et la rendre féconde. C'est dans ce contexte *idéologique* – mais sans pour autant l'y réduire ni l'en déduire – que l'on peut mieux saisir l'originalité des *Grundlinien*. Ceux-ci incarnent, à travers une combinaison inédite du spéculatif et du politique, le « point de vue de l'histoire »<sup>9</sup> sans que soit néanmoins relégué celui du politique. À cet égard, Hegel reconduit le primat ancien du politique comme lieu de décision et d'organisation d'ensemble de la communauté, soit là où « elle s'ordonne et se définit »<sup>10</sup> ; mais l'important est qu'il procède à cette reconduction *solidairement* d'avec l'intégration de sa découverte de l'*histoire* qui, après lui davantage encore, substitue le concept de *société* à celui classique de *corps politique*. Hegel se situe exactement à ce point de basculement tant historique qu'intellectuel : s'il est le premier à observer et à thématiser à nouveau frais l'idée de « société civile » (*bürgerliche Gesellschaft*) au sens qui est encore le nôtre, au sens de ce qu'on appelle de façon incertaine le « social » ; il ne liquide cependant pas le politique, en le réduisant au rôle adventice de superstructure. Mieux, la Troisième Partie des *Grundlinien* consacrée au développement de l'éthicité (*Sittlichkeit*) peut être fondamentalement comprise comme la co-génèse du social et du

---

7 HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, tr. fr. Bouchindhomme et Richlitz, éd. Gallimard, coll « tel », 1988, p. 52.

8 C'est J-P. Deranty qui propose de caractériser l'idéalisme allemand par cette « double-réaction ». Cf. DERANTY, art. « Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts », *Revue Archives de Philosophie*, 2002/3, Volume 65, p. 441

9 On reprend ici les mots de Marcel Gauchet qui, dans une brève généalogie de la modernité, lie notamment le nom de Hegel « à ce formidable événement dont nous n'avons qu'à peine encore effleuré les conséquences : l'apparition d'un nouvel ordre de réalité pour la conscience humaine, *l'histoire*. ». Cf. GAUCHET, art. « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, 2002/1, n°19, pp. 275-303.

10 *Ibidem*. p. 283.

politique dans l'histoire.

On pourrait objecter que le politique demeure, en dernière instance (c'est-à-dire au moment où commence la dernière section intitulée « L'État »), celui qui l'emporte sur la société civile, ne laissant en conséquence que peu de marge à l'autonomie de cette dernière ; nous répondrons que l'affaire n'est pas si simple : s'il y a bien un certain primat du politique, celui-ci a radicalement changé sa signification - c'est de cela dont on proposera, au fond, de prendre la mesure. Il n'est pas d'abord à comprendre comme l'exercice possible d'un pouvoir d'une sphère (séparée) sur une autre, mais plutôt comme le signe de l'immanence du « politique » - entendu cette fois en un sens extensif et non « classique » - dans la société civile, même en phase d'autonomie ou de « désencastrement » pour le dire avec Polanyi<sup>11</sup>. L'étude précoce<sup>12</sup> par Hegel des économistes anglo-saxons et l'assimilation des vues de l'économie politique dans ses *Grundlinien*<sup>13</sup> sont sur ce point décisives : s'il perçoit clairement et thématise avec acuité la différenciation moderne entre société civile et État, son soubassement spéculatif lui permet surtout d'en comprendre les *relations* ; celles-ci ne se réduisant jamais à de simples et unilatérales relations de subordination – peu importe d'ailleurs qu'une telle hiérarchie non-dialectiquement conçue s'établisse en faveur du politique (Schmitt) ou du social (le libéralisme aussi bien que le marxisme, d'une façon certes différente).

Au moment où l'on croit pouvoir observer une crise du concept de « social », de ses pouvoirs d'explication et de compréhension, arrimée une crise de « l'avenir » donc de l'histoire qui remettent au goût du jour les concepts de *droit* et de *politique* dans le champ des sciences humaines, les *Principes de la Philosophie du droit* de 1820 semblent pouvoir se refaire actuels. La très récente ambition d'une « réactualisation »<sup>14</sup> des *Grundlinien*

11 POLANYI, *La grande transformation* (1944), éd. Gallimard, coll. « tel », 2009.

12 C'est Jean-François Kervégan qui nous indique cette information. Cf. KERVÉGAN, *Hegel et l'hégélianisme*, éd. PUF, 2005, pp. 32-33. Dès ses passages à Berne (1790-1794) puis surtout à Francfort (1794-1801) où il rédige un commentaire de James Steuart en 1799, Hegel lit les traités d'économie politique classique. Il est sans doute le premier à avoir pris la mesure philosophique, préparant ainsi le terrain à Marx, de l'objet spécifique de l'économie politique. Les « Remarques » du §189 des *Grundlinien* rendent d'ailleurs hommage à cette science féconde « de l'entendement ». Sur cette réception de l'économie politique : Cf. RIEDEL, art. « Die Rezeption der Nationalökonomie », in Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1969, S. 75-99.

13 On pense bien sûr particulièrement à la partie de la « Société civile » qui a pour objet le « Système des besoins » (§189-§208).

14 HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, éd. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011. Faisons cependant remarquer que la réappropriation honnethienne se dit « postmétaphysique » et s'arrête devant la section « État » ; elle reste très libre quand à la lettre (centrée sur un *Zusatz*), cela est certain, mais également quant à l'esprit des *Grundlinien*. Elle constitue bien plutôt un prolongement d'une « théorie sociale à teneur normative » dont le modèle avait été établi dès *Kampf um Anerkennung*, éd. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992. Elle reste néanmoins la preuve d'une



(2011), éditée depuis l'*Institut für Sozialforschung* – peu soupçonneux d'une inclination particulière au primat du politique et à l'esprit totalisant – est une nouvelle preuve que la philosophie politique hégélienne ne pourrait être simplement confondue avec celle de « L'Etat prussien »<sup>15</sup>, mais qu'elle est avant tout une oeuvre de *philosophie* politique. C'est dans cette direction que nous souhaiterions à notre tour maintenant avancer.

Dans son Introduction aux *Leçons sur la Philosophie du Droit* professées par Hegel durant l'année universitaire 1819-1820, Dieter Henrich<sup>16</sup> relève que la pluralité et la diversité, pour ne pas dire l'hétérogénéité dont témoignent les nombreuses lectures des *Principes*, sont en fait rendues possibles par la rationalité interne au texte hégélien. Par là même, ces interprétations signent selon nous – paradoxalement – l'unité de la grandeur de l'oeuvre – si tant est que l'on consente à admettre, en mettant de côté son entendement critique qui se nourrit de « cohérence » et « d'argumentation » très formels, qu'il n'y a de grand-oeuvre que celui qui se maintient historiquement en vie, dans les lectures contradictoires mêmes qu'il supporte. En conséquence du fait historique que représente la richesse de cette réception, on soutiendra avec Pierre Macherey « qu'une relecture des *Principes de la philosophie du droit* ne peut être une entreprise neutre, intemporelle, uniquement soumise à des critères académiques d'exactitude »<sup>17</sup>. Cet argument, que nous ne pouvons ici développer séparément mais dont notre travail se voudrait être une confirmation, nous semble plus qu'une simple justification rhétorique ; il ouvre à ce stade à la possibilité d'une « répétition » (limitée), sans doute non orthodoxe.

Dans l'articulation inédite du spéculatif et du politique dont nous avons plus haut évoqué les incidences théoriques à un niveau idéologique, se joue bien sûr quelque chose de plus spécifiquement philosophique. C'est précisément à cet endroit de l'articulation que les polémiques commencent et qu'il nous faut pour cette raison rendre plus claire notre *position* pour éviter les malentendus. Pour être bref, nous soutenons qu'il revient

---

certaine vitalité de la philosophie politique hégélienne.

15 Pour un démontage en règle d'un Hegel politiquement réactionnaire (thèse établie depuis HAYM, *Hegel und seine Zeit*), sans le « sauver » dans un libéralisme au moins autant imaginaire. Cf. LOSURDO, *Hegel et les libéraux*, tr. fr. par F. Mortier, éd. PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1992. Losurdo s'appuie non seulement sur l'écrit que constitue les *Grundlinien*, mais également sur les cours oraux des années 1820.

16 HENRICH, Einleitung « Vernunft in Verwirklichung », in HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, édité par D. Henrich, éd. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, S. 30-32.

17 MACHEREY, art. « Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit », in *Revue des Livres*, n°11, 2009, [en ligne] : <http://www.revuedeslivres.fr/magazine/anciens-numeros/numero-11>.

*prioritairement* aux *Grundlinien* d'exposer la figure proprement spéculative du politique<sup>18</sup>, à partir de laquelle seulement l'on peut ressaisir la figure politique du spéculatif, la *Sittlichkeit* en son entier et non seulement l'État. Sur ce point, Hegel est trop clair : de sa philosophie, on ne tire pas une politique mais une (seule) philosophie (du politique). La trop fameuse formule (« Was vernünftig ist, das ist wirklich ; und was wirklich ist, das ist vernünftig »<sup>19</sup>) qui se trouve en Préface prête néanmoins à confusion. C'est à partir d'elle que se décline le problème de l'articulation du politique et du spéculatif. S'il nous faut donc maintenir, à ce niveau, une certaine séparation ou une différenciation entre la raison qui est (l'effectivité politique) et la raison pensée (spéculative), c'est pour ne pas retomber dans ce cercle trop plein pour être tout-à-fait un cercle. Le projet des *Grundlinien* est un projet *spéculatif du politique*. Il s'énonce ainsi :

En tant qu'écrit philosophique, il faut qu'il soit au plus haut point éloigné de devoir construire un *État tel qu'il doit être*; l'enseignement qui peut résider en lui ne peut tendre à enseigner à l'État comment il doit être, mais plutôt comment cet État, l'*univers* éthique, doit être connu.<sup>20</sup>

Par conséquent, aucune relecture ne pourrait ignorer cette déclaration, certes de principes mais à laquelle il faut au moins accorder le crédit nécessaire pour une juste compréhension de la *position de savoir*<sup>21</sup> qu'elle explicite et qui est celle du philosophe. Cela implique de ne pas rechigner à une lecture « spéculative »<sup>22</sup>, sans lien direct avec la recherche d'une théorie sociale ou politique à teneur normative<sup>23</sup>. Que peut alors signifier le projet qui vise à thématiser l'État tel qu'il doit être *connu* ? Il s'agit pour Hegel de pénétrer en pensées ce qui est déjà effectif, d'en restituer la rationalité immanente, le concept. C'est là la dimension spéculative de la doctrine de l'esprit objectif. Jean-François Kervégan, traducteur français des *Principes* – qui représentera pour nous un guide

---

18 Deranty affirme au contraire « qu'il revient aux *Grundlinien* d'exposer la figure proprement politique du spéculatif ». Cf. DERANTY, art. « Lectures politiques et spéculatives des *Grundlinien* », *op. cit.* p. 441. Cependant la suite de l'article laisse large place à de fortes intéressantes considérations sur les possibles lectures des *Grundlinien*.

19 *GPR*, W7, S. 24.

20 *PPD*, p. 105 ; *GPR*, W7, S. 26.

21 De ce point de vue, la philosophie *du* politique de Hegel est bien une anti-philosophie politique. Ou pour le dire autrement, le philosophe allemand est bien un anti-Machiavel – à moins qu'il ne soit plus machiévélien que Machiavel, refusant ici de « vendre la mèche » (Merleau-Ponty), et ne se révélant que dans les derniers paragraphes des *Grundlinien*, non pas conseiller du Prince, mais de l'histoire du monde elle-même !

22 En un sens il est vrai plus large que celui strictement défini par Hegel comme « forme logique positivement rationnelle ». Cf. *Encyclo. I*, §82, Add., p. 516. ; *Enzyklo. I*, W8, §82, Zusatz, S. 176-177.

23 Ce qui est la position d'Axel Honneth, comme déjà évoqué. Cf. *supra.*, note 14.

précieux – nous indique une piste plus précise pour mieux comprendre cette visée spéculative. Enseigner comment l'État doit être *connu* revient selon lui à « manifester, à même le réel, la présence de ce qui tout à la fois le structure "effectivement" et en atteste la limitation immanente »<sup>24</sup>. Si l'on suit ainsi le commentateur, assumer une telle philosophie *du politique*<sup>25</sup> qui comprend ce politique comme « l'image et l'effectivité de la raison »<sup>26</sup>, revient à « prendre la mesure de ce qui, dans sa *propre* constitution [i.e. du politique], l'excède »<sup>27</sup> ; alors, peut s'esquisser devant nous le programme qui établit que la Philosophie du Droit de Hegel ne vise rien d'autre qu'à traiter du problème de *l'institution de l'esprit objectif*.

Nous introduisons par là même les deux grandes notions qui se conjuguent pour nourrir le noeud problématique de notre « répétition ». Le terme « répétition » est ici employé au sens heideggerien (*Wiederholung*) : « Nous entendons par répétition d'un problème fondamental la mise au jour des possibilités qu'il recèle. Le développement de celles-ci a pour effet de transformer le problème considéré et, par là même, de lui conserver son contenu authentique. »<sup>28</sup>. Bien entendu, il ne pourrait revêtir en l'espèce le même « statut » : pas question d'assumer la recherche d'un « vrai » Hegel qui ferait l'économie de *l'interprétation*. Si nous recourrons à l'idée de répétition, cette « forme noble de la mémoire »<sup>29</sup> comme dit Merleau-Ponty, c'est davantage en raison de sa force suggestive : elle indique bien l'intention philosophique qui commande notre travail, non pas encore dans son contenu discursif, mais dans sa pratique ; une certaine façon de *faire* la philosophie, dans l'histoire. Voilà pour la « méthode » à propos de laquelle il convient de ne point trop s'appesantir. Il faut certes être au clair sur ses présupposés pour savoir de quelle manière l'on prétend avancer, mais il faut surtout avancer. La pensée en acte est elle-même l'épreuve de sa propre méthode, en soi supérieure à la théorisation de celle-là : « âme propre du contenu »<sup>30</sup> comme dit Hegel.

24 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif.*, éd. Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2007, p. 32.

25 Au sens extensif et non formel de ce qu'est l'Etat pour Hegel, donc qui est aussi philosophie du droit, de la société civile, voire de l'histoire.

26 *PPD*, § 360, p. 443 ; *GPR*, W7, §360, S. 512.

27 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel.*, *op. cit.*, p. 32.

28 HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1981, p. 261 ; GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, S. 204.

29 MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, éd. Gallimard, coll. « NRF », 1969, p. 96. En réalité, Merleau-Ponty commente ici Husserl à propos de *l'oubli des origines*, du rapport à la *tradition* dans la création en peinture.

30 *PPD* §31, Remarque, p. 140 ; *GPR*, W7, § 31, Anmerkung, S. 84.

La notion d'*institution*, pivot autour duquel nous graviterons, n'est pas explicitement présent dans les *Grundlinien*. Si le mot est là, le concept n'y est pas. Néanmoins, plusieurs grandes lectures « institutionnalistes »<sup>31</sup> de la philosophie hégélienne confirment son importance et la possibilité de le thématiser rétrospectivement au sein des *Grundlinien*. Rétrospectivement car il n'y a pas chez Hegel et à proprement parler une *théorie* de l'institution, ni des institutions. Il utilise d'une façon qui ne paraît pas décisive les mots de *Institution* et de *Einrichtung*, dans un sens non fondamental. Ceux-là sont d'ailleurs le plus souvent employés au pluriel ; ce qui semble indiquer qu'ils valent comme « structures politiques et sociales établies par la loi ou la coutume et qui régissent un État donné »<sup>32</sup>. Néanmoins, la racine latine du verbe *instituo*, *instituere* (contraction de *in statuo* : « placer dans »<sup>33</sup>) et le suffixe allemand « ung » (qui substantive des verbes d'*action*) renvoient non seulement à un état, mais au mouvement qui le précède et le fait être état. Le mot français *institution* contient quant à lui encore explicitement cette double signification, voire triple. Le Littré<sup>34</sup> nous enseigne en effet que l'institution est : 1°) « l'action par laquelle on institue » quelque chose ; 2°) ce qui est « sujet à changement » ; 3°) « la chose instituée ». Le premier (action) et le troisième sens (état) semblent ainsi se contredire ; quant au deuxième (dimension vivante), il est comme la jointure de cette contradiction. On pourrait ici faire appel à un argument établi par Hegel lui-même à propos de l'*Aufheben* :

Cela devrait frapper qu'une langue en soit venue à utiliser un seul et même mot pour deux déterminations opposées. Il est réjouissant pour la pensée spéculative de trouver dans la langue des mots qui ont en eux-mêmes une signification spéculative.<sup>35</sup>

Importer dans la langue allemande de Hegel le concept français d'institution pour arracher aux *Grundlinien* une vérité qu'ils ne disent pas, c'est oser trouver dans l'écho des

31 Que l'on pense pour s'en convaincre, et pour ne citer que quelques exemples internationaux, aux travaux de Henrich, Honneth (Allemagne), Kervégan (France), Pinkard ou Neuhouser (États-Unis). Chacun cherche, à sa manière, à montrer que la structuration institutionnelle de la *Sittlichkeit* peut rendre compte d'un certain nombre de propriétés de la philosophie hégélienne (cf. notre Bibliographie pour les références). Henrich écrit explicitement : « Hegels Lehre in der "Rechtsphilosophie" läßt sich als "Institutionalismus" kennzeichnen. » Cf. HENRICH, *Einleitung*, *op. cit.*, S. 30.

32 Définition donnée par le Trésor de la Langue Française informatisé (TLF) à l'entrée « institution » (au pluriel). Cf. <http://www.cnrtl.fr/definition/institution>

33 C'est Guéry qui nous l'indique dans une intéressante histoire du concept d'institution. Cf. GUÉRY, art. « Institution. Histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », in *Cahiers d'économie politique*, no 44, 2003, pp. 8-9.

34 Définition du dictionnaire Littré à l'entrée « institution ».

35 *SdL I*, Rem, p. 81 ; *WdL I*, W5, Anmerkung, S. 114.

langues et de leur traduction, le (non-)lieu d'un authentique *dialogue* philosophique. Ainsi l'EuroPhilosophie, dans le cadre effectif duquel se réalise notre travail, devient concept, « absolument concret »<sup>36</sup> ; une certaine façon de contester l'exigence de « parler le hégélien »<sup>37</sup>. Car si l'on veut bien admettre que l'on ne peut aborder Hegel qu'en étant hégélien sans réserve, qu'en « supportant la lourdeur de son évidence »<sup>38</sup>, c'est peut-être aussi dans cette aliénation, dans l'altérité de la langue, que se peut travailler le négatif : sortie-hors-du-Système – comme auprès de lui ? Plutôt que retrouver la paix tranquille, veule, tiède et pour trop close, c'est-à-dire sans mouvement, de l'entre-soi du « parler hégélien », il nous faut donc entrer comme par effraction dans les *Grundlinien*, en français.

Si Dieter Henrich<sup>39</sup> s'interroge sur la façon dont il serait possible de restreindre un « institutionnalisme » trop « fort » sans pour autant compromettre les possibilités que recèle l'esprit objectif et s'il répond qu'il nous le faudrait mieux penser dans ses relations à l'esprit subjectif et à l'esprit absolu afin d'aboutir à un « institutionnalisme faible »<sup>40</sup> ; nous ne prétendons pas pour notre part assumer un tel programme systématique. Cela consisterait à vouloir mieux penser que Hegel ce qu'il a – sur cette dimension systématique, on s'accorde généralement – magistralement pensé, sans se donner de marge de manoeuvre à l'intérieur. Plutôt, si nous faisons nôtre cette interrogation de Henrich, nous chercherons à l'aborder de biais, en s'attelant à la tâche de précision du concept d'institution dans ses différentes modalités de significations (sociale, politique, historique). Par cette redéfinition appliquée aux *Grundlinien*, l'objectif est de produire une certaine torsion de signification au mot allemand d'Institution après laquelle l'institutionnalisme ne devrait plus apparaître « réactionnaire » ou « totalitaire » et l'esprit objectif, en tant que *procédant* de l'institution, pourrait se trouver modifié dans son équilibre.

On reconnaît généralement que la dialectique hégélienne, qui culmine en son

---

36 *Encyclo I*, 1817, §113. p. 241 ; *Enzyklo. I*, W8, § 164, S. 313.

37 LEBRUN, *La patience du concept, essai sur le discours hégélien*, éd. Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1972, rééd. 2003.

38 DERRIDA, art. « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, éd. Seuil, 1967, p. 364. Il cite Bataille dans *Le coupable*.

39 HENRICH, Einleitung « Vernunft in Verwirklichung », *op. cit.*, S. 30-33. Kervégan conteste la définition d'un « institutionnalisme fort » proposée par Henrich. Cf. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op. cit.*, pp. 313-314.

