Hegel, la propriété et le libéralisme

Emmanuel Chaput, *Université de Montréal*

Nombreux sont les lecteurs de Hegel à avoir souligné l'intérêt et la perspicacité du philosophe au sujet des bouleversements de la société à l'ère du capitalisme naissant : « Dès le début du siècle, à une époque donc où triomphaient les "harmonies économiques", Hegel qui a lu et commenté Stewart et Adam Smith, décrit avec une stupéfiante perspicacité les contradictions qui déchirent ce qu'il appelle la "civilisation industrielle"[1] ». Malgré ces analyses qui anticipent et recoupent certains aspects de la critique marxienne, Marx et ces continuateurs verront principalement dans la philosophie politique hégélienne centrée autour de son concept d'État la promotion d'« une idée mystique d'unité qui voile la réalité empirique des divisions de la société bourgeoise[2] ». Hegel, en tant qu'il omettrait le conflit social au cœur du capitalisme, serait ainsi, à leurs yeux, un apologue de l'état de fait, de l'immobilisme et du consensus abstrait. Si l'enjeu est donc de situer la pensée rien de moins que complexe d'un philosophe comme Hegel par rapport aux développements sociétaux de son époque, force est de constater que nous faisons face à une position fort ambiguë. Hegel est-il un précurseur de la critique du capitalisme naissant en soulignant les contradictions du libéralisme ou n'est-il pas plutôt, à travers son concept d'État, le théoricien du despotisme prussien ? Tout en prétendant décrire le réel[3], ne trace-t-il pas, comme le prétendait la critique marxienne, un portrait mensonger du monde politique dans lequel il vit, en omettant les tensions internes de la société allemande pour souligner l'unité de l'Un et du Multiple, du *pour soi* individuel et de l'*en soi* commun dans la figure de l'État ? Le présent texte se veut une contribution à ce genre de réflexion sur la nature de la pensée politique de Hegel. On tentera ainsi, à travers l'analyse du concept de propriété chez Hegel, de questionner le rapport que ce dernier entretenait avec le libéralisme.

La conception hégélienne de la propriété dans sa philosophie du droit

Le droit à la propriété, faut-il le rappeler, joue un rôle central dans la théorie libérale tant d'un point de vue politique qu'économique[4]. Aussi n'est-ce pas un hasard si la propriété fut considérée par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 comme un « des droits naturels et imprescriptibles de l'homme[5] » ou encore comme « un droit inviolable et sacré[6] ». Dans une perspective libérale, la liberté est indissociable de la propriété. Même les niveleurs (*Levellers*)[7] égalitaristes du XVIIe siècle considéraient la propriété comme le droit économique le plus fondamental qui soit, directement corollaire de la liberté de vendre, d'acheter, de produire, d'échanger, etc.[8]. Or, comme nous le verrons, Hegel maintiendra lui aussi cette idée d'un rapport entre liberté et propriété. Il ne faudrait pas pour autant faire de Hegel un tenant du libéralisme, loin s'en faut. Toutefois, la distinction entre Hegel et le libéralisme ne se situera pas au niveau de l'existence de ce rapport d'adéquation entre propriété et liberté, mais bien plutôt au niveau de *la nature* de ce rapport. Pour Hegel, comme le rappelle Éric Weil : « La politique […] n'est rien d'autre que la science de la volonté[9] ». Toute la substance et la finalité du droit n'est autre que la réalisation pleine et entière de la liberté[10]. Or, pour Hegel, la propriété constitue le point de départ, l'acte primitif à l'origine de cette quête de liberté :

> Le droit primitif, première expression objective de la volonté, est la réalisation empirique de la volonté empirique et naturelle de l'individu. C'est le droit de l'individu en tant que tel, le droit de la *propriété*, qui, pour Hegel, se distingue de la *fortune*, de la propriété qui rapporte et qui garantit l'indépendance économique de l'individu, de la famille, de la société ; elle signifie la possession d'un objet naturel[11].

Hegel définit le droit à la propriété comme résultant de la capacité de l'homme à doter toute chose d'une fin, par le biais de sa volonté[12]. Dès lors, la chose se voit attribuer une substance qui n'est autre que la volonté de l'homme objectivée dans celle-ci.

Cette définition vaut également et même en premier lieu pour le corps : le propre de l'homme libre est d'être propriétaire de son

propre corps et de sa vie, c'est-à-dire que sa volonté en détermine les mouvements : « en tant que personne, je ne possède en même temps *ma vie et mon corps*, tout comme d'autres Choses, que *dans la mesure où c'est ma volonté*[13] ». À l'opposé, les actions de l'esclave ne sont pas le fruit de sa propre volonté, mais de celle de son maître. Ce dernier devient alors le véritable propriétaire du corps et de la vie de son esclave. On voit ici comment le concept de propriété, dans sa dimension la plus générale, constitue pour Hegel un moment fondamental dans l'affirmation de la liberté. La liberté de l'homme est indissociable du concept de propriété. Il faut être propriétaire, minimalement de son propre corps, pour pouvoir être libre. Dans le cadre d'une transition historique d'une société féodale stratifiée à une société bourgeoise, ou encore à la lumière des sociétés esclavagistes de l'Antiquité, le droit à la propriété pour tout un chacun peut ainsi revêtir un caractère réellement progressiste dans la mesure où, comme l'écrit Hegel : « être son propre maître et son propre serviteur, cela semble, il est vrai, avantageux par rapport à la condition où l'homme est le serviteur d'un étranger[14] ». L'abolition du servage par exemple permettait ainsi de libérer le serf de son attachement à un lot et à un maître-seigneur et ainsi à lui permettre de disposer, selon sa volonté, de ses mouvements et de ses possessions[15].

