

LE PRINCE ET LE CITOYEN : POUVOIR ET PROPRIÉTÉ DU CORPS SELON HEGEL

Jean-Louis Vieillard-Baron

Presses Universitaires de France | « [Revue de métaphysique et de morale](#) »

2001/1 n° 29 | pages 107 à 118

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130517672

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2001-1-page-107.htm>

Pour citer cet article :

Jean-Louis Vieillard-Baron, « Le prince et le citoyen : pouvoir et propriété du corps selon Hegel », *Revue de métaphysique et de morale* 2001/1 (n° 29), p. 107-118.
DOI 10.3917/rmm.011.0107

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le prince et le citoyen : pouvoir et propriété du corps selon Hegel

Hegel est un théoricien de la propriété privée, héritier de la tradition du XVIII^e siècle¹. Toute la première section des *Principes de la philosophie du droit* (1821) est consacrée au droit abstrait, ce qui désigne pour Hegel les institutions concernant les choses, à savoir la propriété, la personne et les contrats. Le premier pas de l'esprit objectif, c'est-à-dire réalisé dans le monde social, est la propriété. À cet égard, la position de Hegel s'oppose à celle de Fichte dans le *Fondement du droit naturel* (1796-1797) qui dérive le droit de propriété d'un droit originaire, la liberté. Pour Fichte, « le concept de liberté (qui a une signification seulement formelle) fournit le concept du droit originaire, de ce droit qui doit absolument revenir à chaque personne comme telle » (§ 10). De sorte qu'il conçoit la propriété comme « la partie du monde sensible qui m'est connue et qui est soumise à mes fins »². La thèse fichtéenne est celle d'une *vision politique du monde* en laquelle tout se fonde sur la liberté ; cette thèse peut facilement conduire à un fanatisme de la liberté politique, mais elle met en avant le fait que l'homme détermine sa place dans la société par sa fonction plus que par ses biens. La position hégélienne est moins monolithique. Certes l'objet de la philosophie du droit est la réalisation effective de la volonté libre. « Le système du droit est le royaume de la liberté réalisée effectivement » (§ 4). Mais le philosophe ne postule pas pour autant que la liberté soit d'emblée empiriquement réalisée. L'analyse de la propriété est donc structurée selon les niveaux distincts où elle opère, à savoir le droit abstrait, et la *Sittlichkeit* ou réalité morale, laquelle se subdivise en trois : la famille, la société civile et l'État. Hegel montre qu'en soi la propriété n'a pas de dimension politique, mais qu'elle est susceptible d'en acquérir une à partir de l'Idée de l'État qui définit la sphère politique proprement dite. Pour lui, c'est la propriété qui définit la personne en tant que personne juridique, propriétaire. À cet égard, Hegel reprend la distinction classique de la possession et de la propriété, et montre que la propriété ne saurait définir aucun pouvoir, dans la mesure où elle n'a aucune dimension politique.

1. Cf. Joachim RITTER, *Hegel et la Révolution française*, suivi de *Personne et propriété selon Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 65-87.

2. Trad. de Renaut, p. 131.

Pour résoudre la question de la propriété du corps chez Hegel, il faut donc commencer par étudier les différents niveaux anthropologiques de la propriété dans la *Philosophie du droit* ; il faut ensuite préciser comment est compris le corps dans son rapport à l'âme. À partir de là on pourra cerner le problème particulier de la propriété du corps propre, chez le prince et chez le citoyen, et du même coup on comprendra ce que signifie l'indépendance du pouvoir par rapport à toute propriété et à la propriété du corps en particulier. En tant qu'hommes, le prince et le citoyen ont un corps propre qu'ils peuvent dire mien sans en être propriétaires ; mais en tant qu'êtres politiques, ils appartiennent à un corps politique qu'ils ne possèdent pas davantage. Les deux corps sont organiques, et pourtant ils ne sont pas de même nature, car le corps biologique relève de la nature alors que le corps politique relève de l'esprit.