40 À noter que Honneth également (*Das Recht der Freiheit*, *op. cit.*) cherche à dégager un tel institutionnalisme faible. Selon nous, à oser ce saut aventureux dans l'actualité, les importantes crises actuelles et l'incapacité de la Théorie dite Critique à les « saisir en pensées » révèlent plutôt le « manque institutionnel » de ses analyses.

moment spéculatif, remanie en profondeur la signification des notions qu'elle hérite. Ainsi en va-t-il de sa « subjectivité » qui bouleverse les catégories modernes de sujet/objet. Si la philosophie spéculative peut sans doute, en dernière instance, être considérée comme une philosophie de la subjectivité (du concept) ; elle se pose absolument contre toute philosophie du sujet (comme prédicat). Pour le dire d'une phrase, son orientation fondamentale est ce passage d'une « pensée de la substantialité à une pensée de la subjectivité sans pour autant considérer un quelconque modèle anthropologique »<sup>41</sup>. La subjectivité, fondée dans la *Science de la Logique*, est à comprendre comme le processus de sa propre constitution auprès de soi dans l'altérité à soi. Mais ce qu'il importe pour nous de saisir, c'est ce que ce soubassement spéculatif implique généralement : ni le sujet (prédicat) ni l'objet ne sont *donnés*, mais ils *s'instituent* conjointement dans l'exigence de ce que Kervégan appelle « une translation dans l'altérité »<sup>42</sup> - soit, au fond, l'exigence de la liberté hégélienne. Or, cette conjonction est précisément impulsée depuis la « dynamique *instituant*e de l'esprit objectif »<sup>43</sup> ; c'est cette dimension instituant qui est la marque de l'esprit objectif, dans cette « tension entre subjectivité et objectivité »<sup>44</sup>. Il y aurait donc là une certaine opportunité spéculative à évoquer ce procès en termes d'institution pour éviter les malentendus (d'une prétendue constitution univoque qui sacrifierait un pôle, essentiellement hétérogène, en l'occurrence l'État) et raviver les intentions directrices de Hegel. D'autant plus que si *les* institutions (familiales, sociales, politiques) sont les figures concrètes de l'esprit objectif, on pourrait reconduire ce processus « localement » tout en le déclinant de manière différenciée. Ainsi, le nouvel agencement conceptuel de la philosophie hégélienne offrirait au niveau social de quoi mettre au jour les institutions comme systèmes de relations pratiques, témoignant par là d'un esprit objectif des institutions.

Mais rester à ce niveau social des pratiques institutionnelles serait rester dans le ciel de l'abstraction : d'abord car cela ne saurait rendre compte de leur condition *politique* d'effectivité telle que cela se montre logiquement au sein des *Grundlinien* ; ensuite et par conséquent, car il revient au politique d'en réguler les conflits – qui n'apparaissent pas à ce niveau compréhensif de l'institution de la pratique sociale. Pour véritablement tenter de

---

41 KERVÉGAN, Introduction et présentation aux *Principes de la philosophie du Droit*, « L'institution de la liberté », in *Principes de la philosophie du droit*, éd. PUF, coll. « Quadrige », 1998, éd. mise à jour, 2003, p. 68.

42 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel.*, *op. cit.*, p. 216.

43 KERVÉGAN, Introduction, *op. cit.*, p. 68.

44 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel.*, *op. cit.*, p. 216.

répéter certaines lignes directrices qui commandent le développement de la *Sittlichkeit* (à laquelle nous nous limiterons principalement), il faudra donc « repolitiser » la signification de l'institution et mesurer comment celle-ci peut constituer une réponse aux contradictions qui traversent la société civile. Seulement de cette façon, l'on pourra démanteler concrètement « l'architecture morte du système historiquement donné »<sup>45</sup> et mieux discerner ce qui reste actuel pour penser notre temps – ce qui demeure la tâche. Il n'est pas certain en effet que le recours final des *Grundlinien* à une philosophie de l'histoire ne relève pas d'une « opinion contingente », en soi extérieure à une doctrine de l'esprit objectif relativement autonome. À ce niveau, où il s'agit de désolidariser les *Principes* de ce qui les rattache au Système par le haut, c'est-à-dire de la doctrine de l'esprit absolu (dont l'esprit du monde n'est que la préfiguration intra-mondaine), la notion d'institution de l'histoire telle qu'elle est thématifiée par Merleau-Ponty notamment dans son Cours au Collège de France de 1954-1955 pourrait aider à « séculariser » - si l'on entend par là non une simple opération de soustraction mais un déplacement de la signification du problème - les vues de Hegel. Alors l'institution historique de l'esprit objectif conserverait certaines déterminations essentielles de son origine hégélienne, mais porterait le poids d'une problématique radicalement étrangère à toute sursomption automatique, à toute *Versöhnung* nécessaire.

L'enjeu d'une telle perspective peut ainsi se décliner à trois niveaux, liés entre eux par une relation interne. Il s'agit d'abord de contribuer à identifier l'objet d'une anthropologie politique du social, comprise comme anthropologie des espaces de réflexivité (anti-fonctionnalisme social) - c'est là ce que l'on peut appeler la dimension *sociale* de l'institution, ou *esprit objectif des institutions* (Chap. I) ; ressaisir ensuite l'architecture théorique latente qui permet l'appréhension concrète de cette dimension, en mettant au jour l'emploi et la « fonction » du spéculatif dans l'analyse de *l'épreuve politique de la contingence* – ce sera révéler la dimension *politique* de l'institution (Chap. II) ; enfin, arriver à ce qui est en régime hégélien le véritable point de départ ou point d'émergence qui rend effectives les deux figures (sociale et politique) qui ici le précèdent logiquement – c'est là ce que l'on peut appeler la dimension *historique* de l'institution, ou

---

45 Ainsi s'exprime Lukács dans son Avant-Propos à *Histoire et conscience de classe* : « Si donc Hegel ne doit plus être traité comme un « chien crevé », il faut que l'architecture morte du système historiquement donné soit démantelée, afin que les tendances encore extrêmement actuelles de sa pensée puissent redevenir efficaces et vivantes ». Cf. *Histoire et conscience de classe*, tr. fr. K. Axelos et J. Bois, éd. numérique, coll. « Les classiques des sciences sociales », [en ligne : [www.classiques.uqac.ca](http://www.classiques.uqac.ca)], p. 12.

*institution de l'esprit objectif* (Chap. III). Par cet ordre logique à rebours compréhensif, l'enjeu général est bien de procéder, au niveau d'une philosophie du politique, à une genèse différenciée de ce qui doit être compris comme institution.



## Chapitre I :

### L'esprit objectif des institutions

On a pu dire du concept d'esprit objectif qu'il semblait « indispensable pour rendre compte de l'histoire et du monde historique, ainsi que de notre vie politique, des institutions politiques et sociales, mais aussi culturelles et religieuses, dans lesquelles nous vivons »<sup>46</sup> ; on a aussi présenté « la doctrine hégélienne de l'esprit objectif comme correspondant à l'institution humaine et humanisée de l'Univers »<sup>47</sup> ; ce qui, convenons-en, n'est pas peu de charge ! Il est vrai que l'idée vague, à défaut du concept, dispose d'une incontestable force suggestive dans son approximation même. On ne sera donc pas surpris qu'elle ait imbibé et nourri, au moins indirectement, le développement des sciences sociales, notamment dans leur usage des catégories de « représentations collectives » (Durkheim) ou de « culture » (Lévi-Strauss). Aujourd'hui encore, une certaine sociologie française<sup>48</sup> en appelle à sa nécessité. S'il y a donc lieu de considérer une pénétration latente des thèses hégéliennes au sein des sciences sociales en raison : d'abord de la thématisation originale de la « société civile » (qui identifie l'objet même de la sociologie) ; ensuite de son concept d'esprit objectif (qui permet de situer un niveau supra-individuel du

---

46 BIENENSTOCK, art. « Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel ? », in *Lectures de Hegel* (coll), Tinland (dir), éd. Le livre de Poche, 2005, p. 224.

47 MASPÉTIOL, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1983, p. 23.

48 On pense à trois sociologues contemporains (Ehrenberg, Urfalino, Théry) dont les travaux nous semblent féconds. Ils s'inscrivent globalement dans l'héritage de « l'École française de sociologie » et revendiquent explicitement leur recours au concept d'esprit objectif (sans se référer à Hegel mais à Vincent Descombes qui le thématise dans un cadre (analytique) externe au hégélianisme au chap. 19 des *Institutions du sens*). Pour une justification de cet usage : Cf. URFALINO, art. « Holisme et individualisme. La clarification d'une querelle », in *Revue Esprit*, juillet 2005, pp. 210-220.

mouvement effectif des sociétés) ; il ne faudrait pourtant oublier que les *Grundlinien* constituent un traité *philosophique*, irréductible aux vues sociologiques que celui-ci rend possible<sup>49</sup>. Par conséquent, nous devons dans un premier temps brièvement « re-contextualiser » la doctrine de l'esprit objectif dont le mode propre de processualité est fondé en la Logique et ordonné vers l'esprit absolu (1). On sera alors dans un second temps mieux à même de redéployer ce procès au niveau des figures concrètes de l'esprit objectif que sont les institutions (2). Ainsi comprises, celles-ci n'apparaissent plus comme des contraintes extérieures qui brisent et entravent les aspirations individuelles à la liberté, mais comme leurs conditions objectives de réalisation ; on parlera en ce sens d'un conditionnel des institutions (3). C'est donc, dit généralement, le problème du statut des institutions dans l'économie de l'esprit objectif qui occupera ce premier chapitre.

## **1. La doctrine de l'esprit objectif dans son contexte**

### **a. Fondement logique et déploiement absolu de l'esprit objectif :**

Ainsi qu'il a été évoqué en introduction, l'ambition de notre étude n'est pas d'être systématique du point de vue hégélien. Elle ne pourrait néanmoins se réaliser dans l'ignorance de cette systématité ; celle-ci étant directement arrimée au philosophe hégélien. La doctrine de l'esprit objectif n'y échappe pas : par le bas, elle trouve en la *Logique* son mode de déploiement qui la mène, par le haut, à l'esprit absolu. Il n'appartient bien entendu pas à notre étude de retracer cet escarpé procès de l'Idée absolue<sup>50</sup> comme esprit, c'est-à-dire comme esprit absolu<sup>51</sup>, où l'esprit objectif n'est qu'un *moment*. À défaut d'une formalisation trop lourde dont on voit mal comment elle pourrait être autre chose qu'un ensemble de paraphrases, il vaut mieux espérer qu'à l'arrière-plan de notre progression résonnent avec assez d'intensité certains mouvements logiques pour trouver dans leur écho de quoi s'orienter. Mais l'on doit au moins, dans notre perspective, considérer cet « esprit de totalité » au niveau de la partie qui nous intéresse, c'est-à-dire très succinctement rappeler les résultats antérieurs et ainsi situer la signification des

---

49 En ce sens, Maspétiol (*cf. supra*, note) utilise selon nous de façon contestable l'expression de « sociologie hégélienne ».

50 L'Idée absolue est le sommet de la Logique hégélienne. *Cf. Encyclo I*, 1827, §236 et s., p. 241 ; *Enzyklo. I*, W8, § 236, S. 388.

51 Esprit absolu qui, comme on sait, culmine en la philosophie. *Cf. Encyclo III*, 1827, § 572 et s., p. 360 ; *Enzyklo. III*, W10, § 572, S. 378.

## **b. Les Grundlinien comme exposé systématique de l'esprit objectif<sup>52</sup>**

Hegel annonce au §1 que : « la *science philosophique du droit* a pour objet l'*idée [Idee] du droit*, à savoir le concept [Begriff] du droit et l'effectuation [Verwirklichung] de celui-ci »<sup>53</sup>. Pour qui ne serait pas familier aux distinctions opérées par la *Logique*, l'énoncé reste bien obscur<sup>54</sup>. Pour comprendre le développement du concept « à partir de lui-même » comme « acte *immanent* de progresser et de produire ses déterminations », il faut en effet, indique-t-il clairement, « présuppose[r] la *Logique* »<sup>55</sup>. En considérant ainsi la méthode, on dira que l'*idée*, qui a n'a chez Hegel rien d'une « représentation » mais est « le concept qui a déployé ses déterminations jusqu'à la réalité »<sup>56</sup>, correspond à la sphère de l'esprit objectif, ou du « droit » – auquel les *Grundlinien* donnent le sens spéculatif de « liberté en tant qu'idée »<sup>57</sup>. Le concept de cette idée serait par conséquent la liberté, alors principe intérieur au droit, en tant qu'elle s'extériorise ou s'objective à travers lui. Autrement dit, comme le résume Kervégan : « la liberté est le concept qui s'objective à travers les strates successives de l'esprit objectif [i .e. juridique, morale, éthico-politique]. En se déployant en un système d'institutions, elle révèle son caractère proprement *idéel* »<sup>58</sup> - entendu que cette idée de liberté est « l'effectivité des hommes, non pas l'Idée qu'ils en *ont*, mais celle qu'ils *sont* »<sup>59</sup>. De façon inverse au développement de l'esprit subjectif, qui n'enlève sa propre détermination (la liberté) qu'au prix de son arrachement de la nature dans laquelle il se tient d'abord, l'esprit objectif se présente *à partir* de la liberté dont il a tâche d'objectiver le principe, soit d'édifier le droit comme une nature, une « *seconde nature* » comme précise le § 4 des *Grundlinien*. On peut citer *in extenso* ce paragraphe qui éclaire bien la signification d'une philosophie du « droit » telle que l'entend Hegel :

---

52 Dans la Partie II de la Philosophie de l'esprit de l'Encyclopédie, consacrée à l'esprit objectif, Hegel dit explicitement que cette partie est déjà et plus précisément développée dans ses *Grundlinien*. Cf. *Encyclo III*, 1827, § 487 p. 285 ; *Enzyklo. III*, W 10, § 487, S. 306.

53 *PPD* § 1, p. 109 ; *GPR*, W7, § 1, S. 29.

54 On reprendra ici les grandes lignes du commentaire qu'en fait Kervégan. Cf. KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, *op. cit.*, pp. 50-55.

55 Les trois dernières citations sont issues du même paragraphe : Cf. *PPD*, § 31, p. 139- 140 ; *GPR*, W7, § 31, S. 84.

56 *PPD* § 141, Rem, p. 249 ; *GPR*, W7, § 141, Anm, S. 287.

57 *PPD*, § 29, p. 138 ; *GPR*, W7, §

58 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, *op. cit.*, p. 54. Nous ajoutons les crochets.

59 *Encyclo III*, 1827, § 482, Rem, p. 279 ; *Enzyklo. III*, W 10, § 482, Anm, S. 302.

Le terrain du droit est, de manière générale, le *spirituel*, et sa situation et son point de départ plus précis sont *la volonté* qui est *libre*, si bien que la liberté constitue sa substance et sa destination et que le système est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature.<sup>60</sup>

L'esprit objectif est donc ce mouvement par lequel s'objective la liberté, c'est-à-dire *s'effectue* le droit : d'abord abstraitement dans la personne juridique (objet de la Première Partie), extérieurement dans le sujet moral (objet de la Deuxième Partie), effectivement dans le sujet éthico-politique (objet de la Troisième Partie). Ce procès décrit bien « la constitution de la liberté abstraite de la personne en un univers d'institutions juridiques, sociales et éthico-politiques qui lui donnent consistance et effectivité »<sup>61</sup>. Mais avant de traiter plus à fond la question des institutions, il nous faut mieux comprendre de quel ordre est l'autorité de l'esprit objectif.

### **c. Esprit objectif, esprit objectifé**

La première difficulté tient d'abord à l'expression même d'esprit objectif. Si l'on se souvient en effet que Hegel relève dans la *Petite Logique* que le mot « objectif » est « employé avant tout à propos de ce qui ne relève pas de l'esprit »<sup>62</sup> ; le paradoxe d'une réunion de deux termes apparemment antinomiques se montre clairement. Il faut prendre ce paradoxe pour ce qu'il est plus précisément : un oxymore, donc une figure de style suggestive. Dans la philosophie hégélienne, la catégorie d'esprit cherche en effet à contenir, si ce n'est à conjoindre, des tendances en apparence contradictoires : ici la dimension objective (apparemment non spirituelle) et celle spirituelle (apparemment non objective). En apparence seulement car la priorité des médiations – on serait tenté de dire : la « dialectique » comme type de philosopher anti-dualiste – implique de relativiser réciproquement ce qui, *durant du procès de sa manifestation*, se présente comme des pôles ou des entités indépendants et contradictoires. Elle implique, pour le dire plus simplement, la priorité des relations sur les termes de celles-ci. C'est ce qu'il importe également d'admettre à propos de l'esprit objectif. Mais alors, cette relation elle-même indique-t-elle un degré « d'existence » qui, elle, serait ontologiquement autonome ? C'est là la deuxième difficulté.

---

60 *PPD* § 4, p. 119-120 ; *GPR*, W7, § 4, S. 46.

61 KERVÉGAN, *Hegel et l'hégélianisme*, éd. PUF, 2005, p. 99.

62 *Encyclo. I*, § 24, Rem, p. 290. ; *Enzyklo. I*, W8, § 24, S. 81.

L'esprit objectif ne pourrait en effet être caractérisé comme une certaine « forme d'être » sans ses incidences dans les représentations des sujets individuels qui, en un sens, en permettent une actualisation à même de le rendre consistant ; il ne pourrait cependant se limiter à cette « actualité ». C'est dire qu'il ne représente jamais une pleine « conscience collective ». La spéculation hégélienne cherche justement à se défaire de ce genre de grand Sujet qui porte finalement le même déficit de relation que le sujet transcendantal. En d'autres termes, l'esprit objectif n'a ni son origine, ni sa validité dans une conscience (même collective) ou dans un sujet (même majuscule) ; il est, comme le dira Hegel des institutions, « au-dessus de l'opinion et du bon vouloir subjectifs »<sup>63</sup>. Pour mieux comprendre cette spécificité, il est opportun de faire appel à la distinction posée par Nicolai Hartmann<sup>64</sup> entre esprit objectif et esprit objectivé. Celle-ci nous est rapportée par Aron en ces termes :

l'esprit *objectif*, ensemble des idées, croyances et mœurs d'une époque ou d'un groupe, se présente à nous, au moins partiellement, *objectivé*. Appelons en effet *esprit objectivé*, selon l'expression de M. N. Hartmann, ce que Dilthey appelait l'esprit objectif, à savoir toutes les choses de la nature sur lesquelles l'esprit a gravé son empreinte : livres imprimés, pierres taillées, toiles peintes. Réserveons l'expression *d'esprit objectif* à ce que l'on appelle souvent *représentations collectives*, c'est-à-dire à toutes les manières de penser et d'agir caractéristiques d'une société, représentations juridiques, philosophiques, religieuses, etc. L'homme vit entouré des restes du passé qui restituent une sorte de présence à ceux qui ne sont plus. Il vit dans une communauté à la fois sociale et spirituelle, intérieure à chacun puisqu'elle se manifeste par l'assimilation partielle des consciences, extérieure à tous puisque personne n'est l'origine des pratiques communes, que personne n'a choisi l'état de savoir et la hiérarchie des valeurs qu'il a reçus et acceptés.<sup>65</sup>

On peut dire en ce sens, en utilisant le vocabulaire de Descombes, que concevoir l'esprit objectif doit répondre à une double condition : « une condition de *présence signifiante* et une condition d'*extériorité aux individus* »<sup>66</sup> ; bref, actuel et irréductible à cette actualité, c'est-à-dire *institution* comme on le verra. Cette difficile solidarité nous semble précisément celle à laquelle parvient Hegel, de façon inédite<sup>67</sup>, grâce à l'ancrage

63 PPD § 144, p. 252 ; GPR, W7, § 144, S. 293.

64 HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins, Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaft*. 1933. Cité par ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, éd. Gallimard, 1948, 1981, p. 90. À noter que si nous reprenons à notre compte cette large définition, Aron n'entend pas ici traiter spécifiquement de Hegel. Pour une discussion par ailleurs sur cette distinction esprit objectif/esprit objectivé. Cf. DESCOMBES, *Les Institutions du sens.*, éd. de Minuit, coll. « Critique », 1996, chap. 19.2. et BIENENSTOCK, art. « Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel ? », dans *Lectures de Hegel* (coll), Tinland (dir), éd. Le livre de Poche, 2005, pp. 223-267. Les deux auteurs font référence tant à Hegel, Dilthey, Hartmann et Aron.

65 ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, éd. Gallimard, 1948, 1981, p. 90

66 Cf. DESCOMBES, *Les Institutions du sens.*, op. cit., p. 288.

67 On pourrait sans doute trouver dans « l'esprit des lois » ou « l'esprit général » de Montesquieu (auquel Hegel rend hommage dans sa remarque du § 3) quelque chose qui s'approche de l'esprit objectif hégélien,

spéculatif de sa notion. Ici, « spéculatif » s'entend au sens de la Logique et non de la « métaphysique »<sup>68</sup>, entendons : au sens où ni le sujet (individuel), ni l'objet n'étant donnés, la Logique n'a d'autre but que de dire le procès qui les fait advenir de manière différenciée (*in fine* réconciliés dans leur identité).