Toutefois, notre capacité à déterminer la finalité d'une chose en fonction de notre volonté ne constitue pas à elle seule le concept plein et entier de propriété. Cette étape n'est encore que ce que Hegel appelle la possession : « Le fait que j'ai quelque chose en mon pouvoir, lui-même externe, constitue la *possession*[16] ». La possession n'est propriété *qu'en puissance*, elle ne le devient *de fait* qu'à partir du moment où je puis objectiver ma relation de possession à la chose spécifique. En effet, la capacité d'appropriation qu'a l'homme sur toute chose est une capacité universelle, propre à l'ensemble des hommes en tant qu'êtres doués de volonté. C'est donc dire que, primitivement, chaque homme pris individuellement possède virtuellement toute chose. Cependant, cette possession ne devient effective qu'à partir du moment où elle prend la forme de la propriété privée qui dissout la propriété communautaire, forme abstraite de propriété, pour placer dans une chose spécifique la volonté d'un moi défini visant une fin

déterminée[17]. En posant ma volonté particulière dans un objet précis, je l'intègre comme partie spécifique de ma liberté et la soustrais, par le fait même, de ce qui peut être virtuellement possédé par tous. Cette chose ne fait plus partie du « *droit d'appropriation* absolu qu'a l'homme sur toutes Choses[18] », mais m'appartient en propre. Comme le rappelle Fleischmann : « Par cet acte exprès de ma volonté, la chose sort de son état d'indifférence à l'égard de son possesseur, elle ne sera plus l'objet possible de n'importe quelle personne humaine, elle devient désormais *propriété privée* d'un seul[19] ».

On voit ainsi que la propriété trouve son plein achèvement dans sa forme juridique. La propriété, pour dépasser le stade de la simple possession, doit devenir objective, c'est-à-dire reconnue par autrui. En effet, cette objectivité ne se réalise pleinement qu'à partir du contrat, qui lui-même n'est possible que par la capacité d'aliénation (*Entäusserung*) de l'homme[20]. L'aliénation constitue ainsi la détermination infinie ou sursumée de la propriété. La première détermination, positive, est l'appropriation, ou prise de possession abordée par Hegel aux § 54-58 de la *Philosophie du Droit* ; la seconde, négative, est l'usage qui nie la chose, soit par le biais de sa consommation, soit par sa transformation (§ 59-64). Je puis ainsi prendre possession d'une certaine quantité de bois dans la forêt puis en user pour me fabriquer une table (transformation) ou pour me chauffer (consommation). Toutefois si je n'ai que faire de tout ce bois ou si encore, après l'avoir transformé, je réalise que je n'ai nul besoin d'une nouvelle table, je puis encore m'aliéner mon bien, prendre une distance avec celui-ci. L'aliénation constitue ainsi simultanément un détachement du sujet par rapport à la chose et un maintien du rapport de dépendance de celle-ci à celui-là[21]. Si j'ai construit une table avec le bois dont j'ai pris possession, la trace de mon action et de ma volonté sera à jamais imprimée dans la chose tant qu'elle existera. La table sera ainsi, de par sa forme, de par son existence *comme table*, dans un rapport de dépendance vis-à-vis de ma volonté. Cette dépendance est cependant unilatérale. Je puis aussi avoir réellement besoin d'une nouvelle table, ce qui justifierait mon travail et impliquerait de mon côté également une certaine dépendance à la chose, mais cette possibilité est strictement contingente et non nécessaire. Je puis tout

aussi bien produire une table sans en avoir besoin personnellement et ainsi poser l'indépendance de ma volonté par rapport à mon produit. L'inverse n'est toutefois pas possible : pour Hegel, l'objet dont on use ne trouve son sens que par notre volonté, il en dépend de manière nécessaire.

Par l'aliénation donc, je suis capable de me détacher de la chose en mon pouvoir tout en maintenant son rapport de dépendance à ma personne. La chose devient alors une possession « libre », mais néanmoins attachée à moi. C'est ici qu'opère la double négation dialectique qui, chez Hegel, n'est pas un simple retour à l'état d'origine. Originellement, la chose est indifférente à celui qui la possède : ce peut être n'importe qui. Par l'appropriation je l'attache à ma personne particulière. Par l'usage, je transforme la chose en lui conférant une finalité qu'elle n'avait pas d'elle-même. Toutefois, en me l'aliénant, je soustrais ma volonté d'user de la chose jusqu'à sa dissolution (comme c'est le cas lors de la consommation), mais je maintiens sa dépendance à ma personne. Cette capacité d'aliénation, qui n'est possible que « parce que les choses sont, *par leur nature même*, extérieures à l'homme[22] », permet ainsi les échanges contractuels entre propriétaires. En effet, le contrat me permet d'échanger un de mes biens dont je n'ai nul besoin contre un bien dont j'ai la volonté de faire usage.

C'est ainsi que la propriété trouve son fondement véritable dans le contrat. Le contrat constitue la reconnaissance juridique, par autrui, de la légitimité de ma propriété :

> La possession – dont les modalités sont aussi bien l'occupation que le « façonnage » (ce qu'avait bien précisé Locke) – ne se constitue en propriété que si cette dernière s'institue en *contrat*. Il n'y a de propriété que reconnue. Le contrat est la vérité (l'essence) de la liberté prise en soi. À ce niveau, donc, la liberté ne se réalise que si l'*avoir* en quoi elle *a* son effectivité trouve une légitimation dans un *droit* : *le droit privé*[23].