Ceci peut éclairer un des points centraux de la réception polémique des *Grundlinien*. Si l'esprit objectif n'est pas à comprendre comme une instance radicalement objective (donnée), pas plus qu'il n'est actuellement constitué par des sujets, pourtant qu'il comporte des traits des deux, on doit pouvoir contester les présupposés des critiques récurrentes du « holisme » hégélien. Ces critiques<sup>69</sup> opèrent principalement à partir du noeud problématique des relations individu/totalité. Or, s'il est évident que la philosophie politique hégélienne est une philosophie holiste, elle ne l'est pas au sens où l'entendent ses critiques. Hegel, il est vrai, a longtemps fait montre d'une grande fascination pour la « belle totalité antique » de la *polis*. L'article de 1802 sur le droit naturel s'inscrit clairement dans cette perspective holiste classique, appelant au « disparaître de l'individu » dans sa fusion avec la totalité Une<sup>70</sup>. L'individualité était alors réprimée au profit d'une « vraie » Individualité : celle de la communauté. Mais il en va tout autrement du holisme des *Grundlinien* et l'on croit à ce sujet pouvoir soutenir que la thématization de l'esprit objectif, spéculativement ancré comme il a été dit, n'est pas pour rien dans cette nouvelle orientation<sup>71</sup>. Le concept d'esprit en effet ne pourrait impliquer ce genre d'unité simple. Il se forge précisément pour répondre à la séparation relative mais *effective* du monde moderne (société civile/politique). On ne sera donc pas surpris que dès la *Philosophie de l'esprit* de 1805, où point déjà le concept d'esprit objectif sous la forme non définitive de l'esprit effectif, Hegel puisse reconnaître en l'individu « un principe supérieur des Temps

---

mais thématized d'une façon bien moins systématique. Par exemple : « Les lois sont établies, les moeurs sont inspirées ; celles-ci tiennent plus à l'esprit général, celles-là tiennent plus à une institution particulière. » Cf. MONTESQUIEU, *L'esprit des Lois*, Livre 19, Chap XII, éd. GF, 1979, p. 466.

68 On sait que Hegel revendique sa Logique comme ce qui a « pris la place de l'ancienne métaphysique » (*WdL I*, W5, S.61), mais l'emploi ici du terme de « métaphysique » renvoie à l'usage plus commun qui justement a précédé Hegel.

69 Depuis Haym (*Hegel und seine Zeit*) jusqu'à Popper (*La société ouverte et ses ennemis*). Sur l'histoire polémique, cf. KERVÉGAN, Introduction aux PPD, *op. cit.*

70 Hegel écrit notamment : « Au contraire dans l'idée, l'infinité est véritablement, l'individualité en tant que telle n'est rien et est purement et simplement une seule et même chose avec la majesté éthique absolue ; c'est cet être-un, véritablement vivant et sans subordination qui est la vraie moralité de l'individu » Cf. DN,

71 Au sujet du tiraillement hégélien entre la liberté moderne de l'individu (mais non pensé dans les termes kantien de l'autonomie individuelle) et la vision « organiciste » des grecs de la politique. Cf. RITTER, art. « Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik », in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, pp. 281-309.

modernes »<sup>72</sup>. Nombreux sont les paragraphes des *Grundlinien* qui sont sans ambiguïté à ce sujet : « *droit des individus à leur destination subjective à la liberté* » ; « *droit des individus à leur particularité* »<sup>73</sup>. Bien sûr, Hegel n'en devient pas pour autant individualiste ! Mais il tente de maintenir solidairement cette double-exigence (de particularité et d'universalité) dans un système complexe de relations non unilatérales ; bref, de relations *institutionnelles*. L'individu n'est pas « réprimé » au profit d'une totalité supérieure, car il n'y a ni individu ni totalité qui s'opposeraient *d'abord*, en essence (hétérogène) ; il y a plutôt un changement de signification et de conception de l'individu dans le jeu de ses relations complexes au tout, auquel il est relié sans y être réduit, par les institutions.

Retenons à ce niveau que l'esprit objectif ne doit pas être *fondamentalement* compris comme appartenant à l'ordre des « représentations » (même à leur accoler l'adjectif « collectives ») d'un type de réalité hétérogène à ceux qui se le représentent, mais comme figure de la raison *du* monde incarnée à travers les institutions humaines qui en relaient l'effectivité. Il nous faut par conséquent examiner les incidences de cette forte thèse au niveau du statut pratico-social de ces institutions. Car si l'esprit objectif n'est pas « construit » par les sujets, il n'est pas davantage passivement et de façon univoque « reçu » par eux. La philosophie du concept qui fonctionne comme critique du « donné » renvoie au même rang d'abstraction les deux positions dualistes. Plutôt que d'anticiper sur la « rationalité divine de l'histoire » dont les sujets ne seraient que des « accidents », on doit surtout comprendre en quoi cette ultime conviction – contingente comme on le verra par la suite – n'est en fait possible que solidairement d'une autre (bien plus féconde) selon laquelle « c'est seulement en tant qu'être social [i.e. en relations avec des institutions] qu'un sujet peut-être pratiquement *rationnel* »<sup>74</sup>.

## 2. Ontologie des institutions

On peut dès l'abord qualifier cette rationalité de rationalité *institutionnelle* – ce qu'il va ici s'agir de démontrer. L'idée d'institution – dont notre introduction avait relevé

---

72 HEGEL, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie* (1805), tr. fr. de Planty-Bonjour, éd. PUF, 1982, p. 95.

73 Cf. par exemple : *PPD* § 153 - 154, p. 258 ; *GPR*, W7, § 153-154, S. 304-304.

74 PIPPIN, art. « Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel », *Revue germanique internationale*, n°15 | 2001, CNRS Éditions, p. 69. C'est nous qui soulignons et ajoutons les crochets.

qu'elle n'est pas thématifiée comme telle au sein des Grundlinien – apparaît une première fois, semble-t-il de façon assez indéterminée, dès une Remarque du paragraphe 5. Mais elle se trouve plus nettement introduite (sous le pluriel *Einrichtungen* dès les paragraphes 144-145-147) au moment d'entrer dans la Troisième Partie qui a trait à la *Sittlichkeit* (§142-§360). C'est par conséquent dans ce corps du texte que nous puiserons les indications nécessaires à la thématification rétrospective à laquelle on entend procéder. Pour le dire d'un trait, elles peuvent être généralement comprises, dans le contexte hégélien, comme des *institutions de l'esprit objectif*, soit des « puissance[s] du rationnel dans la nécessité »<sup>75</sup>. Si elles correspondent bien à des *puissances (Mächte)*, « puissances éthiques »<sup>76</sup> (*sittlichen Mächte*) dira le paragraphe 145, c'est qu'elles commandent l'*agir* social. Elles ne sont donc pas à entendre au sens formel de structures et appareils d'Etat. Examinons-en les différents caractères : pratique, systématique, normatif.

#### **a. Les institutions ne sont pas dans la tête**

Les institutions des *Grundlinien* s'insèrent dans le champ de l'esprit objectif et peuvent pour cette raison être considérées comme appartenant à cette « objectivité *extérieure* trouvée là »<sup>77</sup> à laquelle se rapporte la volonté libre individuelle. En ce sens, l'esprit objectif est d'abord chez Hegel le terrain de la scission entre la volonté libre immédiate et l'objectivité des institutions, qui lui donne son « contenu stable »<sup>78</sup>. Si le sujet se peut donc réconcilier, dans la pratique (découvrant un contenu qui détermine sa volonté libre), afin de parvenir à être dans l'objectivité comme auprès de soi<sup>79</sup> – laissons pour l'instant de côté les difficultés d'une telle ontologie de l'objectivation identique – c'est d'abord car *il y a* une extériorité momentanément *vécue*, pourtant qu'elle n'est pas hétérogène en essence, extériorité qui chez Hegel se sursume mais qui surtout s'impose et subsiste hors le champ de la conscience. Toute philosophie de l'esprit objectif est en ce sens, comme le dira Merleau-Ponty pour justifier son recours à la notion d'institution, un « remède aux difficultés de la philosophie de la conscience »<sup>80</sup>, y compris, s'empresse-t-on

75 PPD § 263, p. 347 ; GPR, W7, § 263, S. 410. Ici c'est le terme *Institutionen* qui est utilisé.

76 PPD, § 145, p. 252 ; GPR, W7, § 145, S. 294.

77 *Encyclo III*, 1827, § 483, p. 281 ; *Enzyklo. III*, W 10, § 483, S. 303.

78 PPD, § 145, p. 252 ; GPR, W7, § 145, S. 294.

79 Cf. PPD, § 28, p. 137 ; GPR, W7, § 28, S. 79. « demeurer *auprès de soi* dans l'objectivité »

80 MERLEAU-PONTY, *L'institution – La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, éd. Belin, 2003, p. 123.



d'ajouter, aux difficultés de la philosophie de la conscience collective. Car si les institutions subsistent « au-dessus de l'opinion et du bon vouloir subjectifs »<sup>81</sup> chez Hegel, c'est-à-dire pour le traduire, au-dessus de leur *constitution* par une conscience subjective ; elles ne sont pourtant pas *effectivement* une réalité ontologique autonome, indépendante des sujets et de leurs « visées intentionnelles » si l'on peut dire, ou pour parler le hégélien de leur volonté libre. Au paragraphe 147, l'auteur affirme en effet que les institutions « ne sont pas quelque chose d'*étranger* au sujet »<sup>82</sup>. Elles ont donc un sens objectif qui n'est pas lui-même hétérogène au sujet mais se manifeste par son « *témoignage de l'esprit* »<sup>83</sup>. C'est la difficulté et la charge qu'assume l'esprit objectif, sa double direction (subjective-objective, mais en réalité ni subjective, ni objective, mais *geistig*), sa dialecticité, ou sa dimension *instituant*e qui se déclinent dans des *institutions*. La notion d'institution, en sa signification dynamique, pourrait en effet nous aider à pallier la difficulté d'exprimer cette dialecticité propre à l'esprit objectif dans les termes de la dichotomie sujet-objet. Jean-François Kervégan affirme que si « les institutions sociales *constituent* "la confiance et la disposition d'esprit" des individus [i.e. leur capacité d'action] », il convient néanmoins « d'entendre le mot "constitution" en sa signification dynamique, instituant »<sup>84</sup> ; nous proposons plus simplement de *détrôner* le mot de « constitution » par celui d'institution.

Au lieu de penser le procès à l'oeuvre dans les termes d'une *constitution* (qui laisse penser qu'un pôle remplit l'autre, que par conséquent l'individu est sacrifié par la constitution qu'il subit), l'idée d'institution (cette fois au singulier comme procès instituant l'individu comme agent) pourrait permettre de gagner en souplesse, voire en ouverture. Ce gain certes ne se fait pas sans payer le vide systématique d'une perte de détermination – car ainsi entendue, l'institution n'est que possible déterminé. Mais il évite toute anticipation du procès qui toujours doit se *faire*, toute pré ou sur-détermination illégitime, même à concevoir celle-ci comme conquise *rétrospectivement* dans la réconciliation.

Alors, les institutions retrouvent leur étymologie dynamique. On ne les saisit pas *à partir* d'élaborations conscientes, mais on ne nie pas plus l'intention essentielle aux

81 PPD § 144, p. 252 ; GPR, W7, § 144, S. 293.

82 PPD § 147, p. 253 ; GPR, W7, § 144, S. 295.

83 PPD § 147, p. 253 ; GPR, W7, § 144, S. 295.

84 KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 370. Nous ajoutons les crochets. À remarquer que Kervégan saisit explicitement le niveau de réalité des institutions comme « réalité symbolique, autrement dit subjective-objective ». Cf. *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 369. Selon nous, le concept d'institution lié à celui d'esprit objectif permet certes de dépasser une trop statique dichotomie sujet-objet, mais il permet en même temps de se situer au niveau de ce qui est, sans y chercher un hypothétique infra (symbolique).

relations d'action. En bref : l'ordre de sens institué c'est l'ordre de relations intentionnelles complémentaires qui ne se logent pas dans les têtes, mais dans les pratiques elles-mêmes qui incarnent le sens impersonnel institué, dans des institutions<sup>85</sup>. Elles sont par conséquent *ce qui fait société* en garantissant l'horizon de sens nécessaire à un type particulier d'action. C'est précisément ce que l'on doit comprendre, à un niveau supérieur, de ce qu'est l'esprit objectif d'une société<sup>86</sup>, qui est système d'institutions.

## **b. L'esprit objectif comme système d'institutions**

Afin de mieux expliciter l'opportunité de cette « alliance » (entre institution, esprit objectif et institutions), on peut tenter de tirer quelques vues de philosophie sociale. Les recours aux catégories d'institutions, que l'on pourrait avec Charles Taylor comprendre comme « significations » ou « idées communes »<sup>87</sup>, et d'esprit objectif, qui totalise justement l'ensemble des institutions en s'en faisant le *milieu* sinon le *réseau* propre, devraient pouvoir réfuter l'accusation trop rapide de « déterminisme », de « mécanisme » ou de « holisme » qui sacrifierait l'individu. Ainsi entendu, l'esprit objectif n'est en effet pas le Grand Sujet d'une société sans sujet ; il ne nie pas la capacité d'action des sujets ; mieux, il n'est intelligible qu'en tant qu'il se manifeste dans la *praxis* d'agents relativement autonomes, réflexifs, qui s'orientent et s'inscrivent selon tel ou tel contexte particulier dans telle ou telle institution. Le « social » n'a dans ces conditions rien d'une réalité transcendante puisqu'il appartient à l'ordre de la *praxis* vécue de l'agent, de son *expérience* sociale comme expérience d'un sens déjà institué où lui-même s'institue comme il est, agent d'institutions.

L'esprit objectif d'une société, c'est donc l'évidence d'une société, ses manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies mais au sein desquelles il est actif, agent. Du point de vue de la philosophie sociale, le concept permet au moins trois choses :

---

85 C'est au fond et en résumé ce que nous semble être la thèse de Descombes. Cf. DESCOMBES, *Les Institutions du sens.*, *op. cit.*

86 À ce sujet, voir l'interprétation de Hegel par Charles Taylor à propos de la « substance éthique ». Il écrit par exemple : « En ce sens, nous pouvons penser les pratiques et les institutions propres à une société comme une sorte de langage qui en exprime les idées fondamentales. Mais ce qui est "dit" par ce langage ce ne sont pas les idées qui pourraient n'exister que dans l'esprit de certains individus; il s'agit plutôt des idées communes à une société parce qu'elles sont inscrites dans la vie collective, dans les pratiques et les institutions enchâssées dans cette société. En elles, l'esprit de la société est en un sens objectivé. Elles sont "esprit objectif" (Hegel). TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, éd. Cerf, 1998, p. 89.

87 *Ibidem.*

d'abord, rester au niveau de la société et non en chercher l'origine dans un *infra* ou un *supra* de ce qui se manifeste effectivement comme société ; ensuite, considérer ce niveau au sein duquel s'institue la société elle-même, non pas seulement comme « esprit objectivé » mais bien comme « esprit objectif » - selon la distinction de Hartmann – qui précède ainsi « l'esprit subjectif » (intentionnel) ; enfin, appréhender concrètement les pratiques sociales elles-mêmes, c'est-à-dire totalement, en distinguant des niveaux d'institution toujours rendus possibles par la totalité à laquelle ils participent.

Par conséquent : 1°) une institution n'est pas seulement le reflet d'un discours philosophique ou encore un « appareil idéologique d'Etat » mais système de production de manières de penser et d'agir aucunement réductibles à des « effets » d'institutions en tant qu'elles sont l'*expression* d'un système de relations chaque fois *exprimé* et repris par des agents ; 2°) une institution se comprend dans une logique systématique de relations : entre agents des institutions ; entre agents et institution ; entre institutions ; 3°) les institutions sont « syntaxe de l'esprit objectif »<sup>88</sup>, l'esprit objectif est système d'institutions ; 4°) « le “social” » pourrait apparaître comme « la partie de la vie qui tient dans les relations avec les institutions... »<sup>89</sup>.

### **c. La seconde nature des institutions**

On peut alors retrouver des éléments plus proches du texte de Hegel. Car ce qu'on peut appeler l'« enracinement institutionnel des pratiques individuelles et collectives »<sup>90</sup> n'est autre que l'idée de *seconde nature* évoquée dans l'Introduction (§4) aux *Grundlinien* pour désigner la sphère de l'esprit objectif : « le système du droit [i.e. l'esprit objectif] est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature »<sup>91</sup>. En quoi cette nature de l'esprit est-elle seconde ? Précisément en tant qu'elle est toujours déjà médiatisée par ses propres incidences objectives que sont les institutions (juridique, sociale, politique). En d'autres termes, le propre de l'esprit objectif est de s'auto-médiatiser dans les institutions.

Mais ce thème de la seconde nature, qui refait surface au sein de la *Sittlichkeit*,

---

88 Kervégan titre ainsi une des sous-parties de son ouvrage. Cf. KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, *op. cit.*, p. 366.

89 MERLEAU-PONTY, *Résumé de cours (1949-1952)*, éd. Cynara, 1988, p. 93.

90 *Ibidem.* p. 367.

91 *PPD* § 4, p. 120 ; *GPR*, W7, § 4, S. 46.

peut-être précisé au niveau plus concret de l'agir individuel. En effet, au paragraphe 151 qui introduit la Troisième Partie, il est écrit que « dans *l'identité* simple avec l'effectivité des individus, l'élément éthique, en tant que mode d'action universel de ceux-ci, apparaît comme *coutume éthique* [Sitte], - *l'habitude* [Gewohnheit] de celui-ci comme *seconde nature* qui est posée à la place de la volonté première »<sup>92</sup>. Autrement dit, le sens institué des institutions, par lesquelles « l'élément éthique » (*das Sittliche*) se con-figure, est toujours déjà posé. Il est donc chaque fois le présupposé de l'agir individuel. Il n'y a pas de vraie opposition ou d'hétérogénéité d'essence entre l'individu et l'institution. On pourrait donc comprendre le procès de l'agir institutionnel de l'individu selon le mouvement connu de la Logique de l'essence, à savoir de cette façon : le sens institué est l'ex-position de l'essentialité immanente de l'individu agissant. L'autorité de l'institution est donc chaque fois posée (*gesetzt*) par l'individu comme la propre présupposition (*Voraussetzung*) de son action. C'est précisément en cela qu'il y a lieu de parler de *seconde nature*. Cette dernière peut être qualifiée de seconde nature *institutionnelle* : d'une part car elle relève du *spirituel* (*geistig*) et trouve en l'institution une « autorité et une puissance absolues, infiniment plus stables que l'être de la nature »<sup>93</sup> qui n'expose « la rationalité que sous une forme tout à fait *extérieure et isolée* »<sup>94</sup> ; d'autre part car l'institution est condition de l'*effectivité* de l'agir dans sa volonté subjective libre.

Si la doctrine de l'esprit objectif implique une forte normativité des institutions, c'est en ce sens d'une normativité immanente aux pratiques qu'il la faut comprendre – et certainement pas au sens d'un *Sollen*. En tant qu'elles sont des « *puissances éthiques* qui gouvernent la vie des individus »<sup>95</sup>, les institutions hégéliennes (coutumes éthiques, habitudes, confiance) peuvent sans doute être saisies selon la catégorie de « forme de vie ». En ce sens, et en généralisant les résultats obtenus, si chaque pratique suppose le « respect » de la forme d'une institution, elle n'implique aucunement une application mécanique.

Cette forme est en quelque sorte « forme de l'universalité ». L'assentiment subjectif, la *Gesinnung*, n'a donc rien d'une soumission ; elle est une façon de faire du monde un monde sien, d'adhérer à sa propre pratique dans le *témoignage de l'esprit*. On dira que ce genre d'institutionnalisme ne court peut-être plus le risque de la « belle âme »

92 PPD § 151, p. 257 ; GPR, W7, § 151, S. 301.

93 PPD § 146, p. 252 ; GPR, W7, § 146, S. 295.

94 PPD § 146, Rem, p. 253 ; GPR, W7, § 146, Anm, S. 295.

95 PPD, § 145, p. 252 ; GPR, W7, § 145, S. 294.

libre dans le vide, mais prend néanmoins celui de « l'âme zélée », trop respectueuse de l'ordre établi ; mais l'institution relève du domaine de l'*effectivité* : son « être-là est seulement la *manifestation de lui-même* »<sup>96</sup>, elle n'est pas le reflet d'une infrastructure, elle n'est pas une idéologie. S'il y a donc lieu, à ce niveau de généralité, de considérer la *normativité* de l'institution, il n'est en aucun cas question d'une *normalité*.

### 3. Le conditionnel des institutions

Hegel écrit dans *L'Encyclopédie* : « Lorsque, dans [la forme de l'universalité], [le contenu] est *posé [gesetzt]* pour la conscience de l'intelligence avec la détermination d'être une puissance qui se fait valoir, il est la *loi [Gesetz]* »<sup>97</sup>. La détermination normative de l'institution n'est pas autre chose : une *puissance qui se fait valoir*. Une « puissance » d'abord car elle est du *possible* pratique. Qui « se fait valoir » ensuite, car elle n'est pas du possible qui flotte en l'air ou en virtualité, mais du possible *pratique*, celui-là même du *faire* et de l'*agir*, « appel à une suite, exigence d'un avenir »<sup>98</sup>. L'esprit objectif comme complexe d'institutions est, dit avec Hegel, « dans la forme de la *réalité* (Realität) comme d'un *monde à produire et produit par lui* »<sup>99</sup>.

Ainsi entendue, l'institution *détermine du possible* - si l'on peut oser l'apparente contradiction. C'est donc bien un contresens de l'appréhender comme une force objective déterminante et transcendante, hétérogène aux sujets. Elle se doit plutôt décrire selon le mode grammatical du conditionnel, que selon celui de l'indicatif<sup>100</sup>. Comme l'écrit Merleau-Ponty : « l'esprit de l'institution (...) n'est pas de limiter, de prohiber, d'enfermer dans un îlot de coutumes, mais de mettre en route un travail historique illimité »<sup>101</sup>. L'important est donc de maintenir la dynamique qui fait l'opportunité du concept : l'institution est toujours déjà *instituée* (l'individu la trouve préétablie), *instituant* (l'individu contribue par ses actes, pensées, à la révéler comme institution et à se révéler lui-même comme agent complémentaire de cette institution), et *s'instituant* (elle est vivante et non fixe puisqu'elle dépend essentiellement de cette relation qui détermine le possible ; elle n'aboutit pas à un « conservatisme »).

96 *Encyclo. I*, § 142, p. 393 ; *Enzyklo. I*, W8, § 142, S. 280.

97 *Encyclo III*, 1827, § 485, p. 282 ; *Enzyklo. III*, W 10, § 485, S. 303.

98 MERLEAU-PONTY, *L'institution, op. cit.*, p. 124

99 *Encyclo III*, 1827, § 385, p. 180 ; *Enzyklo. III*, W 10, § 385, S. 32.

100DESCOMBES, *Les Institutions du sens, op. cit.*, p. 256.

101MERLEAU-PONTY, *L'institution, op. cit.*, p. 33.

En se déplaçant à un autre niveau et en considération de l'ensemble de nos précédents développements, on pourrait alors identifier avec Mauss l'objet d'une anthropologie politique des espaces de réflexivité – il reviendra au Chap. II d'en montrer la dimension plus proprement politique – en tant que :

Les institutions véritables vivent, c'est-à-dire changent sans cesse : les règles de l'action ne sont ni comprises ni appliquées de la même façon à des moments successifs, alors même que les formules qui les expriment restent littéralement les mêmes. Ce sont donc les institutions vivantes, telles qu'elles se forment, fonctionnent et se transforment aux différents moments qui constituent les phénomènes proprement sociaux, objets de la sociologie.<sup>102</sup>

### **Transition : de l'ontologie des institutions au diagnostic de la situation**

Il s'est donc agi dans ce premier chapitre d'opérer une sorte d'actualisation de la philosophie pratique des *Grundlinien* – ou pour le mieux dire d'une « théorie sociale de l'agentivité » (Pippin) – en tentant de faire parler Hegel dans un vocabulaire qui n'était pas toujours le sien. Nous avons donc travaillé à cerner et à préciser le statut et le rôle que pourrait jouer le concept d'institutions dans l'économie d'une telle réactualisation, notamment dans sa dimension « sociale ». Nous nous sommes cependant limité au niveau de la description sans voir tout-à-fait si cela ne tournait pas à vide, mais donnait à connaître une situation, c'est-à-dire la « saisissait en pensées ». Cette description a procédé à travers la mise au jour d'une ontologie des institutions qui ne se laisse aucunement ramener à un constructivisme (Searle) car elle s'articule au sein d'une doctrine de l'esprit objectif (et non seulement objectifé). En somme, nous ne l'avons jusqu'alors envisagée que d'un point de vue abstrait, en en dégageant les structures de fonctionnement, non pas les conditions d'effectivité. Chez Hegel, cette dimension de la théorie de l'action n'est pas formalisée comme telle ; elle prend place dans l'économie du Système, au sein d'une philosophie de l'esprit, elle-même arrimée à une philosophie de l'histoire. Nous l'avons en ce sens dégagée, et en cela séparée, du procès qui la met en oeuvre. Il semble cependant que l'on soit d'ores et déjà mieux fondé à comprendre en quoi l'objectivation de la liberté passe par l'*institutionnalisation* de la vie *sociale*. En effet, conceptuellement comprise, c'est-à-dire comme procès spirituel (*geistig*), cette institutionnalisation ne met pas hors-jeu le *sujet* (actif dans sa *Gesinnung*) - comme il est souvent trop rapidement affirmé. Pour

---

<sup>102</sup>MAUSS et FAUCONNET, art. « Sociologie » extrait de la *Grande Encyclopédie*, vol. 30, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, 1901 ; éd. Numérique PDF, coll. « Les classiques des sciences sociales », p. 11.

mieux éclairer l'articulation délicate de ces différents plans de la spéculation hégélienne et ne pas conclure d'emblée à l'étatisme totalisant du maître de Berlin, il est nécessaire de ramener la réflexion en quelque sorte en amont, de remonter au politique avec lequel les institutions précisément s'articulent ; ce dernier étant à comprendre logiquement comme leur véritable condition d'effectivité, milieu adéquat du bon déploiement de la liberté. En retrouver les manifestations concrètes, dans la négativité éprouvée, au moment même où l'éthicité semble « perdue dans ses extrêmes », reviendra à relier le cadre théorique à son élément « diagnostic », qu'il contient en puissance mais ne s'aperçoit clairement qu'au moment de l'analyse de la société civile.

On le sait, à ce niveau, l'affaire semble entendue : l'esprit objectif, qui prend sa source en la Logique, y puise les structures de son propre déploiement, et se jette, en tant que partie faisant du Système, dans l'esprit absolu, parvient à sa réconciliation dans la figure intermédiaire de l'esprit du monde. Si ce chemin vers la réconciliation, où l'esprit objectif parvenu à son concept est l'élément « dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente »<sup>103</sup>, est bien un chemin qui *se fait* ; en d'autres termes, si la garantie « méta-éthique » de la réconciliation n'est que la garantie d'une progression qui s'éprouve comme telle, dans son avancement qui n'annihile pas rétrospectivement le négatif (par exemple comme erreur de catégorie ou fausse représentation) mais y « séjourne », le travaille *dans* sa vérité et le fait advenir *à* sa vérité ; il convient de retracer ce parcours afin de jauger s'il n'y a pas là une mauvaise surprise, un « saut » certes *à faire*, mais non plus un simple « passage ». Seulement par ce parcours l'on pourra : 1°) au niveau général, être en droit de juger ce qui est mort, ou trop Vivant pour être tout à fait humain, dans la doctrine de l'esprit objectif ; 2°) au niveau particulier qui nous intéresse, retrouver l'architectonique spéculative qui commande à la saisie politique du « social ».

Le traitement hégélien de la société civile dans la *Sittlichkeit* – cette dernière étant comprise comme ultime moment totalisant du procès à l'oeuvre au sein des *Grundlinien* – nous fournit donc l'exemple d'une mise à l'épreuve de l'esprit objectif dans sa vérification ; il offre par là même mais de façon encore incomplète, la possibilité d'une nouvelle mise au jour du statut de l'esprit objectif, de par l'épreuve *politique* de la contingence qu'il doit s'échiner de traverser.

---

103 *Encyclo. III*, § 385, p. 180 ; *W10*, S. 32.

## **Chapitre II :**

### **L'épreuve politique de la contingence**

D'après la redéfinition du concept d'institutions tel qu'il se dégage de notre premier chapitre, on s'aperçoit que l'institutionnalisme de Hegel n'est précisément pas condamné à être ce que l'on entend habituellement sous ce terme : soit, cette tendance à s'accommoder de l'état des choses, qui « se [tient] en paix avec l'effectivité »<sup>104</sup> comme le dit la Préface, voire à privilégier franchement ce qui est, comme éternellement, institué. Car ce qui *est* n'est justement pas ça, contenu pour toujours fixé ; mais il est, en langage hégélien, condition d'effectivité de la pratique, soit ex-position par elle de son essence immanente. La difficulté pour rendre compte de l'originalité de toute la philosophie hégélienne tient, on le voit, à son ancrage logique, et plus particulièrement à l'ancrage des catégories dans une logique dialectique. Si les signifiants ne changent pas, leur signifié, eux, diffèrent. La dialectique est une logique des relations à trois où le tout, si l'on peut opérer cette simplification, l'emporte sur les parties. Par conséquent la survenue du troisième terme modifie *entièrement* le contexte des significations. D'où la difficulté pour rendre compte de son mouvement propre à partir de catégories dont les signifiants, comme déjà dit, ne changent pas. Il est encore à noter ce qui semble une autre difficulté : cette « dialectique » ne fonctionne que pour autant qu'est manifeste l'horizon de la réconciliation (même si elle ne se retrouve, chez Hegel, jamais de cette façon formellement marquée par cet aspect, trop kantien et trop lointain pour lui, de « l'horizon »). L'intérêt d'un concept d'institution pourrait alors être explicité d'une première façon générale : elle cherche à saisir ce même

---

104PPD, Préface, p. 107 ; GPR, W7, Vorrede, S. 27.



mouvement dialectique, mais sans la garantie « spéculative » (pour ceux qui parlent le hégélien) ou « purement métaphysique » (pour les autres) de la réconciliation. Afin d'éclairer notre propre position, il est nécessaire de procéder à un certain détour, par la lecture de l'analyse concrète de la société civile.

Au sein des paragraphes 236 à 249, apparaît en effet une évidente fracture de la société civile, une contradiction interne. Si le problème est bien *social*, la solution semble elle relevée de la *politique*. Les *institutions* (spécialement la « corporation » comme on le relèvera) apparaissent alors comme les médiations nécessaires à la sursomption (*Aufhebung*) du problème ou de la « question sociale »<sup>105</sup> ; elles ne sauraient être réduites à de simples « instruments » de l'Etat mais elles ont en lui, c'est-à-dire dans le politique, leur vérité. Elles sont d'un côté « fondées dans la société civile » ; de l'autre, et après la famille, les « secondes racines éthiques »<sup>106</sup> de l'Etat. C'est cette articulation complexe (ou « spéculative ») entre social, institutions et politique, qui sera l'objet de ce second chapitre. Car s'il apparaît pour le moins évident que la monarchie constitutionnelle qui culmine en « l'État divin » ne pourrait être défendue – la philosophie n'a en tous les cas pas à « défendre » une politique ; elle a à connaître le politique en s'expliquant avec – tant elle paraît désuète, l'arsenal théorique que fournissent les *Grundlinien* n'en n'est pas pour autant d'emblée et entièrement invalidé. Aussi, nous considérons que la théorie hégélienne de l'Etat n'est pas la théorie d'un « régime politique » - comme elle est souvent lue –, mais qu'elle est bien plutôt celle d'une « forme politique ». Partant, elle cherche à situer un niveau fondamental du politique qui n'est pas ici à entendre d'abord comme Souverain ou Législateur, et que nous nommerons pour notre part, le niveau de *l'institution politique de la société*.

C'est cela que l'on souhaiterait montrer d'une manière logique : en rappelant d'abord la façon dont opère la découverte de la *bürgerliche Gesellschaft* dans l'auto-différenciation de la société moderne (1) ; ensuite en traitant les conséquences de cette différenciation qui conduit à une crise du social où l'éthicité est « perdue dans ses extrêmes »<sup>107</sup> (2) ; enfin, en tentant de retrouver le cœur de la structure spéculative de l'analyse qui puisse maintenir l'idée d'auto-différenciation sans que le « cercle de la nécessité éthique » lui soit lui-même nécessaire (3).

---

105Cf. à ce sujet BOURDIN, art. « Hegel et la "question sociale" : société civile, vie et détresse », *Revue germanique internationale*, 15 | 2001, pp. 145-176.

106PPD, § 255, p. 331 ; GPR, W7, § 255, S. 396.

107PPD, § 184, p. 280 ; GPR, W7, § 184, S. 340.

## 1. La société civile comme auto-différenciation des sociétés modernes

Nous l'avions évoqué plus haut<sup>108</sup> à propos de son recours au concept d'esprit objectif, la philosophie politique hégélienne, en tant qu'elle est « *son temps appréhendé en pensées* »<sup>109</sup> selon le principe posé par la Préface, (se situe et) situe précisément (à) la charnière d'une modification des significations historiques de première importance. Cette modification, Hegel en entrevoit déjà, en tant qu'il en est le contemporain, les conséquences. Elle correspond à une réorganisation d'ensemble qui relègue le politique et fait émerger, pour le dire de façon ramassée, *la société comme sujet de l'histoire*. Si ce point sera déterminant dans l'auto-compréhension des sociétés modernes (tant à travers la figure idéologique du libéralisme qu'à travers celle du socialisme révolutionnaire), cela l'est d'une tout autre manière pour Hegel ; ce dernier se doit plutôt comprendre selon une dialectique continuité/discontinuité par laquelle il occupe une place originale dans l'histoire de la pensée politique : maintenant une relative primauté politique, mais remodelant radicalement sa signification. Le principe de la société civile n'est dès lors pas d'être « structurellement dépolitisée »<sup>110</sup> mais d'être non immédiatement politique (a). Ce sont les institutions qui assurent une réciproque médiation du social et du politique (b). De sorte que la société civile se retrouve, en un sens plus fondamental, repolitisée (c).

### a. La société civile dépolitisée ?

La société civile comme figure de l'éthicité est l'objet de la Deuxième Section (§182-256) de la Troisième Partie. Elle succède ainsi à la Famille (Première Section) et est ordonnée vers l'Etat (Troisième Section). Thématiquement, la société civile est définie par Hegel comme « *monde phénoménal de l'élément-éthique* »<sup>111</sup>. Autrement dit, si elle relève bien de la *Sittlichkeit* en tant qu'elle manifeste le rapport du particulier à l'universel, elle ne fait que *manifeste objectivement* ce rapport : elle ne le *sait* pas. L'individu social et non immédiatement politique, le bourgeois comme personne particulière, est donc au coeur de

---

108Cf. note supra où nous citons RITTER, art. « Moralität und Sittlichkeit. » *op. cit.* ; Cf. également notre introduction.

109PPD, Préface, p. 106 ; GPR, W7, Vorrede, S. 26.

110HABERMAS, *Raison et Légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme contemporain*, éd. Payot, 1978, p. 58.

111PPD, § 181, p. 278 ; GPR, W7, § 181, S. 338.

la société civile en tant qu'il est « essentiellement en *relation* avec une autre particularité semblable, de sorte que chacune se fait valoir et se satisfait grâce à l'autre »<sup>112</sup>. Chaque individu y poursuit donc ses fins particulières en usant des autres comme moyen ; ensemble, ils maintiennent ainsi « spontanément » et quasi naturellement une « totalité des besoins », c'est-à-dire un système d'échange des nécessités. Les individus apparaissent ainsi reliés entre eux par une totalité à laquelle ils participent sans qu'ils aient eux-mêmes cette totalité en vue. C'est pourquoi ce « système de dépendance multilatérale » apparemment fondé par les individus particuliers est même caractérisé par Hegel comme « Etat de l'*entendement* »<sup>113</sup> ! Donc lieu de la scission, là où s'opère le travail du négatif comme on le montrera.

Mais ce qu'il nous faut comprendre plus généralement c'est que cette sphère, objectivement universelle mais subjectivement particulière, donc formellement universelle pourrait-on résumer, *procède* de l'auto-différenciation du politique. Hegel ne se situe donc aucunement dans le cadre d'une anthropologie libérale ou des théories de l'ordre spontané. Bien au contraire, cette société civile se retrouve réglementée et dispose même d'une « constitution juridique »<sup>114</sup> ; c'est seulement en elle – et non pas avant dans un hypothétique état de nature où des individus d'abord séparés décideraient de s'associer par exemple – qu'il peut être « question de *l'homme* »<sup>115</sup>. Mais quelle en est alors la teneur proprement politique ? C'est là la nouveauté et la difficulté à saisir. Selon nous, la société civile n'est pas conçue par Hegel comme un espace radicalement a-politique, qui fonderait par suite l'Etat, c'est-à-dire le politique. C'est certes ainsi qu'elle *apparaît d'abord* dans le déroulement du procès logique, mais il faut avoir à l'esprit les modalités propre de cette logique ! Hegel ne laisse pas d'équivoque sur ce point. Citons un peu longuement la remarque du paragraphe 256 :

Ce développement qui va de l'éthicité immédiate, en passant par la scission de la société civile, jusqu'à l'Etat qui se montre comme leur fondement véritable, et un tel développement seulement, est la *démonstration scientifique* du concept. (...) L'État apparaît, dans le parcours du concept scientifique, comme *résultat*, tout en se montrant comme fondement *véritable* (...). Voilà pourquoi, dans l'effectivité, *l'Etat* est, de manière générale, plutôt le *terme-premier*, à l'intérieur duquel seulement la famille se déploie en société civile.<sup>116</sup>

---

112PPD, § 182, p. 279 ; GPR, W7, § 182, S. 339.

113PPD, § 183, p. 280 ; GPR, W7, § 183, S. 340.

114PPD, § 157, p. 259 ; GPR, W7, § 157, S. 306.

115PPD, § 190, Add, p. 287 ; GPR, W7, § 190, Zu, S. 348.

116PPD, § 256, Rem, p. 332 ; GPR, W7, § 256, S. 397-398. .

Pour saisir ce qui est en jeu, il faut commencer par s'entendre sur le mot « État ». Hegel lui fait en effet subir de manière latente une sorte de dédoublement de signification qui doit être explicité. L'État renvoie à la fois à un *élément* du tout qu'est l'ensemble de la société humaine : il a ici son sens contemporain et commun de structure politique gérant et organisant le collectif par ses appareils et administrations ; et à la fois à ce *tout* lui-même, au politique en somme. Par ce dédoublement qui opère fondé en sa Logique, Hegel maintient en quelque sorte solidairement le sens moderne de politique (comme instance séparée des *individus* qui sont son principe) avec le sens ancien (comme tout organique où l'unité réclame la fusion des différentes parties). Ainsi, c'est bien la signification de ce qui doit comprendre comme politique qui change : ni le sens ancien, ni celui moderne, mais ces deux-là tenus ensemble.

Il ressort de cette précision que la société civile est certes immédiatement non politique (les individus y recherchent la satisfaction de leurs propres fins sans autre souci) mais non pas *radicalement* non politique. Elle se révèle plutôt rétrospectivement médiatisée par le politique, ce que Hegel nomme « État », qui n'est pas à comprendre comme une hétérogénéité, puisqu'en lui d'abord et logiquement à rebours se constitue – on dira plus loin *s'institue* – l'ordre qui fait tenir ensemble la société civile sans même qu'elle ait besoin de le *savoir* ; puisqu'en lui ensuite elle rend manifeste son universalité latente. L'État politiquement organisé et différencié de la société civile, l'État propre à la modernité, n'est pour ainsi dire que le résultat de l'*explicitation* du fondement politique de la société civile, par la société civile.

## **b. Réciprocité de la médiation institutionnelle du social et du politique**

Mais ce premier terme qu'est le politique n'implique pas pour autant le sacrifice de la particularité. C'est ici qu'il faut prendre en compte le troisième terme qui est celui des institutions (ici *Institutionen*). Elles tiennent en effet lieu de médiation réciproque entre social (comme ensemble des individus particuliers ou « bourgeois » de la société civile) et politique (comme véritable communauté éthique). Si elles permettent un certain passage de l'un à l'autre elles sont cependant à comprendre dans leur fonction dynamique-réciproque : le rapport de la particularité sociale à l'universalité éthico-politique procède à partir de la dynamique qui les *institue* conjointement et produit ce que Hegel nomme

« disposition d'esprit politique » (*politische Gesinnung*). De sorte que ces institutions qui sont « racines éthiques »<sup>117</sup> de l'Etat nourrissent une certaine culture de l'universalité et se font elles-mêmes « objet de savoir »<sup>118</sup>.

Par conséquent, l'institutionnalisation de la société civile sous la forme des « états sociaux » (*Stände*) ou des « corporations » (*Korporationen*) relativisent largement l'idée d'une soumission unilatérale du social au politique. Là encore c'est la signification du politique qui a changé. Car les institutions ainsi comprises ne s'imposent pas brutalement aux individus particuliers ; ces derniers doivent eux-mêmes et chaque fois les « reprendre », les actualiser subjectivement, dans leur disposition d'esprit à composer le politique, dans ce « vouloir devenu habitude »<sup>119</sup>. C'est cette réciprocité qui fait tout l'intérêt de la nouveauté : d'un côté le politique est le fondement véritable des institutions ; de l'autre et en retour, ces dernières dont le fonctionnement s'ancre dans les coutumes-éthiques (*Sitte*), ne sont jamais réduites à une « fonction sociale » : elles contribuent elles-mêmes à produire du lien politique. De cette façon, la conception hégélienne des rapports entre social et politique permet de mesurer la part *politique* des différents niveaux de la société civile (y compris le système d'échange ou marché<sup>120</sup>) pourtant relativement autonome du *pouvoir politique*.