Nous avons déjà vu que virtuellement l'homme peut prétendre à l'appropriation de toute chose. Toutefois, la volonté individuelle

est directement dépendante de la reconnaissance par autrui de cette volonté : « elle ne peut pas être la volonté d'un individu si elle n'est pas reconnue en tant que telle par les autres volontés[24] ». Ainsi, l'individu ne pouvant, comme volonté, prétendre à l'exercice absolu de son droit d'appropriation, il cherche par conséquent davantage à faire reconnaître sa propriété privée par les autres qu'à faire appliquer son droit d'appropriation sur les choses d'autrui : « nul ne peut vouloir "tout ce qu'il veut", chacun ne veut que sa part "légale", que lui reconnaissent les autres volontés[25] ». Le contrat constitue le médium de cette reconnaissance, sa médiation juridique, et, à ce titre, constitue le fondement de la propriété qui, autrement, ne serait que possession. Or, si tout n'était que possession, chacun pourrait alors prétendre, en usant de la force, s'approprier ce qui est en possédé par autrui, faisant ainsi éclater le corps social. Le contrat constitue ainsi le substitut juridique permettant de régulariser les échanges autrement que par le seul recours à la force. Toutefois, si le contrat fonde la propriété en permettant de légitimer la possession individuelle, il n'est lui-même possible que par la propriété, puisqu'il demande que les contractants soient eux-mêmes propriétaires : « Le contrat présuppose que ceux qui le passent se *reconnaissent* comme personnes et comme propriétaires[26] ». Ainsi, sans contrat, aucune propriété n'est possible. Ne demeurent que le règne de la force et la possession, mais la possibilité même du contrat demande que l'homme puisse être conçu, fondamentalement, comme propriétaire. La liberté d'un individu qui s'incarne comme la capacité d'imposer sa volonté aux choses est reconnue par le contrat en tant que cet individu est propriétaire.

À l'instar des libéraux donc, Hegel considère la propriété comme la première forme de la liberté humaine. Néanmoins, ce point commun ne fait pas pour autant de Hegel un penseur libéral. Au contraire, Hegel est reconnu comme l'un des critiques les plus affirmés de la tradition libérale. Ce point de vue est d'ailleurs partagé tant par les tenants que les détracteurs de cette tradition. En fait, si l'on en croit Yves Charles Zarka, la visée essentielle de la philosophie du droit de Hegel est de surmonter la crise du droit naturel moderne incapable

de saisir les contradictions d'une société s'appuyant uniquement sur les notions de contrat et de propriété[27].

Les limites d'une théorie libérale de la propriété et son dépassement hégélien

L'enjeu n'est pas de savoir si Hegel est ou non un penseur libéral, mais de comprendre comment il s'en distingue et surtout quels sont les présupposés qu'il partage, sciemment ou non avec cette tradition libérale. De fait, bien que le point de départ de la pensée politique de Hegel soit sensiblement le même que celui de la théorie libérale, la logique dialectique propre au système hégélien aboutit à un résultat radicalement différent de celui de la théorie libérale, plus précisément quant aux finalités de la société politique. À ce titre, que Hegel déduise le concept de propriété à partir de la nature même de la volonté plutôt que de se rapporter à un droit naturel acquis par le travail tel qu'on le trouve chez Locke, demeure une différence secondaire. L'essentiel de la différence entre Hegel et le libéralisme, comme nous l'avons dit, se trouve au cœur de la logique qu'il met à l'œuvre dans sa philosophie du droit. En effet, alors que le concept de propriété demeure sensiblement tel quel dans la pensée libérale, chez Hegel, la propriété est en tant que forme immédiate de la liberté la détermination la plus abstraite et la plus pauvre de l'homme en société. Si le concept de propriété est maintenu, il demande cependant à être complété, la liberté qui s'incarne au départ dans la propriété n'y trouvant pas son plein achèvement, qui n'a lieu qu'au moment où le particulier (le citoyen propriétaire) et l'universel (la société civile) sont réconciliés[28]. L'État pour Hegel, constitue le sommet de cette réconciliation entre l'intérêt du particulier et l'intérêt de la communauté (l'universel). En ce sens, il constitue la forme absolue de la liberté : « En tant qu'effectivité de la *volonté* substantielle, effectivité que celle-ci possède dans la *conscience de soi* particulière élevée à son universalité, l'État est le *rationnel* en soi et pour soi. Cette unité substantielle est une fin par soi immobile, absolue, en laquelle la liberté parvient à son droit suprême[29] ». Ainsi, la distinction entre Hegel et le libéralisme est très nette. Alors que le libéralisme maintient la propriété et les rapports contractuels

entre propriétaires comme le fondement absolu d'une société civile véritablement libre, Hegel montre que, si effectivement, la propriété constitue le moment originaire (pour ne pas dire primitif) de la liberté, le fondement de cette liberté n'est pas dans la propriété elle-même, mais dans l'État. Autrement dit, il n'y a pas autonomie du concept de propriété : « L'accomplissement et la vérité du droit naturel se trouvent donc dans l'État ; ce sont finalement les droits du citoyen qui donnent sens aux droits de l'homme. Le droit naturel ne saurait donc être une norme absolue, transcendante à l'État et transhistorique[30] ». Mais quelles sont donc ces limites internes qui rendent illusoire la prétention libérale d'une société civile fondée sur le droit naturel et qui obligent à passer par la morale et l'éthicité (*Sittlichkeit*) pour fonder la société humaine, rationnelle et libre dans l'institution de l'État ?