On comprend mal la signification philosophique des *Grundlinien* quand on les interprète comme une tentative ultime et très romantique de sauver l'ancien primat du politique comme instance supérieure et unitaire d'organisation (le politique au sens des Anciens) face au diagnostic d'une société civile autonomisée de la politique (le « social » de la sociologie naissante). On sait d'ailleurs combien Hegel a critiqué l'universalisme abstrait de la Terreur de 1793 qui fut à sa manière une mise-au-pas de la société ; il ne cesse en effet de railler tant le volontarisme de l'idée normative en politique, du devoir-être abstrait, que la liberté négative qui peuvent mener jusqu'à « la furie de la destruction »<sup>121</sup>.

---

117PPD, § 255, p. 331 ; GPR, W7, § 255, S. 396.

118PPD, §146, p. 252 ; GPR, W7, § 146, S. 294-295.

119PPD, § 268, p. 349 ; GPR, W7, § 268, S. 413.

120C'est là une piste de recherche qui pourrait être travaillée et actualisée dans la perspective d'une nouvelle « critique de l'économie politique » : à savoir, démontrer la dimension *politique* de ce qui se présente, neutre et vierge, comme « science économique », technique et experte. On pourrait alors relier l'articulation hégélienne avec les travaux de Karl Polanyi (*La grande transformation*, cf. Bibliographie) et plus récemment de ceux de l'École de la régulation, notamment Frédéric Lordon et André Orléan (*Conflits et pouvoir dans le capitalisme contemporain*, cf. Bibliographie) qui, eux, s'inspirent plus volontiers de Spinoza et de Foucault. L'économiste français Jacques Sapir serait la possibilité d'un autre dialogue fécond, notamment avec son essai important *Les trous noirs de la science économique. Essai sur l'impossibilité de penser le temps et l'argent*, éd. Albin Michel, 2000.

121PPD, § 5, p. 121-122 ; GPR, W7, § 5, S. 49-50.

Il faut sur ce point prendre Hegel aux mots et adopter une position compréhensive dans notre lecture : il ne cherche pas à faire une philosophie politique normative, il ne cherche pas à « sauver » une quelconque orientation politique plutôt qu'une autre, il ne prétend pas statuer sur comment doit-être *la* politique (*wie sie sein soll*), mais comment *le* politique doit être connu (*wie er erkannt werden soll*). C'est pourquoi sa « repolitisation » de la société civile par les institutions doit se comprendre comme étant d'abord logiquement déterminée.

### c. La société civile logiquement repolitisée

Les *Institutionen* (états sociaux et corporations) dont on vient d'évoquer la fonction médiatrice ne sont pas elles-mêmes des institutions politiques – s'entend, elles sont décrites par Hegel au sein de la IIe Section « Société civile ». Dans l'ordre logique apparaissant, on peut donc dire qu'elles sont des « formes d'organisation prépolitiques de l'éthicité »<sup>122</sup>. Mais cet ordre logique apparaissant se révélant lui-même à rebours effectif, on pourrait simplifier en affirmant que par les médiations institutionnelles, la société civile est dans le politique comme dans sa *seconde nature*.

Le paragraphe 303 semble indiquer cet ordre délicat où l'état social comme institution n'est pas seulement envisagé depuis son origine sociale : il n'est pas d'abord social puis politique ; mais se retrouve en quelque sorte toujours déjà politiquement médiatisé. Le « social n'existe pas » pourrait-on soutenir – mais, cela va sans dire, dans le sens exactement opposé à la célèbre formule de M. Thatcher ! - car il n'accède précisément à son statut de social, il n'est déterminé comme non immédiatement politique, que par une médiation fondamentale qui est encore politique. Hegel déclare ainsi en jouant des mots : « Bien que, dans les représentations de prétendues théories, les *états* de la société civile et les *états* en leur signification *politique* résident loin les uns des autres, la langue a cependant préservé cette réunion qui, de toute façon, était antérieurement présente-là. »<sup>123</sup>.

Le politique permet ainsi à la société civile d'être *effectivement* ensemble, malgré elle si l'on peut dire. Hegel ne cherche en effet rien d'autre, avec son concept d'Etat, qu'à penser le/la politique comme détermination fondamentale de l'être-ensemble, qui le fait entrer dans son effectivité, en bref dans l'histoire. Il y a un holisme *du* politique qui n'est

---

<sup>122</sup>KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 353.

<sup>123</sup>PPD, § 303, Rem, p. 403 ; GPR, W7, § 303, Anm, S. 474. Cf. également le § 308 qui va dans ce sens.

pas un holisme social mais un holisme politique du social. La société civile moderne apparaissant à cette spécificité de n'être ni immédiatement politique, ni pour autant radicalement séparé du politique.

La difficulté tient donc à l'articulation logique : pour expliquer le « passage » de la société civile à l'État, Hegel semble redéployer le difficile mouvement de l'essence au concept où « l'effectivité subsistante-par-soi doit être pensée comme ayant seulement sa substantialité dans le passage [en autre chose] et dans l'identité avec l'effectivité subsistante-par-soi qui lui est *autre* ; de même le concept est (...) son identité »<sup>124</sup>. Il est vrai que si la société civile est le « terrain de la médiation »<sup>125</sup>, cela frappe aussitôt qu'elle correspond à la doctrine de l'essence. On doit en effet se souvenir que Hegel lui-même écrit à propos de cette dernière qu'elle est « sphère de la médiation »<sup>126</sup> ce qui veut dire constitue « le passage de l'être dans le concept ». D'un point de vue hégélien, il y a donc médiation du politique par le social (le politique doit passer par son autre pour être effectif) et du social par le politique (le social tire de cet autre le principe de son effectivité).

Logiquement, cela semble imparable. Mais comment cet arrière-plan se trouve-t-il à l'oeuvre dans l'analyse plus empirique de la société civile dont il reconnaît l'essentielle scission ? On reviendra à la suite brièvement – car les commentaires à ce sujet sont nombreux<sup>127</sup> – sur les fameux passages où Hegel aborde ce qui n'a pas encore reçu le nom de « question sociale »<sup>128</sup> mais qui en contient tous les éléments.

## 2. La crise du social ou « l'éthicité perdue dans ses extrêmes »

On sait par les additifs au texte des *Grundlinien* qu'au-delà du projet *spéculatif* que ceux-là portent, Hegel fut largement préoccupé des conséquences sociales du capitalisme industriel naissant dont il était alors le témoin. Sa thématization de la société civile comme *auto-différenciation* moderne de la sphère politique ne pouvait en effet pas ne pas mettre en son centre le conflit qui structurait celle-là de façon interne : « champ de bataille de

---

124 *Encyclo. I*, § 159, Rem, p. 205. ; *Enzyklo. I*, W 8, § 159, Anm, S. 305-306.

125 *PPD*, (tr. Derathé et Frick), Add, § 182 ; *GPR*, §182, W 7, Zu, S. 339-340.

126 *WdL*, W5, Allgemeine Einteilung der Logik, S.58.

127 On s'appuiera notamment sur ceux de Bourdin et Kervégan, Cf. BOURDIN, art. « Hegel et la "question sociale", *op. cit* ; KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel, op. cit*.

128 Voir à ce sujet, CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale*, éd. Fayard, 1995.

l'intérêt privé individuel de tous contre tous »<sup>129</sup> (a). S'il reconnaît ainsi que « l'importante question de savoir comment on peut remédier à la misère est devenue une question qui agite et *tourmente* tout particulièrement les sociétés modernes »<sup>130</sup>, il y donne une réponse « d'en haut », par l'État entendu comme structure politique d'organisation (b). Mais on peut se demander si cette réponse qui vise à dépasser la contradiction interne à la société civile n'est pas illégitime du point de vue même du projet spéculatif dont elle prétend, finalement, n'être que le résultat (c).

### **a. Contradiction interne à la société civile : le « spectacle du dérèglement »<sup>131</sup>**

Si nous avons plus haut rappelé en quoi la société civile se rattachait à la limite et apparemment spontanément, au cours du procès logique, à la totalité éthico-politique, soit à l'universalité (§182 - §187) ; il n'en demeure pas moins que considérée à son niveau de *différence* comme *moment*, elle est traversée de toute part par sa propre contingence. En effet, le « système des besoins » (« *System der Bedürfnisse* », premier moment interne à la société civile), c'est-à-dire ce qu'on appelle aujourd'hui le « marché », ne parvient à l'équilibre que de façon inconsciente et très précaire. C'est là ce qui est révélé par l'apparition de « la déchéance d'une grande masse [d'individus] au-dessous d'un certain mode de subsistance »<sup>132</sup>. La difficulté est donc double : d'un côté l'auto-régulation du marché – qui, comme on l'a vu, n'est pas conçue selon les mêmes termes que les théories de l'ordre spontané car elle n'est pas le premier niveau de réalité mais se révèle en dernière instance rendue effective par un niveau politique plus fondamental – engendre une *populace* (*Pöbel*<sup>133</sup>) voire une classe (*Klasse*<sup>134</sup>) de travailleurs miséreux exclus des « avantages spirituels de la société civile » ; de l'autre et réciproquement, cette exclusion se nourrit d'elle-même et s'accroît dans les dispositions subjectives des individus, dès lors peu prompts à reconnaître en la société le lieu authentique de leur propre réalisation. En d'autres termes, à la contingence externe du marché s'auto-régulant nécessairement inconsciemment, c'est-à-dire naturellement, s'ajoute une contingence subjective ; les deux

---

129PPD, § 289, Rem, p. 403, p. 388 ; GPR, W7, § 289, Anm, S. 458.

130PPD, (tr. Derathé et Frick), § 244, Add ; GPR, W7, § 244, Zu, S. 390. (Add. de Eduard Gans)

131PPD, § 185, p. 281 ; GPR, W7, § 185, S. 341.

132PPD, § 244, p. 323 ; GPR, W7, § 244, S. 389.

133PPD, § 244, p. 323 ; GPR, W7, § 244, S. 389.

134C'est le mot utilisé par Hegel lui-même (dont on sait l'impact direct qu'il aura dans les analyses marxistes). Cf. PPD, § 243, p. 322 ; GPR, W7, § 243, S. 389.



se nourrissant mutuellement. La société civile est bien ici reconnue *structurellement critique* : « l'accumulation des fortunes s'accroît (...), tout comme s'accroissent, de l'autre côté, l'isolement et le caractère du travail particulier et, partant, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail, à quoi se rattache l'incapacité à jouir des autres libertés »<sup>135</sup>.

Le chemin progressif vers la réconciliation passe alors par les deux autres moments internes (§188) à la société civile que sont : d'abord, l'administration du droit ; ensuite, l'institutionnalisation au moyen d'une « police » (*Polizei* au sens classique et non contemporain) et sous la forme des corporations. C'est ce deuxième moment qui nous semble plus déterminant et que nous privilégierons ici pour cette raison.

La police n'est pas elle-même une institution mais s'apparente plutôt à un ensemble de pratiques s'appuyant sur des institutions et une administration ; elle est la médiation politique du social. Son action vise à encadrer et réglementer, cette fois consciemment, les activités du marché. Pour être bref, on peut dire qu'elle *atténue* la contradiction due au système des besoins : par une « réglementation supérieure » des passions égoïstes, elle doit entamer de « reconduire [celles-ci] à l'universel ». Elle cherche donc à limiter la contingence de cette « nécessité inconsciente »<sup>136</sup> sur le mode duquel fonctionne le système des besoins. Mais force est de constater que cette action demeure largement indéterminée quant à son issue. La garantie de la puissance publique est, pour reprendre les mots de Hegel, une « garantie [qui] demeure nécessairement incomplète »<sup>137</sup>. Le conflit possible entre producteurs et consommateurs<sup>138</sup>, ou selon la terminologie marxienne entre les propriétaires des moyens de production et les prolétaires, ne trouve donc de solution à la contingence nécessaire dont il témoigne, qu'en une action tout autant nécessairement vouée à la contingence. L'impérialisme colonial proposé par Hegel<sup>139</sup>, même à le juger seulement froidement, n'est évidemment pas une solution tenable mais une délocalisation du problème. En tant que tel, il révèle même plutôt un expansionnisme structurel au capitalisme industriel traversé par ses contradictions.

Si devant ce dilemme, « l'effort de la société tend à déceler ce qu'il y a d'universel

---

135PPD, § 243, p. 322 ; GPR, W7, § 243, S. 389.

136Les trois citations proviennent de la même Remarque. Cf. PPD, § 236, Rem, p. 319 ; GPR, W7, § 236, Anm, S. 385. Nous ajoutons les crochets.

137PPD, § 237, p. 319 ; GPR, W7, § 237, S. 385. Nous ajoutons les crochets.

138PPD, § 236, p. 320 ; GPR, W7, § 236, S. 384.

139PPD, § 246 et § 248 ; GPR, W7, § 246 § 248.

dans cette situation de détresse et à *organiser* les remèdes qu'elle appelle »<sup>140</sup>, il revient alors à la corporation, en tant qu'institution sociale, d'opérer un « retour à l'éthique »<sup>141</sup>, c'est-à-dire de contenir la volonté libre du système des besoins et lui rappeler sa « fin immanente » universelle. Mais l'on perçoit mal sur quel point un tel rappel à l'éthique opéré par les corporations ne se traduit pas simplement en une *morale* sociale, pour ne pas dire une idéologie, qui n'a d'autre fondement que le devoir-être indéterminé. On comprend en bref que ce problème social n'a de réponse que politique, que de la société civile, il nous faut passer à l'Etat. Car s'il y a bien une « nécessité inconsciente » qui fait que l'égoïsme partagé « se *renverse* en contribution à la conservation mutuelle et à la conservation du tout », il est néanmoins nécessaire que « *l'intervention directe* d'en haut » les « recondui[se] continuellement et, par suite, les borne à la fin du tout »<sup>142</sup>.

## **b. L'intervention d'en haut**

Par conséquent seul le recours à l'Etat est censé rendre effective la vérité de la société alors comprise comme *moment logique* ; seul le politique est en dernière instance dépositaire de l'actualisation réelle de l'universel. Le « paraître de la rationalité »<sup>143</sup> - qui est l'objet de l'économie politique – se révèle pour ce qu'il est, un *Scheinen* ; mais il se révèle surtout comme non entièrement rationalisable, non entièrement « politisable » (au sens de l'action résultant de l'emprise de l'Etat comme organe politique). Car par quels autres moyens que les institutions (les corporations) et l'administration (la police) - dont on a bien vu qu'elles demeurent des garanties incomplètes – prétend-il intervenir ? Hegel reste très discret sur ce qu'est cette intervention *directe* d'en haut. Mais même à supposer une telle intervention, par exemple par le droit positif, on sortirait assurément des intentions essentielles de la démonstration hégélienne. D'une part on perdrait le moment spécifique de la différenciation propre à la modernité ; d'autre part, le caractère auto-différencié de cette différenciation et le niveau politique fondamental que l'on avait cru pouvoir logiquement dégager.

En effet, il n'est pas certain que l'on puisse s'assurer d'un tel niveau de réalité si l'Etat *doit* (*soll*) résoudre la question sociale, d'en haut, donc séparément. On sortirait du

---

140PPD, § 242, Rem, p. 322 ; GPR, W7, § 242, S. 388.

141PPD, § 249, p. 327 ; GPR, W7, § 249, S. 393.

142Pour cette quatre citations, Cf. PPD, § 278, Rem, p. 375 ; GPR, W7, § 278, Anm, S. 444.

143PPD, § 189, p. 285 ; GPR, W7, § 189, S. 346.

mode de penser spéculatif car le politique ne pourrait qu'apparaître abstraitement comme une instance séparée. Eric Weil avait déjà en partie relevé cette contradiction :

Dans l'État, avait dit Hegel, "Aucun moment ne *doit* se montrer comme foule inorganisée" [§303]. Ce *doit* est à souligner : car n'est-il pas parfaitement inacceptable du point de vue hégélien qu'un *devoir* apparaisse sur le plan de l'État ? Celui-ci n'est-il pas précisément l'organisation réelle de la liberté, la réalité de la raison qui a dépassé la morale avec ses règles qui peuvent être suivies ou non ? Le simple mot "doit" semble indiquer que l'État n'est pas aussi parfait qu'il devrait l'être : que s'il n'est pas organisé totalement, en d'autres mots, s'il y a encore des individus qui ne sont que foule et masse inorganique, l'Etat, dans cette mesure, n'est pas réalisé.<sup>144</sup>

Par conséquent : soit l'intervention directe *d'en haut* résulte d'un Etat formellement conçu, en dehors du procès qui l'institue comme tel ; soit elle est l'oeuvre d'un esprit divin et l'on peine à voir pour quelle raison il a fallu traverser tant de négatif pour finalement ne rien *connaître*, c'est-à-dire ne reconnaître que *ça* : de l'indéterminé.

### **c. Hegel contre Hegel. La réconciliation n'est pas logique.**

Reprenons ce point et tentons d'en tirer plus clairement la contradiction non-féconde qui s'y fait jour. Du mouvement d'auto-différenciation propre aux sociétés modernes sourd la société civile comme espace non immédiatement politique. Celle-ci porte en elle une contradiction qui n'est pas seulement circonstancielle mais structurelle. Hegel est clair : « malgré l'*excès de fortune*, la société civile n'est pas assez fortunée, (...) pour remédier à l'excès de pauvreté et à l'engendrement de la populace »<sup>145</sup>. La « pathologie sociale »<sup>146</sup> est dans sa contingence même, nécessaire. La réponse hégélienne consiste d'abord en la mise en place d'une police qui administre le système des besoins et en atténue les effets contingents. Mais celle-ci se révèle rapidement incomplète. S'en suit une valorisation de l'impérialisme colonial – présenté comme mouvement « dialectique »<sup>147</sup> où la société civile est « poussée au-delà d'elle-même » ! - ; mais cette dialectique est fautive si l'on considère, là encore même cyniquement, les limites évidentes d'une telle perspective vouée inéluctablement à l'épuisement de la géographie. C'est alors par la voie d'une institutionnalisation qui prend forme au sein de corporations que l'élément éthique fait retour, comme correction au spectacle du dérèglement dont la société

144 WEIL, *Hegel et l'État* (1950), éd. Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2e éd., 2002, p. 92.

145PPD, § 245, p. 324 ; GPR, W7, § 245, S. 390.

146Pour reprendre le terme (Sozialpathologie) employé par les derniers représentants de la Théorie critique, Habermas et Honneth.

147PPD, § 246, p. 325 ; GPR, W7, § 246, S. 391.

civile est, dans son moment « système de besoins », la scène. Mais cela ne supprime pas l'engendrement de la populace. L'incertaine intervention directe d'en haut n'offre pas plus les moyens de comprendre la détermination du dépassement. Que faut-il en conclure ? Au moins deux choses.

*Premièrement*, la sursomption de la société civile en l'Etat n'est qu'une sursomption formellement logique, c'est-à-dire non spéculative. En effet, il est très douteux que « l'esprit logique frappe de lui-même » et l'on serait bien plutôt tenté d'y voir la négligence « de prouver et de mettre en relief la consécution logique en chacun des détails singuliers »<sup>148</sup>. Car il y a là un véritable saut à faire.

*Deuxièmement*, si l'on refuse cette première thèse au motif que dans l'économie du système hégélien, l'esprit objectif, dont la figure est exposée dans les *Grundlinien*, est un esprit fini, qu'il est ordonné à l'esprit absolu et que seulement en lui il puise son effectivité, alors que signifie le concept de *Sittlichkeit* ? Il faudrait admettre, contre Hegel lui-même<sup>149</sup>, qu'elle n'est pas le lieu de la réconciliation de la subjectivité et de l'objectivité ; ce qui, il faut en convenir, nous laisserait les mains bien vides pour comprendre quelque chose de la progression des *Grundlinien*. Admettons plutôt avec Jean-François Kervégan que Hegel attribue au concept de *Sittlichkeit* « un pouvoir de réconciliation plus grand que celui que l'économie du système ne permet de lui reconnaître en droit et en fait »<sup>150</sup>. Et suivons encore le commentateur quand il affirme que, de ce point de vue, la « mise en évidence des déséquilibres structurels de la société civile est un remarquable révélateur »<sup>151</sup>.

En ce sens, on affirmera avec un brin de provocation que la réconciliation promise par l'éthicité ne tire sa source que d'une intuition contingente et arbitraire, conviction philosophique très historiquement située dans la configuration idéologique du début de la modernité<sup>152</sup>, « garantie méta-éthique »<sup>153</sup> non garantie par le système. Cette « logicisation » illégitime du réel, qui se traduit dans les *Grundlinien* par le refuge ultime dans une philosophie de l'histoire où l'esprit du monde (*Weltgeist*) est sujet, ne peut en aucun cas être maintenue. La logique de l'essence qui assimile chaque crise à un simple

148PPD, Préface, p. 92 ; GPR, W7, Vorrede, S. 12-13.

149PPD, § 360, p. 243 ; GPR, W7, § 360, 512. Dans cet ultime paragraphe, Hegel écrit notamment : « la véritable réconciliation est devenue objective ».

150KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 234.

151Ibidem. p. 234-235.

152Hegel écrivait à Niethammer, le 5 juillet 1816 : « Je m'en tiens à cette idée que l'esprit du temps a donné l'ordre d'avancer ».

153KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 235.

moment nécessaire du point de vue de la réconciliation qui, dira-t-on, *déjà vient*, apparaît incapable de penser l'effectivité sociale-politique dans sa spécificité ; elle assimile en fait trop rapidement la rationalité d'une situation critique (il est tout à fait rationnel pour Hegel que la société moderne soit fracturée) avec sa sursumption formellement logique. Cette spéculation qui s'enchaîne mal à l'effectivité dont elle prétend pourtant n'être que la pensée, se refuse en fait au *travail* du négatif : elle doit sacrifier l'objet sur l'autel de la pensée de l'objet. Drapée sous l'imaginé impératif de sa nécessité, la pensée de l'identité – même à la sophistiquer en tant qu'identité de l'identité et de la non-identité – écrase quelque chose, écrase en somme le réel et finalement pêche contre elle-même, par artifice, par construction, quand elle s'arrête *réellement* et n'est plus arrimée comme elle doit l'être au mouvement des choses telles qu'elles sont, quand elle inverse, *idéellement*, l'ordre des priorités. Quand cette dialectique pêche par vulgarité, par satisfaction, par impiété, elle ne fait rien de moins que se prendre pour Dieu - mine de rien et sécularisée. C'est donc, comme disait Adorno, dans un « pas dialectique » qu'il nous faut abandonner cette dialectique et en assumer une autre, délestée de l'encombrant fardeau à dire ce qui *sera*, une dialectique sans réconciliation, mais une dialectique encore si l'on veut bien entendre qu'à travers elle se « dit d'abord seulement que les objets ne se réduisent pas à leur concept »<sup>154</sup>.

### 3. Structure spéculative sans réconciliation : l'institution politique de la société

Rejeter de la sorte l'horizon rassurant de la réconciliation comme on prétend le faire n'implique pas pour autant d'invalider la totalité des vues hégéliennes. La dialectique qui s'esquisse sans réconciliation se déploie ici effectivement jusque dans l'herméneutique dont elle est solidaire : n'ayant pas d'accès au tout nécessaire d'une pensée, elle ne déclare pas caduc le tout de cette pensée car elle en admet l'ouverture, et par là même, reconnaît le résidu contingent qui déjà s'y loge. Ainsi, si nous abandonnons de la métaphysique hégélienne ce qu'elle a, à première vue, « de plus ambitieux »<sup>155</sup>, il n'est pas sûr que nous ne retrouvions pas, par là même, ce qu'elle a de plus radical.

En effet, en sursumant la contradiction interne à la société civile par la seule logique de la pensée, c'est l'alliance féconde qui maintenait ensemble politique et

---

154ADORNO, *Negative Dialektik*, éd. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, S. 14-15.

155KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 15.

spéculation qui s'est rompue au seul bénéfice de la seconde. C'est donc cette alliance qu'il nous faut raviver, car c'est en elle que se trouve, selon nous, la possibilité de comprendre la découverte hégélienne éclipsée par sa métaphysique « plus ambitieuse ». À quoi tient cette découverte ? À ce que nous nommerons l'*institution politique de la société*. On peut la décliner en deux temps : d'abord une genèse politique de la société ; d'où résulte, ensuite, une différenciation des sphères et des niveaux de rationalité institutionnelle qui ne sont jamais réductibles à leur « fonction sociale » mais sont à comprendre dans une *logique politique de l'effectivité*.

La genèse politique de la société marque l'orientation fondamentale – et selon nous l'originalité – de la conception hégélienne *du* politique. Le dédoublement de signification que le philosophe lui fait subir – plus haut déjà relevé – est la condition de la bonne compréhension de ce qui se joue. Ainsi, si l'État apparaît dans l'exposé formel du *texte* des *Grundlinien* comme l'aboutissement et la réalisation de l'esprit objectif, il se retrouve dans l'ordre logique « vrai », c'est-à-dire non-formel ou ontologique, comme le véritable fondement de ses figures antérieures, c'est-à-dire aussi de l'effectivité de la société. C'est pourquoi, en tant que résultat, il pose à rebours la société civile comme sa propre présupposition – c'est le mouvement connu de la doctrine de l'essence du *Setzen als Voraussetzen*. On est donc bien dans le cadre d'une logique *spéculative* qui défie en quelque sorte l'irréversibilité absolue de l'historicité de l'empirie, et d'elle-même dans celle-ci. En un mot, elle cette logique n'est pas une chrono-logique. Il va en effet de soi qu'il ne saurait s'agir de contester ce que nous apprend l'enquête anthropologique<sup>156</sup> en affirmant contre elle qu'il n'y a pas de société sans État. Hegel ne se situe certainement pas à ce niveau : il ne cherche pas à dégager quelque chose comme un « invariant » - il n'est d'ailleurs pas dit qu'il eût pu comprendre ce genre d'abstraction positivement indéterminée ! S'il va donc de soi qu'il y a, qu'il y eut, des sociétés sans État, cela ne touche pas aux prétentions spéculatives de la logique hégélienne qui, en outre, s'attache dans les *Grundlinien* à rendre compte de la genèse de la société moderne : « *cette* société *déterminée* ». Le concept d'Etat cherche plutôt et d'abord à saisir un niveau radicalement politique de la société qui n'est pas réductible à *une* forme d'organisation. Ainsi compris, il n'y a pas de réfutation anthropologique de la logique hégélienne – d'autant plus que les recherches anthropologiques citées se présentent elles-mêmes explicitement comme des

---

156Cf. CLASTRES, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, éd. de Minuit, 1974, 2011.

« Recherches d'anthropologie *politique* ». Le politique est ce qui permet à une société d'être *effectivement* une société et non pas seulement un « abstractum indéterminé »<sup>157</sup>. Il est la détermination concrète de l'être-ensemble comme multitude (das Zusammen als Menge<sup>158</sup>) ; dit encore autrement, il est une forme d'être-ensemble déterminée. C'est ce niveau de ce que l'on doit appeler l'*institution politique de la société* qui rejailit dans l'auto-différenciation moderne.

En effet, si la société moderne est bien une société différenciée, ses différences mêmes ne se peuvent saisir que depuis ce point d'émergence, leur racine commune, qui les rend précisément effectives. Car c'est là selon nous tout l'intérêt d'une telle genèse politique de la société : en n'admettant pas la séparation comme donnée, mais comme procédant d'une certaine différenciation de l'institution politique de la société, une telle genèse permet de ressaisir les différences concrètes dans ce qu'elles ont de commun : du politique latent. Sans l'horizon métaphysiquement réconcilié de l'Etat – finalement compris par Hegel comme *auto-explicitation de l'institution politique de la société par elle-même* –, le politique n'apparaît plus là où on le situe habituellement, dans une sphère séparée. Il se loge bien plutôt de façon immanente à chacune des sphères différenciées – y compris le marché – qui le reconduisent effectivement, à travers leurs pratiques spécifiques, selon leur propre mode de production de rationalité sociale. Par conséquent, on doit nommer cette rationalité sociale qui *procède* de l'institution politique de la société sur le mode de sa *différenciation*, une rationalité *institutionnelle*. Cette différenciation des rationalités institutionnelles n'est cependant pas à comprendre au sens étroit que pourrait lui accorder le fonctionnaliste. Chaque sphère a bien sûr une « fonction sociale » mais celle-ci n'est pas réductible à la position sociale qu'occupe celle-là. Autrement dit, il y a production de rationalité institutionnelle selon une *logique politique de l'effectivité*. L'esprit objectif de la société « structure » en quelque sorte et « accueille » l'affrontement de ces différentes logiques politiques de l'effectivité. La dimension *politique* signale ici l'irréductible contingence de cet affrontement ; l'*effectivité* dit quant à elle que la production de rationalité institutionnelle n'est pas qu'un mirage, une fausse conscience ou contre Hegel cette fois, un simple « paraître de la rationalité », mais le fait d'un (sous-)système de pratiques organisées qui ne tire sa raison ni seulement au-dedans de lui (comme infrastructure), ni exclusivement au-dehors (comme superstructure), mais les

---

157PPD, § 279, Rem, p. 378; GPR, W7, § 279, Anm, S. 447.

158PPD, § 303, Rem, p. 402; GPR, W7, § 303, Anm, S. 473.

deux à la fois et plus encore, c'est-à-dire dans l'institution politique de la société explicité par l'esprit objectif.

On le voit, nous ne cherchons pas à retourner une nouvelle fois Hegel en faisant jouer la société contre l'État (Marx), mais à lui arracher sa conception politique du social, sans garantie de leur fusion éthique. À travers la double signification du concept d'Etat-politique qui jalonne la progression des *Grundlinien*, on s'aperçoit en effet qu'il n'est pas seulement ce monstre froid qui s'impose à ses sujets depuis l'extérieur, mais qu'il travaille, plus en profondeur et plus radicalement, la formation d'un être-politique-ensemble. Il va sans dire que l'on ne pourrait ignorer que cette forme d'être-politique-ensemble se trouve précisément *réalisée* chez Hegel dans l'État moderne comme type d'organisation politique, en l'espèce comme monarchie constitutionnelle. Mais prendre l'entière mesure de l'architecture sous-jacente qui commande l'emploi d'une telle double signification, et enfin dépris de la perspective d'une *Versöhnung* nécessairement à venir, implique d'y trouver *en même temps* la valorisation contingente d'un type particulier d'organisation politique *et* la possibilité de son *analytique institutionnelle* (analytique au sens originel de l'*analysis*, donc de la décomposition de son fonctionnement). C'est pourquoi, il est pertinent de désigner ce niveau de réalité comme celui de l'*institution politique de la société* : celle-ci étant, explicitée par l'esprit objectif, la présupposition nécessaire à une différenciation compréhensive qui ne perde pas de vue la totalité. En tant que telle, elle ne suppose aucunement de se stabiliser dans une ou une autre forme d'organisation politique particulière ; tout cela reste très contingent. Et c'est, si l'on peut risquer, « l'erreur »<sup>159</sup> de Hegel qui, contre ses propres préceptes, s'est autorisé à survoler l'histoire dès l'aurore. L'institution politique de la société cherche bien au contraire à pointer un niveau de contingence historique irréductible, et pourtant déterminant du devenir politique des sociétés modernes. Elle relativise en conséquence toute « vision » anticipatrice de l'histoire par la philosophie, qui s'arroge trop souvent le droit à ce genre d'errance. En détournant une phrase de Merleau-Ponty et pour introduire à notre dernier Chapitre, on pourrait alors dire que l'idée d'institution est justement cela : *fondement d'une histoire politique à travers la contingence sociale*<sup>160</sup>.

159Bien entendu, il y aurait lieu de ne pas « accuser » Hegel à ce niveau d'abstraction de la pensée pure, mais à oser relativiser ses vues finales en regard de la situation historico-idéologique de son élaboration. Mais là n'est pas notre objet d'étude.

160Dans son cours sur la notion d'institution, Merleau-Ponty dit à propos de l'histoire personnelle : « L'idée d'institution est justement cela : fondement d'une histoire personnelle à travers la contingence ». Cf. MERLEAU-PONTY, *L'institution, op. cit.*, p. 73.



### **Chapitre III :**

## **L'institution de l'esprit objectif**

En découvrant ce niveau de l'institution politique de la société, c'est tout l'ancien privilège de la philosophie politique qui s'écroule. En même temps qu'est reconnue cette effectivité politique comme rationalité qui *est sans être pensée*, est reconnu la contingence effective (qui n'est ni seulement *moment*, ni seulement *fonction*) et l'issue philosophiquement incertaine des conflits qui traversent la société. C'est pourquoi, au moment même où il parvient à admettre *philosophiquement* un niveau de réalité radicale (celui de l'institution politique de la société) qui n'est pas *d'abord* philosophique et qui se trouve explicitée sous la figure de l'esprit objectif, Hegel ne pouvait pas ne pas relativiser sa propre position de savoir, et par là celle de la philosophie elle-même. Ainsi que le note Kervégan : « la conjugaison du rationnel et de l'effectif, pierre angulaire de la philosophie de Hegel, démontre "la relativité de la philosophie politique" au moment même où sa tâche est définie »<sup>161</sup>. Or que fait-il ? Il se dérobe et enveloppe sa découverte sous le voile de l'esprit du monde. Dira-t-on, selon la formule fameuse, que Hegel a reculé devant l'ébranlement de ses propres fondements que la découverte a rendu manifeste ? On dira tout au moins que la philosophie politique hégélienne s'institue dans ce paradoxe que résume à elle seule la Préface aux *Grundlinien* et dont l'épreuve politique de la contingence nous a permis de révéler le point critique :

Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre nécessairement de la même manière : c'est seulement dans la maturité de l'effectivité que l'idéal apparaît en face du réel et qu'il édifie pour lui-même ce même monde, saisi dans sa substance, sous la figure du règne intellectuel. Quand la philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est

---

<sup>161</sup>KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, *op. cit.*, p. 31. Kervégan cite ici Bernard Bourgeois. Cf. BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel* (1969), éd. PUF, p. 6.

devenue vieille et, avec du gris sur gris, elle ne se laisse pas rajeunir, mais seulement connaître ; la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à l'irruption du crépuscule.<sup>162</sup>

Dans ce passage célèbre de l'hégélianisme mais non moins énigmatique, on peut mettre au jour l'hésitation de Hegel, la double direction qu'il n'allait pouvoir tenir ensemble que de façon rhétorique : d'un côté « l'oiseau de Minerve » ; de l'autre le « règne intellectuel ». Le second appartient à l'ordre de l'horizon métaphysiquement réconcilié, du devenir total du *Geist*, sujet vrai de l'histoire s'auto-réalisant, s'auto-constituant constitué ; le premier est de l'ordre de la dialectique, sans garantie, institué dans la non-coïncidence d'avec l'instituant. Toute tentative de « répéter » doit ici prendre la décision de son orientation. Nous avons déjà indiqué qu'il s'agissait pour nous de maintenir une certaine dialectique, mais il en faut encore préciser la teneur. C'est l'objet de ce dernier Chapitre où il s'agira, au fond, de penser le *procès* de l'institution de l'esprit objectif, son mode d'être dans l'histoire, sinon son mode d'être historique. En détournant de nouveau une phrase que Merleau-Ponty<sup>163</sup> adressait à Marx on pourrait alors préciser notre position interprétative vis-à-vis de Hegel de la façon suivante : il y a une relation interne du positif et du négatif, c'est elle que Hegel avait en vue, même s'il a eu le tort d'astreindre à la dichotomie objet-sujet ; elle opère dans des morceaux entiers de son oeuvre, elle ouvre à son analyse historique des dimensions nouvelles et fait qu'elles peuvent cesser d'être concluantes au sens où l'entendait Hegel sans cesser d'être sources de sens et réinterprétables. Cette relation interne, on le sait, se loge dans le *Geist* hégélien qui, si l'on peut dire, cherche à dépasser la dichotomie sujet-objet tout en se maintenant sujet-substance, partout chez lui c'est-à-dire sans plus d'objet (1). Pour tenter de maintenir cette relation interne-externe hors de tout auto-constitution du sujet réconcilié, il nous faudra chercher à jeter les bases d'une dialectique où c'est la dialecticité qui l'emporte, une dialectique toujours historique qui ne coïncide jamais absolument avec ses objets (2). L'institution de l'esprit objectif prendra alors tout son sens, en tant qu'elle est travail historique illimité (3).

## 1. L'auto-constitution historique du Geist hégélien : au-delà du sujet-objet ?

---

<sup>162</sup>PPD, Préface, p. 108 ; GPR, W7, Vorrede, S. 28.

<sup>163</sup>Dans la Préface à Signes, Merleau-Ponty écrit : « Il y a une relation interne du positif et du négatif, c'est elle que **Marx** avait en vue, même s'il a eu le tort d'astreindre à la dichotomie objet-sujet ; elle opère dans des morceaux entiers de son oeuvre, elle ouvre à son analyse historique des dimensions nouvelles et fait qu'elles peuvent cesser d'être concluantes au sens où l'entendait **Marx** sans cesser d'être sources de sens et réinterprétables. » Cf. MERLEAU-PONTY, *Signes*, in *Oeuvres*, éd. Quarto Gallimard. p. 1557 ; *Signes*, éd. Gallimard, coll. NRF, 1960, p. 17.

Ainsi que le Chapitre I l'avait établi, le recours original par Hegel au concept d'esprit lui permet d'aller outre l'opposition statique de l'objectivité et de la subjectivité en contestant le caractère immédiat, *donné*. De ce point de vue, il est l'objet par excellence de la philosophie, en un sens, indépassable. C'est pourquoi, malgré l'indétermination parfois manifeste de l'emploi que l'on a proposé du concept – adjectivé certes de l'objectif – nous n'avons pas cherché à le cacher. En tant qu'objet de la philosophie, et dans cette indétermination même, il dit trop parfaitement l'impossibilité qu'a la philosophie d'établir de façon déterminée son « objet », de le circonscrire. Chez Hegel, c'est donc logiquement qu'il se retrouve au cœur de l'ultime et suprême domaine de l'Idée, *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie*. Son avantage thématique est qu'il constitue un véritable champ, nouveau, qui dépasse les oppositions et les séparations reçues « en faisant converger des thématiques *apparemment* divergentes »<sup>164</sup>. Mais à quoi tient finalement ce « dépassement » ? et selon quels critères s'effectue-t-il ? Quelle est donc cette convergence qui *est* et qui pourtant n'est pas spontanément, mais n'est qu'à la mesure du négatif qui s'y fait et s'y travaille, comme épreuve de la séparation ?

L'affaire est, chez Hegel, éminemment complexe et notre étude – cela va de soi – ne prétend nullement établir une interprétation définitive. Néanmoins, la mise au jour dans le cadre de notre second Chapitre des difficultés auxquelles menait l'idée d'un « passage » nécessaire de la société civile à l'État, d'une sursumption des contradictions sociales autorisée du point de vue de la réconciliation, a bien montré la nécessité seulement formelle de ce dépassement, ou dit autrement, la nécessité *purement philosophique* de recourir, *in fine*, à l'absoluité de l'esprit. De ce fait, cette « étude de cas » nous fournit en quelque sorte un exemple qui peut s'ériger comme « modèle ». C'est à partir de lui que nous tenterons une certaine interprétation plus générale du hégélianisme. Rappelons dans cette perspective les grandes lignes du procès de l'esprit et tâchons d'y repérer l'essentiel « problème ».

Hegel n'est évidemment pas un idéaliste classique – et c'est là de mauvaises accusations qu'on lui fait souvent subir. Les idées ne sont pas pour lui en-dehors du monde pratique, au-delà ou en deçà d'ailleurs. Il est idéaliste au seul sens où, à résumer d'une thèse son postulat, *rien n'est effectif sinon l'idée*<sup>165</sup>. On comprend pour quelle raison il se

---

<sup>164</sup>KERVÉGAN, *Hegel et l'hégélianisme*, *op. cit.*, p. 41. Nous soulignons.

<sup>165</sup>Cf. sur ce point, KERVÉGAN, art. « La science de l'idée pure », *Revue Archives de Philosophie*, 2012/2

réclame lui-même de l'idéalisme : « toute vraie philosophie est [...] un idéalisme »<sup>166</sup> écrit-il dans la Petite Logique. Mais il est en même temps « réaliste » car *l'idée n'est rien si elle n'est pas effective*. C'est dans cette tension idéal-réaliste que s'institue le philosophe hégélien. Ainsi, l'esprit hégélien n'est pas une réalité ontologique indépendante de son champ d'effectivité, du monde. Il ne s'impose ni à l'histoire, ni au monde, mais lui sont immanent. L'histoire de l'esprit est l'histoire de la constitution pratique du monde par l'esprit, de son objectivation d'abord comme auto-aliénation, ressaisie ensuite en une ultime « subjectivation ». Comme l'écrit Hegel dans les *Grundlinien* au paragraphe 343 : « L'histoire de l'esprit est son *ouvrage* [*Tat*], car il n'est que ce qu'il met en oeuvre, et son ouvrage est de se faire ob-jet [*Gegenstande*] de sa conscience (ici, en l'occurrence, en tant qu'esprit) »<sup>167</sup>. Tout comme le sujet individuel n'était que « *la série de ses actions* »<sup>168</sup>, l'esprit est lui aussi définit dans sa dimension pratico-active. C'est donc dans l'activité pratique de l'esprit que se *constituent* « dialectiquement » la subjectivité et l'objectivité ; toutes deux appartenant, *in fine* à la même substance, substance spirituelle dont la difficulté consiste à la penser également comme *subjectivité* – au sens fort que la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* accorde à ce concept. Le développement du *Geist* est donc l'histoire d'une substance faite sujet, constituant l'objectivité comme elle-même, c'est-à-dire auto-consituante et auto-constitué, coïncidente à la totalité. Mais il est surtout l'histoire tout court et toute l'histoire : « réalisation du *Geist* par lui-même en tant que totalisation et que sujet totalisé »<sup>169</sup>.