En montrant que la possession sans une reconnaissance du droit de propriété par le biais d'une entente contractuelle est l'absence du droit et le règne de la force, nous avons déjà vu les limites de la propriété abstraite. Le contrat pose les fondements d'une société de propriétaires fondée sur le droit. Il s'agit toutefois d'un droit abstrait : « Dans le droit, le droit *en soi* est en tant que *posé*, son universalité interne est en tant qu'élément-commun de l'arbitre et de la volonté particulière[31] ». Comme le rappelle Châtelet : « Le contrat ne protège point effectivement de l'injustice : il se contente de la définir[32] ». Le droit abstrait définit ce qui relève de la justice, mais demeure incapable d'en assurer le respect autrement que par la force. C'est l'aporie de l'injustice dans une société fondée sur le rapport contractuel des personnes. Comme Hobbes l'expose bien dans son *Léviathan*, celui qui se dérobe au contrat en commettant une injustice et qui, de surcroit, dénie au droit abstrait la légitimité de la punition entre littéralement en guerre avec sa société : les rapports entre le criminel et l'État sont alors définis par la force, la vengeance, l'arbitraire. Autrement dit, celui qui refuse d'être puni en vertu de la loi pour un crime, celui-là devient ennemi public et se situe dès lors en état de guerre avec la société[33]. Or, cet état de guerre où seule prévaut la force sonne, pour ainsi dire, le glas du droit abstrait. Le contrat, qui devait permettre de déterminer la

juste limite de l'arbitraire au niveau des échanges, du partage des richesses et surtout du respect de la propriété d'autrui (y compris du corps comme propriété) retombe, face au déni du droit, dans le règne de la force et de l'arbitraire : « La vérité du droit privé, c'est la *loi du talion* ; à en rester à cet ordre, on s'expose à concevoir la relation sociale comme succession indéfinie de "revanches et de vengeances"[34] ». Pour Hegel, cette chute est bien évidemment un pas en arrière dans la quête de la liberté concrète qui constitue la fin du politique. Cependant ce pas en arrière est positif dans la mesure où il permet de noter les limites du droit abstrait et la nécessité de passer par la morale pour résoudre l'aporie du déni du droit.

Le contrat posait l'individu comme personne dont la propriété est reconnue par autrui. Par le déni du droit, la propriété et le droit contractuel qui le sous-tend ne sont plus reconnus. L'injustice consiste donc, pour Hegel, à ne plus reconnaître le statut de personne à l'individu lésé. Or, comme l'affirme Weil : « le criminel, en niant la personne de l'autre, a nié la personne tout court et, partant la sienne propre ; étant raisonnable dans son essence, il a voulu […] que le droit soit rétabli par la contre-contrainte[35] ». La reconnaissance par tous (y compris par le criminel) du droit légitime de punition dans le cadre d'une société libre permet de passer à « une *justice* qui [n'est] pas *vengeresse*, mais *punitive*[36] ». Cette justice punitive, comme l'appelle Hegel, permet de ne pas tomber dans l'état de guerre permanent entre le criminel et le droit abstrait. Comment ? Par le biais d'une réflexion morale reconnaissant le bien-fondé d'un droit de punir. C'est d'ailleurs par le biais d'une telle réflexion que le statut de l'individu passe de celui de *personne* à celui de *sujet*, sujet moral[37]. Comme le rappelle Châtelet : « À l'extériorisation dans la propriété, dans l'*avoir*, s'oppose logiquement l'intériorisation moraliste. Celle-ci est la négation abstraite de celle-là : c'est désormais en soi-même, comme subjectivité, que le sujet se constituera comme être libre[38] ». Le sujet, en universalisant la portée de son action, arrive à déterminer la légitimité de celle-ci au-delà de l'intérêt direct qu'elle présente pour sa propre personne. Ce genre de réflexion n'appartient pas au domaine du droit abstrait – qui détermine les rapports extérieurs de propriétés et d'échanges –, mais bien plutôt au domaine

de la morale. En effet – ici la référence à l'éthique kantienne est très claire – la réflexion, en universalisant l'action et sa portée, détermine l'absolue nécessité de la loi (par opposition, dans le droit abstrait, à la contingence du respect du droit, uniquement lié à l'intérêt présent) :

> Par le libre consentement, la liberté perd son caractère arbitraire et contingent et chacun sera amené à reconnaître sa *nécessité* : il est *nécessaire* que la liberté soit obligatoire pour tous ceux qui se veulent libres. C'est ainsi que naît la notion de *loi universelle*, comme forme d'obligation la plus adéquate à l'essence libre de l'homme (cf. la notion du devoir chez Kant). Le « droit formel » devient « droit réel »[39].

La morale constitue ainsi le fondement du droit abstrait en portant le sujet à reconnaître la légitimité de la dimension punitive de la justice, mais plus encore, elle est un fondement de la liberté humaine qui s'incarne dès lors non plus dans une domination des choses extérieures, mais dans l'autonomie : « La moralité est la prise de conscience de l'homme du fait que sa liberté, sa "valeur infinie", ne consiste pas à dominer les choses, mais *lui-même*[40] ». L'explicitation du concept de moralité et de ses limites chez Hegel se situe au-delà de la visée de ce texte. Il faut cependant noter que la morale est à la fois le fondement du droit abstrait relevant d'une justice punitive non simplement vengeresse et sa négation comme fondement de la société civile. Autrement dit, Hegel ne souscrit pas au présupposé du libéralisme qui pose le fondement de la société dans un ensemble de rapports contractuels entre propriétaires calqué sur le modèle des relations marchandes.[41] D'ailleurs, le fondement moral au cœur de la philosophie politique de Hegel la distingue de la tradition libérale non seulement par l'intériorisation de la loi, mais aussi par la reconnaissance de la nécessité d'un système public d'entraide aux plus démunis. En effet, Hegel oppose à la charité contingente et privée préconisée par les penseurs libéraux, la mise en place de services publics servant à combattre la misère sociale[42].

Comme Hegel le dit bien, une société fondée uniquement sur l'interaction d'agents égoïstes recherchant leur intérêt privé n'aboutit en définitive qu'à une corruption du mouvement historique de

l'humanité vers une liberté toujours plus concrète : « La société civile, dans [s]es oppositions et leur complication, offre le spectacle du dérèglement, de la misère, ainsi que de la corruption physique et éthique commune à l'un et à l'autre[43] ». Le modèle libéral d'une société fondée sur l'entente contractuelle entre propriétaires s'appuie en définitive, comme nous l'avons vu avec Hegel, sur la force et l'arbitraire. Le contrat ne peut opposer à la violence du crime qu'une violence tout aussi extérieure tant que la légitimité du droit n'est pas intériorisée par l'intermédiaire d'une réflexion morale sur la valeur universelle de la personne. Tant que l'on exclut la dimension morale des fondements d'une société, on demeure incapable de concevoir la punition du crime comme quelque chose de légitime : on la voit simplement comme l'expression d'une force répressive face à un acte de violence initiale commis par le criminel. Or, la conception libérale de l'homme refuse justement de concevoir l'individu comme une entité morale. Comme le rappelle C. B. Macpherson : « The individual was seen neither as a moral whole, nor as part of a larger social whole, but as an owner of himself[44] ». Ainsi, dans la perspective libérale, l'obéissance au droit reste l'objet d'un calcul entre les avantages et les inconvénients de l'obéissance ou du crime. La justice demeure simplement un incitatif externe à la soumission aux règles de droit. Au contraire, comme nous l'avons vu chez Hegel, le fondement du droit se trouve dans la reconnaissance par le sujet de la nécessité morale de la loi. Ainsi, Hegel ne conçoit pas uniquement l'homme comme personne – c'est-à-dire en tant que propriétaire –, mais aussi comme sujet moral. En ce sens, il va sans dire que Hegel est très critique de l'abstraction libérale qui pose l'individu propriétaire et ses rapports contractuels comme seul fondement de la société humaine. Non seulement l'homme est compris, dans la philosophie politique de Hegel, à la fois comme propriétaire et comme personne morale, mais également comme partie d'un tout concret, l'État, incarnation de l'Idée d'un peuple. L'erreur du libéralisme est ainsi de ne pas avoir su explorer les présupposés non questionnés de sa propre position : comment la propriété est-elle possible sans une reconnaissance juridique et comment assurer le respect du droit

abstrait sans une reconnaissance de sa légitimité, reconnaissance qui passe, nous l'avons vu, par le biais de la réflexion morale ?

La conception hégélienne de la propriété repensée à la lumière de l'individualisme possessif : un biais « ékhô-logique[45]*» ?*

Néanmoins, si Hegel se distingue du libéralisme – et cette distinction est primordiale – en refusant de réduire le fondement de la société civile à un ensemble de relations calquées sur les rapports marchands entre propriétaires, il reste à découvrir s'il n'y aurait pas, au sein de sa pensée politique, certains présupposés non thématisés qui le rapprocheraient néanmoins, malgré lui, de la conception libérale de l'homme. Comme le remarque Macpherson dans son ouvrage *The Political Theory of Possessive Individualism*, on assiste, au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, à une universalisation de la catégorie de l'*avoir* comme rapport au monde. Cette universalisation contribue grandement, selon Macpherson, à la manière dont seront thématisés les concepts de droit, de liberté, de justice et d'obligation : « It cannot be said that the seventeenth-century concepts of freedom, rights, obligation, and justice are all entirely derived from this concept of possession, but it can be shown that they were powerfully shaped by it[46] ». Par ailleurs, cette conception du mode d'appréhension du réel sous le mode de la possession constitue, toujours selon Macpherson, l'un des présupposés fondateurs du libéralisme[47]. Or, c'est précisément ce même présupposé que nous retrouvons également chez Hegel : « En soi, la liberté se constitue sur le mode de l'*avoir*, de la possession[48] ». Le concept de propriété, nous l'avons vu, constitue la première figure de la liberté chez Hegel.

Il faut ainsi voir à quel point, malgré ses critiques à l'endroit du libéralisme, Hegel en partage certaines préconceptions quasi ontologiques. Pour lui également, la volonté humaine s'incarne sous la forme de l'*avoir*. La morale, que l'on pourrait vouloir comprendre comme une manière d'être au monde reste sur le plan de l'*avoir*. L'homme moral doit *se posséder, dominer* ses désirs*, se maintenir* dans les limites du droit. Tous ces termes sont des références directes au mode de l'*avoir*.

Ainsi, bien que Hegel reproche au libéralisme de ne pas saisir les véritables fondements logiques de ses présupposés, c'est-à-dire de ne pas voir que le fondement de la propriété et du droit abstrait est en définitive l'État, il semble lui-même ignorer les travers insoupçonnés de sa conception de la propriété, de la volonté et des modes d'interaction de l'homme avec son monde.

En effet, en nous appuyant sur le texte de Macpherson, nous voyons que Hegel lui-même ne saisit peut-être pas totalement les fondements – cette fois non pas logiques, mais historiques – de sa démarche. Ce faisant, Hegel adopte, peut-être à son insu, une certaine vision du monde inspirée de la théorie libérale développée au cours du XVIIe siècle.