Au niveau particulier où l'on a traité de ce problème, c'est-à-dire au niveau de la réalisation par l'esprit d'une communauté éthico-politique, c'est alors l'Etat qui, guidé par l'esprit du monde, assume cette subjectivité. On pourrait avec Habermas<sup>170</sup> reprocher ici la *clôture* de la référence dans une « subjectivité monologique » élevée au rang de Sujet universel supra-individuel incarné par l'Etat. Dans ce cas en effet, on peut bien admettre l'absurdité de la philosophie hégélienne elle-même, étant donné que chaque contradiction, en l'occurrence celle de la société, se voit dépassée par la présupposition d'un Absolu comme subjectivité autoréférencée, comme concept – ici l'Etat. Mais il n'est pas sûr que le

---

Tome 75, pp. 199-215. Particulièrement la conclusion (p. 215) où l'auteur écrit : « Il faut donc admettre que le hégélianisme est loin de professer un "réalisme de l'idée" ».

166 *Encyclo I*, § 95, Rem, p. 360 ; *Enzyklo*, W 8, § 95, Anm, S. 202 ;

167 *PPD*, § 343, p. 432 ; *GPR*, W7, § 343, S. 504.

168 *PPD*, § 124, p. 221 ; *GPR*, W7, § 124, S. 233.

169 Cf. POSTONE, art. « Le sujet de l'histoire : Repenser la critique de Hegel dans l'oeuvre marxienne de maturité », *Revue Actuel Marx*, 2011/2 n° 50,

170 HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 48-49.

concept de « subjectivité » se laisse, chez Hegel, *déduire* de cette manière – manière qui pourrait être dite, si l'on usait d'une facilité rhétorique hégélienne, procédant d'une compréhension d'entendement. Il y aurait en effet peu de *travail* à l'oeuvre, pas davantage de *négatif* dans le procès d'auto-constitution de la « subjectivité ». On croit plutôt qu'une saisie spéculative de la subjectivité hégélienne n'autorise pas à en anticiper le résultat, mais implique plutôt d'en reconduire, patiemment, l'avènement différenciée. C'est là le sens de la critique de l'Absolu schellingien où, comme dans la nuit, « toutes les vaches sont noires »<sup>171</sup>, où ne s'aperçoit que la « vacuité de l'absolu ».

Mais il reste que Hegel est de son temps, que malgré l'invention à tout le moins magistrale d'un « parler spéculatif » au sein du langage commun, parler qui semble faire éclater de l'intérieur le système de significations duquel il *part* pour finalement mieux y revenir, son écorce percée, y écouter sa pulsation interne et sentir son battement originel, si ce n'est l'être, en son infinité ; il reste donc qu'au-delà du recours douteux, sinon oiseux, à l'ornement métaphorique qui péniblement prétend en être, le « parler hégélien » demeure pour partie déterminé par les catégories héritées. Ainsi celle du sujet, malgré la nouveauté sémantique évidente qu'elle acquiert chez Hegel en tant qu'elle est appartenant à la Logique du Concept<sup>172</sup>, c'est-à-dire la substance faite sujet, est équivoque et prête le flanc aux critiques d'une subjectivité monologique ; elle se voit par là même restreinte dans ses possibilités de penser ; devenant in fine, pour le dire trop brièvement, le même Sujet abstrait qu'elle croyait avoir critiqué sous la forme du sujet. Au fond, c'est toujours cette ambition systématique annoncée dès 1806 dans la Préface à la Phénoménologie qui pose problème.

Si la philosophie spéculative hégélienne, comme onto-logique, s'oppose aux philosophies de la réflexion par représentation, qui finalement sépare le Soi ainsi constitué de l'être ; qu'elle est plutôt le reflet de l'être dans l'être lui-même, c'est-à-dire l'être lui-même (identité de l'être et du penser = ontologique) ; on voit rapidement qu'une telle logique de l'auto-référencialité nécessite en tous les cas une *clôture* – qui certes, diront les hégéliens, est pensée dans la dynamique affirmative et infinie du concept – à même de garantir au penser son statut : comme penser de soi de l'être.

C'est pour ne pas céder à la fermeture de la réflexivité dans l'identité garantie (ruse

---

171 *PhE*, p. 68 ; *PhG*, W3, S.22.

172 Cf. SL III, p. 39 ; W6, S.249 : « Aber diese Vollendung [der Substanz] ist nicht mehr die *Substanz* selbst, sondern ist ein Höheres, der *Begriff*, das *Subjekt*. »

de la raison et logique de l'essence), et sans pour autant « retomber » et s'arrêter dans une séparation abstraite de ce que Hegel nomme une logique d'entendement, que nous proposons d'ouvrir - autant qu'il est possible - la réflexion essentielle. En somme, le mode du « penser » comme celui de la processualité de l'esprit n'obéissent plus aux critères d'une constitution interne, d'une auto-constitution mais d'une *institution*, qui est toujours *rappor*t ; il s'agit alors bien de penser ce qui excède la constitution, l'excroissance de l'esprit hégélien. Car si le procès auto-constitutif n'oublie pas le négatif (comme on l'accuse parfois), et doit passer par l'ensemble des médiations (aliénantes), il a tendance à le résoudre (quoique sous la forme spécifique de l'*Aufhebung*) trop rhétoriquement comme simple *moment nécessaire* dans l'épreuve même de la contingence, qui fait advenir dans sa positivité rationnelle, au niveau spéculatif donc, l'identité du penser et de l'être. L'ouverture de la réflexion essentielle implique donc de concevoir le mode de processualité de l'esprit non plus comme *constitution*, mais comme *institution*. Alors, que reste-t-il de Hegel, et de son penser spéculatif ? Il ne reste rien si l'on comprend ce dernier comme le troisième et dernier moment logique ; il ne resterait que la dialecticité de la dialectique.

## **2. La dialectique à la limite : la dialecticité vivante de l'être praxique**

On a vu (Chapitre II) en tirant toutes les conséquences de l'impossible « saut métaphysique » de la résolution spéculative des contradictions sociales combien l'institution de l'esprit objectif demeurerait irréductible à son actualisation saisie en pensées. Sans esprit absolu, la philosophie reconnaît que l'effectivité peut bien être la *raison qui est* (l'esprit objectif), mais que cette raison n'est pas elle-même rationnelle, qu'elle n'est pas raison pensée, qu'elle n'est pas philosophie, qu'elle n'est pas idée. Il faut donc dire contre toute l'ambition systématique de Hegel que : *il y a* de l'effectif qui n'est pas (encore) idée. Le problème, bien sûr, est que pour Hegel « l'idée » n'est justement pas l'idée. Mais ce cercle trop plein qui a réponse à tout se doit ici d'être éclaté – au sens où l'unité prétendue de la pensée vole ici effectivement en éclats. L'unité hégélienne est finalement trop forcée par l'absolu, et alors comme le dit plaisamment Merleau-Ponty, « l'histoire empirique devient introduction à la Philosophie »<sup>173</sup>. Il faut au contraire travailler à s'empêcher tout

---

<sup>173</sup>MERLEAU-PONTY, *L'institution*, *op. cit.*, p. 100.

achèvement, toute clôture même spéculative, et repousser chaque fois « le système complété du monde »<sup>174</sup>. Cela passe d'abord par une redéfinition de la dialectique. Cette dernière opère en quelque sorte un « retour critique » en maintenant solidement : 1°) que le tout est le seul vrai ; 2°) mais que ce tout n'est qu'une idée<sup>175</sup>.

S'il apparaît ainsi que la dialectique est la « méthode » appropriée pour faire primer le rapport sur les termes qui le fondent *a posteriori*, le risque de son idéalisation n'est cependant jamais très loin. Comme logique de la réconciliation autonomisée, la dialectique est hétérogène au processus réel mis en branle par la praxis chaque fois instituante et instituée dans la non-identité. Elle ne doit pour cette raison jamais être considérée davantage que ce qui s'attache *à la limite* du procès réel. Quand elle affirme le caractère indissociable du sujet et de l'objet, elle dit sans doute trop sur ce qu'elle ne peut probablement pas dire ou bien elle ne dit pas assez de ce qu'elle paraît déjà déborder. Mais en tant que telle, en tant que problème, la dialectique touche justement, *à la limite*, dans cette impossibilité même qu'elle semble parfois ne pas assumer (si on l'a réifiée au niveau logique), quelque chose du bout des doigts, avec quoi elle flirte, qui lui donne le rythme même de son mouvement, cela qui n'est autre que la réalité elle-même. Quand elle signe cette lutte, et n'aboutit qu'à des réconciliations provisoires, c'est-à-dire historiques, cette dialectique seule réinscrit la philosophie dans sa propre historicité, et lui réassigne sa tâche réelle, tragique, problématique, mais jamais romantique : non pas agir, non pas prescrire, non pas créer, mais d'abord penser ce qui *est*.

Or ce qui *est* d'abord, c'est la praxis s'instituant dans l'institution de l'esprit objectif. Ainsi, la dialectique ne rejette pas l'enquête ontologique, mais s'arrime à une ontologie de la praxis qui déplace la question de son fondement. On pourrait citer le dernier Lukács qui, faisant référence à l'atome comme point de départ des anciens matérialistes, puis à « l'être abstrait pur et simple » comme point de départ de Hegel, affirme sans ambages : « Ontologiquement, il n'existe pas ici de tels points de départ. Tout ce qui existe doit toujours être présent, toujours partie motrice et mue d'un complexe concret »<sup>176</sup>. Sans

---

174 CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, (1975) éd. Seuil, 1999, p. 82. À noter que Castoriadis assimile cet achèvement à la dialectique elle-même.

175 Dans un texte non publié datant de 1945, disponible aux Archives Castoriadis, Castoriadis qui prévoyait d'écrire une thèse sur l'impossibilité logique d'achever un système philosophique écrivait : « Il faudrait donc maintenir l'idée, acquis définitif de l'hégélianisme, que "la vérité est totalité", mais aussi l'affirmation fondamentale du criticisme selon laquelle la totalité n'est qu'une idée. »

176 LUKÁCS, conférence au IV<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie à Vienne en 1968, « Les fondements ontologique de la pensée et de l'agir humains », dans Revue *Cités Hors-série* « Voyage au sein de la pensée contemporaine », tr. fr. Denis Trierweiler, Mars 2010, p. 360.

doute faut-il réussir à tirer les conséquences d'un tel constat. Autrement dit, une ontologie de la praxis ne trouve son fondement que de manière paradoxale : *elle se fonde dans le rapport lui-même, qui prime sur les termes (objectif/subjectif) qu'il révèle et qui (ces termes), le fondent en retour*, a posteriori. Elle se refuse effectivement à toute fondation qui ne serait pas déjà en elle-même en mouvement, qui serait à elle-même son propre fondement. La problématique fondationnelle de l'être est ainsi déplacée, voire dépassée mais pas en elle-même liquidée. En tant qu'elle est irréductible à toute entreprise ontologique, elle se retrouve en fait traitée paradoxalement – il faut bien dire *dialectiquement*, ayant admis plus haut la problématique de la dialectique.

En conséquence, on peut dire avec Lukács « qu'il n'y a pas d'être au sens strict du terme »<sup>177</sup>. Doit-on alors demander : à quoi bon dans ce cas vouloir maintenir l'ambition d'une « ontologie » à l'intérêt métaphysique douteux ? Car la proposition selon laquelle il n'y a pas d'être au sens strict signifie deux choses : d'une part, l'aveu d'impuissance tragique de la théorie qui, même à grands coups de sophistications dialectiques, ne parvient jamais à combler son retard pour réussir à fixer dans une catégorie ce dont elle parle, autrement dit, qui ne peut appréhender et déterminer son objet – en l'occurrence l'être – autrement qu'en tant qu'il lui échappe ; d'autre part, le dépassement concret de cette situation dans le non-renoncement à en porter l'inéliminable problématique jusqu'au bout, autrement dit, dans les réponses, toujours historiques mais *malgré tout* réponses, que la théorie s'efforce de formuler et qui contribuent en fait comme en droit à éclaircir de façon déterminée ce qui ne l'est pas en soi, son objet, en l'occurrence l'être.

Alors contrainte dans l'expérience même qu'elle fait et témoigne du réel, la dialectique s'arroge le droit, qui est en fait sa nécessité interne, de se développer selon les objets plus particuliers qu'elle étudie. Hegel lui-même, remarque Deranty, « n'hésite jamais à développer les dialectiques propres à la chose, même lorsqu'il pense des objets déterminés, quitte à tordre la linéarité logique »<sup>178</sup>. La dialectique est par conséquent toujours la dialectique de la chose même, chose qui n'est pas elle. Elle se fourvoie quand, imbue de prétention systématique, elle finit par anticiper illégitimement le réel en s'identifiant totalement à lui. Elle se doit bien plutôt d'en faire l'épreuve dans sa résistance, c'est-à-dire dans son *expérience*<sup>179</sup>; car la dialectique, et avant-tout chez Hegel, est bien

---

<sup>177</sup>*Ibidem*.

<sup>178</sup>DERANTY, art. « Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts », *op. cit.*, p. 462.

<sup>179</sup>*Cf.* à ce sujet, HARTMANN, « Hegel und das Problem der Realdialektik », in *Kleinere Schriften II*, éd. de



davantage qu'une « méthode » de connaissance, ou encore une *thèse* sur la réalité<sup>180</sup>. Elle est un mode d'*expérience* ; sans ce *rapport* à l'objet, objet qui n'est pas elle mais auquel elle s'attache, à la limite, sans ce rapport la démonstration tourne à vide, dans la pure métaphysique, c'est-à-dire dans rien – car que serait une *pure* métaphysique sinon rien ?

L'analyse hégélienne, bien que se présentant monolithique, n'en perd pourtant pas *toute* sa pertinence. Si la dialectique « dérive de la philosophie de l'esprit »<sup>181</sup>, elle naît précisément de sa confrontation avec la structure objective de ce dernier. Aussi, on peut tout à fait considérer<sup>182</sup> que certains des éléments essentiels de la doctrine de l'esprit objectif demeurent efficaces en dehors de leur contexte métaphysique de justification.

### 3. L'institution de l'esprit objectif comme travail historique illimité

Cette dialectique que nous avons cherché à dégager se déplace ainsi sur le terrain de l'histoire et de l'esprit objectif. Elle trouve dans le concept d'institution comme forme d'être, tel qu'il est thématiquement par Merleau-Ponty, un allié de poids pour s'assurer de maintenir la problématique fondamentale qui la meut. Pour justifier d'une telle importation dans la doctrine hégélienne de l'esprit objectif, on pourrait d'abord remarquer que dans son commentaire de cette partie du système, Jean-François Kervégan, dont le travail du texte ne fait aucun doute, a lui-même tendance à user de termes à forte coloration merleau-pontyenne (sans pour autant jamais citer Merleau-Ponty) : il évoque notamment la penser hégélienne dans les termes d'un « chiasme de la logique », d'un « chiasme » dans la fondation, d'un chiasme des structures, d'une translation dans l'altérité<sup>183</sup>. Bref, beaucoup de mouvements qui nous font penser à la philosophie merleau-pontyenne et notamment à ce qu'il cherche à dégager dans son cours au Collège de France de 1954-1955 où est thématiquement la notion d'institution. D'autant plus que, selon l'aveu du philosophe français lui-même, ce cours tend à une « révision de l'hégélianisme ».

Que gagne-t-on alors à lier l'institution merleau-pontyenne et l'esprit objectif

---

Gruyter, pp. 326-332. ; tr. fr. « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, pp. 285-316.

180 Merleau-Ponty note en Février 1959 : « La dialectique devenue *thèse* (énoncé) n'est plus dialectique (dial. "embaumée"). ». Cf. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1964, p. 227.

181 HARTMANN, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *op. cit.*, p. 287.

182 Cf. à ce sujet, KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel*, *op. cit.*, Préface « Hegel sans la métaphysique », pp. 7-15.

183 Respectivement, *Ibid.* p. 215, 300, 331, 214.

hégélien sur le terrain de l'histoire ? Une problématique qui est étrangère à une logique de l'identité dans la réconciliation et que la dialectique plus haut esquissée cherche à assumer. Cette problématique n'est cependant pas, ainsi qu'il en résulte du paragraphe précédent, un renoncement à penser face à une indicible « opacité absolue de l'histoire » - qui serait, comme le dit Merleau-Ponty, encore une « philosophie conçue comme savoir fermé »<sup>184</sup>. Le concept d'institution merleau-pontyenne a en effet d'abord pour but de chercher « un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience »<sup>185</sup>. C'est pourquoi on croit possible de l'associer au concept d'esprit objectif hégélien. Tout comme l'esprit objectif – et non seulement objectivé –, l'institution récuse ainsi toute idée d'une conscience constituante. Si cela vaut au niveau du sujet, *a fortiori* du sujet connaissant, cela vaut évidemment au niveau de l'esprit hégélien dont on a montré plus haut les difficultés qu'il a à dépasser les catégories héritées. L'enjeu est donc de penser l'esprit objectif lui-même, dont les dimensions sociale et politique ont été relevées, comme procédant de l'institution et non seulement toujours déjà institué. Il apparaîtrait ainsi comme un dehors, mais un dehors pourtant immanent aux pratiques et aux événements humains, un hors-soi du collectif anonyme mais immanent à ce collectif<sup>186</sup>, non pas un dehors comme réalité ontologique. Dans sa Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 15 janvier 1953, Merleau-Ponty s'interrogeait ainsi :

Ce sens immanent des événements interhumains, où fallait-il, en effet, le placer ? Il n'est pas ou pas toujours dans les hommes, dans les consciences, mais, hors d'eux (...). Depuis qu'on s'était ôté la ressource de l'Esprit objectif hégélien, comment éviter le dilemme de l'existence comme chose et de l'existence comme conscience, comment [63] comprendre ce sens généralisé qui traîne dans les formes historiques et dans l'histoire tout entière, qui n'est la pensée d'aucun cogito et qui les sollicite tous ?<sup>187</sup>

Selon nous, à penser l'esprit objectif lui-même comme procédant l'institution, dans cette tension problématique, il n'y a pas de raison qui justifie de renoncer au concept d'esprit objectif. L'institution merleau-pontyenne supposant la radicale non-coïncidence de l'instituant et de l'institué, il s'en suit que l'esprit objectif n'est jamais institué en pleine « conscience ». Il ne suppose donc aucune fermeture mais exige plutôt sa « reprise », il est un appel à l'avenir, c'est-à-dire à l'activité pratique instituante. L'esprit objectif trouve ainsi

<sup>184</sup>MERLEAU-PONTY, *L'institution*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>185</sup>*Ibidem*, p. 123.

<sup>186</sup>Ce type de définition se rapproche sans doute de Castoriadis dont il faut noter qu'il a écrit que l'esprit objectif hégélien « recouvre pratiquement ce qu'[il] appelle l'institution ». Cf. CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, éd. Seuil, 2000, p. 59.

<sup>187</sup>MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais* (1953), éd. Gallimard, coll. NRF Idées, 1967, pp. 62-63.

dans l'institution son mode d'être, qui est un mode d'être historique, « opérant » mais toujours à faire, jamais surdéterminé, mais non plus indéterminé. L'ambiguïté de l'expression autour de laquelle nous n'avons fait que tourner se révèle alors féconde : l'institution de l'esprit objectif signale à la fois un processus ouvert et une certaine autorité. Lier de cette façon les deux termes permet de ne céder sur aucun plan : ni sur la relative extériorité des significations (l'esprit objectif n'est pas *constitué*) ; ni sur « l'objectivité » de l'histoire (l'esprit objectif n'est pas pluralisme radicalement incompréhensible), ni sur l'historicité<sup>188</sup> de l'esprit objectif (l'institution signale un mouvement jamais surdéterminé, sans telos dont on peut être pleinement conscient).

En reprenant la thèse déjà citée qui résulte de notre étude et établit que *l'institution est fondement d'une histoire politique à travers la contingence (sociale)*, on pourrait maintenant préciser : elle n'est pas fondement au sens du *Grund* ou de la *Fundierung*, elle l'est comme *Stiftung*.

---

<sup>188</sup>À l'égard du marxisme orthodoxe, Merleau-Ponty déclarait : « Pour comprendre à la fois la logique de l'histoire et ses détours, son sens et ce qui résiste en elle au sens, il leur restait à concevoir son milieu propre, l'institution, qui se développe non pas selon des lois causales, comme une autre nature, mais toujours dépendamment de ce qu'elle signifie, et non pas selon des idées éternelles, mais en ramenant plus ou moins sous sa loi des événements fortuits à son égard, en se laissant changer par leurs suggestions ». Cf. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, in *Oeuvres*, éd. Quarto Gallimard, p. 468.