Évidemment, lorsqu'il développe sa philosophie du droit, Hegel a conscience de répondre aux problèmes de la théorie libérale qu'il *sursume* (*hebt auf*) en posant le fondement de la propriété non plus en elle-même, mais dans une société civile dont le stade suprême s'incarne dans la figure de l'État. Ainsi, Hegel dépasse la propriété prise pour elle-même comme fondement, mais la conserve comme stade premier de la liberté[49]. Cette compréhension de la philosophie du droit de Hegel comme, tout à la fois, un dépassement du libéralisme et une reprise de certains de ses présupposés et points de départ est d'ailleurs tout à fait conforme à la manière dont Hegel voyait sa propre philosophie, c'est-à-dire comme l'intégration et le dépassement de l'ensemble des philosophies antérieures, y compris la philosophie politique de Hobbes, Locke et des économistes libéraux, conçus comme autant de *moments* dans le déploiement de la Raison dans l'Histoire[50]. Cependant, c'est une chose de dire que Hegel reconnaissait le libéralisme comme un stade du développement rationnel de la pensée politique dont l'aboutissement était sa propre philosophie du droit ; c'en est une autre que de dire qu'il avait pleinement conscience de l'ensemble des présupposés qu'il partageait avec le libéralisme.

Conclusion

Le rapport au monde de l'individualiste possessif, sous le mode de l'avoir semble, autant dans le libéralisme que chez Hegel, n'être

justifié que par la nature même de l'homme. Cette conception anthropologique n'a d'autre fondement que celui de la constitution ontologique de l'humain dont la volonté s'objective selon la catégorie de la possession. Or, l'absence de toute justification externe de ce modèle anthropologique (en le situant par opposition, par exemple, à un rapport au monde de l'homme selon la catégorie de la coexistence telle qu'on peut le retrouver chez un philosophe comme Dom Deschamps par exemple[51]) semble montrer que, pour Hegel, la conception possessive de l'homme va, pour ainsi dire, de soi. Tout autre modèle est d'emblée exclu. C'est pourquoi Hegel hérite de la théorie libérale du XVIIe siècle peut-être plus qu'il ne le réalise vraiment : une conception qui pour lui va de soi, mais dont nous connaissons les dimensions historiquement et culturellement déterminées de l'homme qui pose son rapport au monde selon la catégorie de l'avoir.

L'enjeu n'est pas de déterminer ici si cette conception est bonne ou mauvaise, vraie ou fausse ; notre but n'est pas de faire ici la promotion d'une perspective normative particulière, mais seulement de voir dans quelle mesure Hegel a pleinement conscience de sa dette envers la conception libérale de l'homme et de la société. Or, l'absence de références historiques suggère que Hegel pose cette conception de l'homme non comme un fait historique, mais comme un fait de nature.

C'est ainsi qu'à partir du concept de propriété chez Hegel, nous sommes en mesure de saisir comment il se distingue radicalement du modèle libéral qui réduit les rapports humains à des relations de type contractuel et marchand, mais également, que ce dépassement du libéralisme n'en est pas pour autant un rejet total et sans appel de ses présupposés les plus fondamentaux. Hegel est pleinement conscient de l'apport du libéralisme à la science politique comme science du devenir de la liberté en posant l'homme comme propriétaire. Il refuse toutefois de voir dans la propriété et le droit abstrait l'aboutissement plein et entier du concept de liberté. Si l'État hégélien rend possible la propriété, ce n'est toutefois là ni sa tâche ni sa fin[52]. La complexité de la position hégélienne par rapport au libéralisme et à la propriété ne permet ainsi pas de qualifier facilement Hegel de penseur libéral ou

de penseur antilibéral. Comme nous avons voulu le montrer, Hegel réfléchit sur l'au-delà du libéralisme tout en le situant, pour ainsi dire, comme un point de départ de sa réflexion sur le droit. Or, au-delà de sa réappropriation critique et consciente de la tradition libérale, Hegel reprend aussi, et ce, de manière inconsciente – comme lorsqu'il s'agit de constituer le rapport initial de l'existence au monde de l'homme de manière *a priori* selon la modalité de *l'avoir* –, certains présupposés problématiques de l'anthropologie libérale. Ce faisant, nous avons voulu montrer que l'examen du rapport entre Hegel et le libéralisme ne peut simplement être situé au niveau formel du commentaire des textes où Hegel discute de la tradition libérale, mais qu'il faut en outre s'intéresser aux présupposés anthropologiques communs aux deux philosophies qui consistent à comprendre le rapport de l'homme au monde comme un rapport d'appropriation. L'enjeu est en effet de savoir si un tel rapport relève effectivement de la nature humaine en tant que telle, comme semblent le penser tant Hegel que les tenants du libéralisme, ou si ce n'est pas plutôt un produit de la culture. Or, dans ce deuxième cas, il faudrait se demander ce qui justifie la conception hégélienne de la propriété au-delà d'un simple biais ékhô-*logique*.

---

1. Kostas Papaioannou, « Hegel et Marx : l'éternel débat » dans Karl Marx, *Critique de l'État hégélien*, Paris, UGE, 10/18, 1976, p. 9. Voir aussi notamment, pour n'en nommer que quelques autres : Bernard Lemaigre, « Sur le Bill de réforme anglais – G. W. F. Hegel, journaliste politique en 1830 » dans *L'Arc – Hegel*, Paris, Duponchelle, 1990, p. 7 ; David MacGregor, « Propriété privée et révolution dans *La Philosophie du Droit* de Hegel » dans Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx – Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 265 ; Herbert Marcuse, *Raison et révolution*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
2. David MacGregor, *op. cit.*, p. 260.
3. Cf. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2003, p. 103 *sq.*, *préface.*
4. Il suffit de penser à l'exemple paradigmatique de John Locke ; Voir John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, GF-Flammarion, 1984, ch. 5.

5. « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » dans Christine Fauré, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris, Payot, 1992, p. 11, art. II.
6. *Ibid.*, p. 13, art. XVII.
7. Les *Levellers* forment un groupe politique hétérogène émergeant autour des années 1645-1646, durant la guerre civile anglaise. La base du mouvement se retrouvait essentiellement chez les classes populaires urbaines et certains régiments de l'armée de Cromwell. Représentatifs d'un certain radicalisme à l'époque, ils faisaient la promotion d'une extension du droit de vote au-delà de la seule noblesse, d'où le nom de « niveleurs ».
8. Cf. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism – Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 143.
9. Éric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1980, p. 32.
10. Cf. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* pp. 119-120, § 4.
11. Éric Weil, *Hegel et l'État*, *op. cit.,* p. 37.
12. Cf. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 153, § 44 : « La personne a le droit de placer sa volonté en toute Chose, laquelle devient par-là la *mienne* [et] reçoit ma volonté pour fin substantielle (étant donné qu'elle n'en a pas de telle en elle-même), pour détermination et pour âme siennes, – *droit d'appropriation* absolu qu'a l'homme sur toutes Choses ».
13. *Ibid.*, p. 157, § 47.
14. G. W. F. Hegel, « Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling » dans *Premières publications*, Paris, Vrin, 1952, p. 134.
15. Ironiquement, ce qui pouvait ainsi être lu de manière positive comme une émancipation face aux formes traditionnelles de la domination – le paysan recouvrant sa liberté de mouvement et de contracter avec qui il veut – constitue, aux yeux de Marx, une condition nécessaire de l'exploitation proprement capitaliste : c'est *parce qu'*il est libre que l'ouvrier peut être exploité, cf. Karl Marx. *Grundrisse*, New York, Vintage Books, 1973, p. 245.
16. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 154, § 45.
17. Cf. *Ibid.*, p. 155, § 46 : « Comme c'est pour moi que, dans la propriété, ma volonté, en tant que personnelle, donc en tant que volonté de l'individu-singulier, devient objective, la propriété reçoit le caractère de *propriété privée*, et la propriété communautaire, qui, selon sa nature, peut être possédée de manière séparée, reçoit la détermination d'une

communauté *en soi dissoluble*, dans laquelle c'est pour soi affaire d'arbitre que de laisser ma quote-part ».

18. *Ibid.*, p. 153.
19. Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 81.
20. Traduire *Entäusserung* (littéralement « extériorisation ») par le terme « aliénation » peut porter à confusion. Si l'on traduit habituellement par aliénation le mot allemand *Entfremdung*, notion qui eut une postérité énorme de Hegel à Marx en passant par Feuerbach et les différents tenants du marxisme, le terme d'aliénation a ici une connotation tout à fait différente, non pas tant philosophique ou morale que juridique et économique. Hegel reprend en fait le terme d'usage chez les économistes classiques pour parler de l'acte de transmettre une chose à autrui (Voir à titre d'exemple exemple Adam Smith, *La Richesse des nations (tome 1)*, Paris, GF-Flammarion, 1991, pp. 439, 475, 477 ; *Ibid. (tome 2)*, pp. 181, 477 et Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 349). L'aliénation dans ce contexte signifie simplement que « [j]e puis me *dessaisir* de ma propriété » (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 171, § 65). Autant certaines propriétés me sont *in*aliénables si elles sont des droits ou des qualités *substantielles* à ma personne, autant, à l'inverse, certaines choses me sont *aliénables* dans la mesure où je peux les échanger, les perdre, les prêter ou me les faire voler sans que cela n'altère en rien ma substance.
21. Cette relation est traitée aux § 65-70 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel.
22. Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, *op. cit.,* p. 90.
23. François Châtelet, *Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 133. Voir également G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* § 72.
24. Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, *op. cit.,* p. 95.
25. *Ibid.*
26. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 178, § 71 *Add*.
27. Cf. Yves Charles Zarka, « Hegel et la crise du droit naturel moderne » dans J.-L. Vieillard-Baron et Y. C. Zarka (dir.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, p. 13. Les mêmes préoccupations semblent tout autant être au cœur de la doctrine du droit de Kant, bien que l'approche soit par ailleurs tout à fait différente de celle de Hegel. Si, à l'instar de ce dernier, Kant pose la volonté au centre de l'appropriation lorsqu'il écrit : « Le principe de l'acquisition extérieure est celui-ci : ce que je place sous ma *puissance* (d'après la loi de la *liberté* extérieure) et dont j'ai la faculté de faire usage comme d'un objet de mon arbitre (d'après

le postulat de la raison pratique), ce dont, enfin, je *veux* (conformément à l'idée d'une *volonté* unifiée possible) qu'il soit mien, cela est mien» (Kant, *Métaphysique des mœurs (tome 2)*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 54), et qu'il convient, par ailleurs, avec Hegel que, contrairement à la conception libérale, c'est le *droit public* qui fonde *le droit privé* et non l'inverse et que, par conséquent, «[c]e n'est que dans l'état civil qu'il peut y avoir un mien et un tien extérieurs» (*Ibid.*, p. 49), ceux-ci étant fondés non pas sur l'intérêt bien compris, mais néanmoins égoïste de contractants individuels, mais bien sur l'universalité des «postulat[s] juridique[s] de la raison pratique» (*Ibid.*, p. 44), il n'en reste pas moins qu'en définitive, Kant refuserait la position hégélienne consistant à faire reposer les sources du droit sur *l'État* (cf. *Ibid.*, pp. 381-382 n. 29). Pour Hegel cependant, ce refus condamne la doctrine kantienne du droit à l'abstraction, la raison pratique [ne] correspondant à ses yeux à rien d'autre qu'un universel abstrait qu'il nomme morale. Nous ne pouvons toutefois nous attarder à l'ensemble de ces questions par ailleurs passionnantes.