## **Conclusion :**

### **La philosophie politique n'existe pas**

À l'issue de ce parcours des *Grundlinien*, on s'aperçoit plus clairement du mouvement paradoxal qui a finalement porté notre travail : il s'est agi d'aller puiser *philosophiquement* chez celui pour qui la Philosophie est tout, de quoi dégager un niveau de réalité effective qui n'est pas *d'abord* philosophique. Mettre au jour un niveau non-philosophique et en tirer les conséquences philosophiques, tel pourrait être au fond le problème que nous avons effleuré. Il permet d'instituer la philosophie dans l'ordre du savoir, *en tant que philosophie*. La philosophie se découvrant ainsi en découvrant ce qu'elle n'est pas, demeure en un sens pensée du rationnel dans l'effectivité.

Il a donc fallu choisir entre deux Hegel : l'aigle magistral qui plane au-dessus des temps et survole l'histoire ; l'oiseau de Minerve, chétif oiseau qui ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit. Considérant avec Bernard Bourgeois que « la philosophie de Hegel est, en son résultat, la philosophie de la relativité de la philosophie politique »<sup>189</sup>, nous avons pris le parti de Minerve.

Peut-être, la philosophie boîte-t-elle le jour, et ne s'envole guerrière qu'à la tombée de la nuit. Mais il n'y a pas lieu de romantiser cette situation, car la philosophie bien comprise n'a pas à thématiser ce problème. En tant que se faisant, elle l'affronte, en acte de la pensée, en écrivant, elle n'est in fine que *ce* témoignage, témoignage historique des problèmes non résolus. Ce principe qui la meut, n'est pas pour elle un problème. Sachant au fond d'elle-même combien son sol est branlant, elle ne s'en paralyse pas pour autant ; elle s'y engouffre, souvent, tant elle « s'ennuie » « dans le constitué »<sup>190</sup> ; mais elle n'en

---

189 BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel* (1969), éd. PUF, p. 6.

190 MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais* (1953), éd. Gallimard, coll. NRF Idées, 1967, pp. 68-69 : « Car il est inutile de contester que la philosophie boîte. Elle habite l'histoire et la vie, mais elle voudrait s'installer en leur centre, au point où elles sont avènement, sens naissant. Elle s'ennuie dans

pleure pas ! La psychologie romantique – enfantine psychologie ! – n'est qu'une sophistication intellectuelle qui légitime le renoncement de la pensée, son *aventure*. Boitante, malade, la philosophie doit avancer ; travailler le négatif, travailler *avec* le négatif, com-poser avec son dehors. Car cela n'est justement pas un problème philosophique. La « pensée n'a pas de pouvoir » entend-on déjà ? En un sens, cela est certain. Mais la pensée est faire, elle est donc pouvoir dans l'affrontement pratique de ce problème. La philosophie a à dire, écrire. Il *faut* qu'elle dise. « Il faut » n'est pas une parole vide, c'est une injonction pratique. Il en va de la condition tragique de la philosophie qui ne renonce pas, lutte et s'échine à sortir de sa solitude pour mieux se savoir, dans l'expérience de ce qui n'est pas elle, traversée de tous côtés et mouvante, et pourtant enfermée et se sachant telle, la pensée ainsi luttant, la pensée ici luttant, ailleurs, dans l'impossibilité même qu'elle a à dire la Chose, cette pensée seule vaut la peine. Elle ne s'émerveille pas béatement de l'Autre que l'on ne sait pas, ni ne s'en inquiète d'ailleurs car cela au moins elle le sait, mais elle adhère à la phantasia du monde, arrimée ferme à ce qui *est*, c'est-à-dire vient et s'invente, va et se fait.

Reconnaître ce niveau de l'institution que l'on a tenté de saisir dans ses trois dimensions pratiques (sociale, politique et historique) aboutit en effet nécessairement à une certaine sortie, qui n'aurait sans doute pas la prétention d'être une sortie de la philosophie mais qui est au moins une sortie de sa « solitude »<sup>191</sup>.

En indiquant cette dimension « invisible » - pour utiliser un vocabulaire merleau-pontyen – de ce qui fait tenir ensemble un collectif, c'est une contingence irréductible du devenir historique de la société que l'on pointait ; contingence car excédant la sphère de la connaissance. Si celle-là relativise sans nul doute la portée effective d'une philosophie politique, elle ne signale pas *le* problème d'interprétation du théoricien critique, l'infrastructure à dévoiler, mais bien au contraire le dehors de la philosophie ; ce qui ne résiste pas à sa réduction philosophique (même « théoriquement critique ») ; ce qui déjà se paît et se repaît, *par anticipation*, des concepts qui bientôt lui colleront. Ce « spirituel propre »<sup>192</sup> de l'être-société des sociétés qui dans l'action s'invente, renvoie par là même à

---

le constitué. Étant expression, elle ne s'accomplit qu'en renonçant à coïncider avec l'exprimé et en l'éloignant pour en voir le sens. »

191 Merleau-Ponty dit dans son cours sur l'institution : « On propose justement, avec la notion d'institution comme extérieur-intérieur, de quoi sortir de la solitude philosophique ». Cf. MERLEAU-PONTY, *L'institution*, *op. cit.*, p. 108.

192 MERLEAU-PONTY, *Signes*, éd. Gallimard, coll. NRF, 1960, p. 241.

[http://www.uqac.ca/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/)

sa dimension proprement *politique* et *historique*, c'est-à-dire instituante. Ici plus qu'ailleurs, la philosophie n'a pas à répondre ; ici surtout, elle ne le *peut* pas. Il revient à l'action historique (ce que finalement, Hegel appelle, au niveau spéculatif, *l'esprit*) d'affronter ce problème comme tel, dans sa négativité révélée par le philosophe, comme problème politique. Ainsi entendu et à ce niveau non spéculatif, la politique dans l'histoire est le vrai lieu du *travail* du négatif. Le « désert du scepticisme politique » auquel aboutit de son côté la philosophie est l'autre nom de sa condition problématique. Il n'est désert que pour le philosophe-prophète, qui n'a pas fait le deuil de la « prose du vrai »<sup>193</sup> ; mais en réalité, il est océan de possibles où puise chaque « action qui s'invente ».

Ce niveau politique n'est pas un « infra-pouvoir radical »<sup>194</sup>, il n'est ni infrastructure, ni superstructure constituée par l'infrastructure, ni idéologie, mais institution de l'effectivité présente-là, effectivité et pourtant non-rationnel, avec lequel il n'y a pas de réconciliation hors l'histoire, hors le conflit pratique. S'il n'est pas « localisable », ce n'est pas tant qu'il a toujours déjà fuit ailleurs, ne se montrant qu'en tant qu'il se tient en retrait, dans la Nuit, mais c'est qu'il est partout-là. Selon le langage connu des philosophes, on doit dire qu'il n'y a ici ni *différence ontologique* (entre l'institution et les institutions, l'instituant et l'institué), ni institution *transcendantale*. Il n'apparaît pas comme manifestation visible de l'invisible, venue au jour toujours partielle, mais comme invisible *exprimé*. Le résidu s'exprime – sans arrière-plan, sans arrière-pensée. C'est une trace qui est là, pourtant trace de rien, c'est une trace sans génitif, sauvage car indomptable, mais qui tient là, non pas en retrait, non pas dans la nuit, non pas en puissance, mais impossiblement là ; effective car n'étant que sa seule manifestation.

Ce niveau est dit « politique » non pas au sens abstrait de la sphère politique séparée, pas non plus au sens grec qui a à voir avec la décision explicite, réfléchie ; mais au sens plus radical de ce qui fait qu'une communauté humaine n'est pas un agrégat d'individus, mais une totalité, un ordre très cohérent – cela, évidemment, ne légitime en rien tel ou tel ordre, l'on peut tout-à-fait contester et transformer, c'est là *la* politique – *et* fracturé, oeuvre de Personne, donc oeuvre de l'esprit. En cela, il y a toujours institution politique de l'esprit objectif de la société ; en explicitant cette dimension instituante, la société montre au jour ses propres conflits. L'esprit s'y éprouve dans sa liberté. Mais l'esprit ne *fait* rien ; il est à faire, toujours, dans l'impossible conscience du se faisant.

---

193MERLEAU-PONTY, *Signes, op. cit.*, p. 11.

194CASTORIADIS, *Le monde morcelé., op. cit.*, p. 144.

## Bibliographie

- HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer und K.M. Michel (éd), éd. Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
- HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, éd. Suhrkamp, Werke 3, [cité *PhG*, W3]
  - HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, éd. Suhrkamp, Werke 5-6 [cité *WdL*, W5 et W6]
  - HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, éd. Suhrkamp, Werke 7 [cité *GPR*, W7]
  - HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, éd. Suhrkamp, Werke 8-9-10. [cité *Enzyklo*, W 8, 9 et 10]

### Traductions françaises utilisées :

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. et présentation de J-F. Kervégan, éd. PUF, coll. « Quadrige », 1998, éd. mise à jour, 2003. [cité *PPD*]

HEGEL, *Science de la logique I, Tome I, Livre I L'être*, tr. fr. et présentation de P-J. Labarrière et G. Larczyck, éd. Aubier Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », 1972. [cité *SdL I*]

HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. par R. Derathé et J.-P. Frick, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1993. [édition citée pour les *Zusätze*]

HEGEL, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802), tr. fr. Bourgeois, éd. Vrin, 1972. [cité *DN*]

HEGEL, *Système de la vie éthique* (1802-3), tr. fr. et présentation de Taminiaux, éd. Payot, coll. « Critique de la politique », 1992.

HEGEL, *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie* (1805), tr. fr. de Planty-Bonjour, éd. PUF, 1982.

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1988, 2e tirage 2006. [cité *Encyclo. III*]

HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques I, Science de la Logique*, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 1986. [cité *Encyclo. I*]

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. et présentation par B. Bourgeois, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2006. [cité *PhE*]

### Bibliographie générale des oeuvres utilisées et citées :

ADORNO, *Negative Dialektik*, éd. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966

ARON Raymond, *La philosophie critique de l'histoire*, Essai sur une théorie allemande de l'histoire (1938), éd. Vrin (1969), réed. Seuil, 2002.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1937), éd. Gallimard 1948, réed. 1981.

BOURGOIS, *La pensée politique de Hegel* (1969), éd. PUF, 2e éd, 1992.

CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, éd. Seuil, 2000.

- CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, (1975) éd. Seuil, 1999.
- CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel: studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, éd. G. Laterza & figli, 1907.
- DILTHEY, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, tr. fr. Sylvie Mesure, éd. du Cerf, 1988.
- DESCOMBES, *Les Institutions du sens.*, éd. de Minuit, coll. « Critique », 1996.
- KERVÉGAN et MARMASSE (dir), *Hegel, Penseur du droit* (coll), CNRS éditions, coll. « Philosophie », 2003.
- KERVÉGAN, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif.*, éd. Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2007.
- KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité* (1992), éd. PUF, coll. « Quadrige », 2005.
- KERVÉGAN, *Hegel et l'hégélianisme*, éd. PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005.
- LEBRUN, *La Patience du concept : essai sur le discours hégélien*, éd. Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1972, rééd. 2003.
- LORDON (dir.), *Conflits et pouvoirs dans les institutions du capitalisme*, Presses de Sciences Po, coll. « Sciences Po Gouvernances », 2008.
- LOSURDO, *Hegel et les libéraux*, tr. fr. par F. Mortier, éd. PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1992.
- LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe*, tr. fr. K. Axelos et J. Bois, éd. numérique, coll. « Les classiques des sciences sociales », [en ligne : [www.classiques.uqac.ca](http://www.classiques.uqac.ca)].
- HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, éd. Gallimard, coll « tel », 1988.
- HABERMAS, *Raison et Légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme contemporain*, éd. Payot, 1978.
- HAURIOU, *Aux sources du droit : le pouvoir, l'ordre, la liberté* (1933), Université de Caen, Bibliothèque de Philosophie politique et juridique, rééd. 1986. Particulièrement : IIe Partie, « La théorie de l'institution et de la fondation (Essai de vitalisme social) » pp. 89-128. ; Ie Partie, « Le pouvoir, l'ordre, la liberté et les erreurs des systèmes objectivistes », pp. 72-86.
- HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins, Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geistes Wissenschaft*, éd. de Gruyter, 1933.
- HARTMANN, « Hegel », in *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, T2, éd. de Gruyter, 1929, pp. 298-314.
- HENRICH, Einleitung des Herausgebers « Vernunft in Verwirklichung », in HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, édité par D. Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, S.9-38.
- HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, éd. Suhrkamp, 2011.
- HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, éd. Reclam, 2001 ; *Les Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, tr. fr. Franck Fischbach, La découverte, coll. « Théorie critique », 2008.
- MARX, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Philosophie*, éd. traduite et établie par Maximilien Rubel, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1994.
- MASPÉTIOL, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la



philosophie », 1983.

MERLEAU-PONTY, *L'institution – La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, éd. Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, « Titres et travaux. Projet d'enseignement », *Parcours deux. 1951-1961*, éd. Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, *Résumé de cours (1949-1952)*, éd. Cynara, 1988.

MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, in *Oeuvres*, éd. Quarto Gallimard, pp. 411-623.

MERLEAU-PONTY, *Signes.*, in *Oeuvres*, éd. Quarto Gallimard.

MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, éd. Gallimard, coll. « nrf », 1969.

MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1964.

MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », NRF, 1996.

MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais (1953)*, éd. Gallimard, coll. NRF Idées, 1967. [version numérique <http://classiques.uqac.ca/>]

NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard University Press, 2003.

PEPERZAK, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Vol. 1, Kluwer Academic Publishers, Studies in German Idealism, 2001.

PINSON, *Hegel, le droit et le libéralisme*, éd. PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1989.

PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, éd. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1993.

POLANYI, *La grande transformation*, éd. Gallimard, coll. « tel », 2009.

QUANTE, *Hegel's concept of action*, tr. anglaise par D. Moyar, Cambridge University Press, 2004.

RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, « Subjectivités et institutions », éd. La découverte, 2004 pp. 312-321.

TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975 ; tr. fr. TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, éd. Cerf, 1998.

WEIL, *Hegel et l'État (1950)*, éd. Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2e éd., 2002.

### **Articles scientifiques :**

BIENENSTOCK, art. « Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel ? », dans *Lectures de Hegel* (coll), Tinland (dir), éd. Le livre de Poche, 2005, pp. 223-267.

BOLDYREV et HERRMANN-PILLATH, art. « Hegel's "objective spirit" and its contemporary relevance for the philosophy of economics », National Research University Higher School of Economics, <http://ssrn.com/abstract=2055646>

BOURDIN, art. « Hegel et la "question sociale" : société civile, vie et détresse », *Revue germanique internationale*, 15 | 2001, pp. 145-176.

BOURGOIS, art. « Hegel », in Ph. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, pp. 313-320.

BORIES, art. « La culture est-elle une seconde nature ? », *Revue numérique Philopsis*, 2006, [En ligne] : <http://www.philopsis.fr>.

BRANDOM, art. « Esquisse d'un programme pour une lecture critique de Hegel comparer les concepts empiriques et les concepts logiques », in *Revue Philosophie*, 2008/3, n° 99, pp. 63-95.

CAPALBO, art. « L'historicité chez Merleau-Ponty », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome

73, n°19, 1975, pp. 511-535.

DERANTY, art. « La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie politique et sociale contemporaine », *Revue Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, p. 45-74.

DERANTY, art. « Lectures politiques et spéculatives des Grundlinien der Philosophie des Rechts », *Revue Archives de Philosophie*, 2002/3, Volume 65, pp. 441-462.

DESCOMBES, art. « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ? », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, G. Laforest et Ph. De Lara (dir), éd. Cerf, 1998, pp. 53-78.

DESCOMBES, art. « Y'a-t-il un esprit objectif ? », in *Revue Les études philosophiques*, Juillet-Septembre 1999, pp. 347-367.

DESCOMBES, art. « Louis Dumont : comment penser le politique ? », en ligne, 2011, [lavedesidees.fr](http://lavedesidees.fr).

DESCOMBES, art. « Vers une anthropologie comparative des démocraties modernes », *Revue Esprit*.

FOESSEL, art. « Philosophies de l'esprit objectif ».

GAUCHET, art. « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, 2002/1, n°19, pp. 275-303.

GRANDJEAN, art. « Le dialectique sans la médiation : le jeune Marx et l'abîme qui sépare le social du politique », *Revue Les études philosophiques*, 2008/4 n° 87, pp. 539-554.

GUÉRY, art. « Institution. Histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », in *Cahiers d'économie politique*, no 44, 2003

GUCHET, art. « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », in *Revue Les études philosophiques*, 2001/2 n° 57, pp. 219-237.

HABER, art. « Hegel : la liberté individuelle Principes de la philosophie du droit, § 4-29 », *Philosophique* [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 06 avril 2012, consulté le 14 avril 2012. <http://philosophique.revues.org/541>

HARTMANN, « Hegel und das Problem der Realdialektik », in *Kleinere Schriften II*, éd. de Gruyter, pp. 326-332. ; tr. fr. « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, pp. 285-316.

KERVÉGAN, art. « Constitution de l'individualité et institutions. Le problème de 'l'esprit objectif' », in VAYSSE (dir), *Vie, monde, individuation*, éd. Olms, 2003, p. 77-86.

KERVÉGAN, art. « La théorie hégélienne du contrat : le politique, le juridique, le social », in *Revue germanique internationale*, [En ligne], 15 | 2001, <http://rgi.revues.org/pdf830>

KERVÉGAN, Introduction et présentation aux Principes de la philosophie du Droit, « L'institution de la liberté », in *Principes de la philosophie du droit*, éd. PUF, coll. « Quadrige », 1998, éd. mise à jour, 2003.

KERVÉGAN, art « De l'effectivité politique de la philosophie », Conférence.

KERVÉGAN, art. « La science de l'idée pure », *Revue Archives de Philosophie*, 2012/2 Tome 75, pp. 199-215.

KERVÉGAN, art « Ce qui fait société : le politique, l'éco, le droit », Conférence.

LUKÁCS, conférence au IVe Congrès international de Philosophie à Vienne en 1968, « Les fondements ontologique de la pensée et de l'agir humains », dans *Revue Cités Hors-série « Voyage au sein de la pensée contemporaine »*, tr. fr. Denis Trierweiler, Mars 2010, pp. 359-376.

MACHEREY, art. « Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit », in *Revue des Livres*, n°11, 2009, [en ligne] : <http://www.revuedeslivres.fr/magazine/anciens-numeros/numero-11>.

MAUSS et FAUCONNET, art. « Sociologie » extrait de la *Grande Encyclopédie*, vol. 30, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, 1901, ; éd. Numérique PDF, coll. « Les classiques des sciences sociales », [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/mauss\\_marcel.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/mauss_marcel.html)

- MERLEAU-PONTY, art. « De Mauss à Lévi-Strauss », in *Oeuvres*, éd. Quarto Gallimard, pp. 1409-1421.
- PINKARD, art. « Normes, faits et formes de vie dans la Phénoménologie de l'esprit », in D. Perinetti et M-A. Ricard (dir.), *La phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*, éd. PUF, coll. « Fondements de la politique », 2009, pp. 129-179.
- PIPPIN, art. « Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel », *Revue germanique internationale*, CNRS Éditions, n°15, 2001, pp. 67-101.
- PIPPIN, art. « La théorie hégélienne de l'agentivité le problème de l'intérieur et de l'extérieur », *Revue Philosophie*, 2008/3 n° 99, pp. 96-120.
- REVUE, *Esprit*, Juillet 2005, n° 316, Dossier « L'enquête philosophique de V. Descombes », Contributions de Ehrenberg, Uraflino, Karsenti et Théry.
- REVUE, *Philosophie*, Hegel Pragmatiste ?, n° 99, 2008.
- RICHIR, art. « Communauté, Société et Histoire chez Merleau-Ponty », in Richir et Tassin (dir), *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, éd. Millon, coll. « Krisis », 2008, pp. 7-25.
- RIEDEL, art. « Objektiver Geist und praktische Philosophie », in *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, éd. Suhrkamp, 1969, pp. 11-41.
- RITTER, art. « Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik », in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, pp. 281-309.
- SIEP, art. « Constitution, droits fondamentaux et bien être social dans la Philosophie du droit de Hegel », *Revue germanique internationale*, N°15 | 2001. Tr. fr. de *Rechts und Sozialphilosophie in Deutschland heute*, éd. par R. Alexy, R. Dreier et K. Neumann, Stuttgart, Steiner, 1991, p. 361-375.
- TAMINIAUX, « Introduction » (1976) à la traduction du *Système de la vie éthique* (1802), éd. Payot, 1992, pp.7-104.
- TINLAND, art. « Hegel sans métaphysique ? », *La Vie des idées*, 27 mars 2008. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Hegel-sans-metaphysique.html>