28. «Dans son effectuation, la fin égoïste, ainsi conditionnée par l'universalité, fonde un système de dépendance multilatérale, de sorte que la subsistance et le bien-être de l'individu-singulier, ainsi que son être-là [existence] juridique, sont entrelacés avec la subsistance, le bien-être et le droit de tous et fondés sur ceux-ci, et qu'ils ne sont effectifs et protégés que dans cette connexion» (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 280, § 183).
29. *Ibid.*, p. 333, § 258. Hegel dit plus loin : «L'État est l'effectivité de la liberté concrète ; or la *liberté concrète* consiste en ce que la singularité de la personne et ses intérêts particuliers ont leur *développement* complet et la *reconnaissance de leur droit* pour soi (dans le système de la famille et de la société civile), tout comme, d'une part, ils *passent* d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel, [et] d'autre part, avec [leur] savoir et [leur] vouloir, reconnaissent celui-ci, en l'occurrence comme leur *esprit substantiel*, et sont *actifs* à son service, en tant qu'il est leur *fin ultime*[;] de la sorte, ni l'universel, ni les individus ne vivent simplement pour ce dernier [i.e. pour l'intérêt particulier], en tant que personnes privées, sans vouloir en même temps en et pour l'universel avoir une activité efficiente consciente de cette fin.» (*Ibid.*, p. 344, § 260).
30. Jean-Claude Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, Paris, PUF, 1989, p. 88.
31. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 190, § 82.
32. François Châtelet, *Hegel*, *op. cit.,* p. 134.

33. Cf. Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2010, p. 467. À ce sujet, voir également G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* § 94.
34. François Châtelet, *Hegel*, *op. cit.,* p. 134. Hegel le résumera ainsi au § 94 de sa philosophie du droit : « Le droit abstrait est un *droit de contrainte*, parce que le déni du droit perpétré à son encontre est une violence contre l'être-là [l'existence] de ma liberté dans une Chose *extérieure* ; la préservation de cet être-là [existence] contre la violence est ainsi elle-même une action extérieure et une violence qui abroge l'autre, la première » (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 195-196).
35. Éric Weil, *Hegel et l'État*, *op. cit.,* p. 38.
36. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 204, § 103.
37. Cf. *Ibid.* p. 207, § 105.
38. François Châtelet, *Hegel*, *op. cit.,* pp. 134-135.
39. Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, *op. cit.,* p. 117.
40. *Ibid.*, p. 119.
41. Cf. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism – Hobbes to Locke*, *op. cit.,* p. 264.
42. « Ce qu'on de contingent la charité, les fondations, ainsi que les cierges que l'on brûle auprès des images pieuses etc., est complété par des établissements publics en faveur des pauvres, par des hôpitaux, par l'éclairage des rues, etc. Il reste pour soi encore suffisamment à faire à l'activité charitable, et c'est une vue fausse si cette activité entend réserver cette tâche de porter remède à la détresse à la *particularité* du cœur et à la *contingence* de la disposition-d'esprit et des notions qui sont les siennes, et si elle se sent lésée et mortifiée par les injonctions et les règlements universels *obligatoires*. Au contraire, il faut considérer la situation publique comme d'autant plus parfaite qu'il reste moins, pour l'individu pris pour soi, à œuvrer selon son opinion particulière, en comparaison de ce qui est organisé de manière universelle. » (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 322, § 242 *Add.*).
43. *Ibid.*, p. 281, § 185.
44. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism – Hobbes to Locke*, *op. cit.,* p. 3.
45. Du grec ancien **ἔχω** (**ékhô**) signifiant « avoir », l'« ékhô-*logique* » consisterait à appréhender le monde et notre rapport au monde dans sa dimension la plus fondamentale selon le mode de l'avoir. Le sens de cette expression sera clarifié dans la section qui suit.
46. *Ibid.*

47. Cf. *Ibid.*, p. 263
48. François Châtelet, *Hegel*, *op. cit.,* p. 132.
49. Comme le rappelle Jean-François Kervégan, on doit voir dans la philosophie du droit de Hegel, une « philosophie de propriétaire » (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.,* p. 155 n. 1).
50. Il nous faut cependant noter que dans le cadre de ses leçons sur l'histoire de la philosophie, Hegel s'intéressera assez peu aux questions du droit, de la politique ou encore de l'économie politique, privilégiant plutôt les enjeux métaphysiques. À cet égard, il écrit de manière significative à propos de Locke : « Ce qu'il a réalisé dans d'autres domaines : éducation, tolérance, droit naturel ou droit politique général ne nous intéresse pas ici, et relève de la culture » (G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie (tome 6)*, Paris, Vrin, p. 1551). Il en va de même d'Adam Smith, dont il abordera principalement la philosophie morale, laissant de côté son travail dans le domaine de l'économie politique (cf. *Ibid.*, pp. 1707-1711). Cela ne signifie pas pour autant que le libéralisme économique ou politique n'avait pas d'importance d'un point de vue historique pour le déploiement de la Raison, mais seulement qu'il n'appartenait pas, aux yeux de Hegel, à la sphère de la pensée philosophique, mais bien à la sphère de la culture.
51. Cf. Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 2001, p. 138.
52. Cf. Jean-Claude Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, *op. cit.,* p. 110.