Prenons un point de départ significatif. C'est la critique que Hegel adresse à Kant à propos de sa conception du mariage comme *contrat*. Le contrat résulte de la volonté de choix et établit une volonté commune, mais il ne peut porter que sur une chose singulière et extérieure dans la mesure où seule une telle chose peut être aliénée, vendue, expropriée. Subsumer le mariage sous le concept de contrat, c'est ce que Kant a fait, jusqu'à l'horreur, dans sa *Doctrine du droit* (§ 24-27). Pour Kant, en effet, le commerce sexuel ou relation sexuelle³ est l'« utilisation réciproque qu'un être humain fait des organes et des facultés sexuels d'un autre être humain » ; si cette communauté sexuelle est naturelle et légale, elle correspond au mariage (*matrimonium*), qui est affecté de la définition suivante : « la liaison de deux personnes de sexe différent en vue de la possession réciproque, pour toute la durée de la vie, de leurs qualités sexuelles propres »⁴. Hegel a été scandalisé par cette analyse, mais non pour des raisons d'ordre affectif. Au contraire, il s'agit d'une question de principe. Considérer le mariage comme un contrat, c'est faire du corps de chaque contractant du mariage une chose, un bien dont l'autre peut jouir. Or le corps n'est pas une chose dont on puisse revendiquer la propriété, même si la volonté peut affirmer sur lui un pouvoir.

3. Alexis Philonenko traduit : « La *communauté sexuelle (commercium sexuelle)* est l'usage réciproque qu'un homme peut faire des organes et des facultés sexuels d'une autre personne (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)... » ; Alain Renaut traduit : « La *communauté sexuelle (commercium sexuelle)* est l'utilisation réciproque qu'un être humain fait des organes et des facultés sexuels d'un autre être humain... ». En réalité, il faut traduire *commercium sexuelle* par « relation sexuelle ». Le texte de Kant est : « *Geschlechtsgemeinschaft (commercium sexuelle)* ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)... » (AB 106). Il n'y a rien de plus dans la *Geschlechtsgemeinschaft* que la relation sexuelle, qui peut être soit naturelle, soit contre nature, soit éphémère soit durable, etc.

4. Trad. de Renaut, GF, p. 77-78.

I. Les différents niveaux anthropologiques de la propriété selon Hegel

Au premier niveau, qui est celui du droit abstrait, l'être humain se définit comme personne juridique capable de propriété. Ceci est le premier pas de l'homme dans la sphère du droit ; le droit est alors simplement formel. Sans propriété, il n'y aurait pas de droit au sens le plus large de tout l'ensemble des institutions humaines. Mais inversement la propriété n'est que le commencement du droit, et ne trouve son statut vrai que lorsque ce droit, au lieu de rester abstrait ou séparé, va s'intégrer dans la réalité socio-politique, autrement dit dans la société civile et dans l'État. Tout État suppose la propriété personnelle, mais la propriété est marquée par un arbitraire premier qui est la prise de possession. Il n'y a pas de propriété sans possession préalable. En droit l'homme a un « droit d'appropriation absolu sur toutes choses » ; c'est la réalisation de la volonté libre de la personne dans l'extériorité. La possession est l'aspect subjectif de ce rapport à la chose ; c'est un pouvoir. « Le fait que Moi, j'aie quelque chose en mon pouvoir extérieur, constitue la *possession* » (§ 45). Mais le côté subjectif est le côté arbitraire et naturel de cette démarche, dont le côté vrai et juste est la propriété.

Il résulte de là deux conséquences majeures :

1. La personne ne peut être propriétaire que de ce dont elle peut se désapproprier. Ainsi la propriété ne peut être qu'extérieure à la personne ; je ne suis pas en mesure de faire d'un de mes talents une chose extérieure à moi. Le travail va donc poser un problème spécifique.

2. L'injustice se manifeste sous plusieurs formes à cet égard :

- a. L'abolition de la propriété privée par Platon dans la *République* est une injustice à l'égard de la personne (§ 46).

- b. Le droit romain pose une détermination immorale quand il considère que les enfants sont une chose pour leur père. La relation familiale d'amour mutuel est incompatible avec cette possession juridique des enfants (§ 43 R). En fait, les enfants romains sont comme des esclaves (§ 175), ce qui est pour Hegel l'« une des institutions les plus dégradantes de cette législation » et le signe certain que les Romains en sont restés au « formalisme juridique », la civilisation romaine étant caractérisée par le règne de l'entendement et de son uniformité.

- c. L'esclavage n'a pas de fondement juridique. Sans entrer dans le problème du travail (qui est l'élément essentiel dans sa corrélation avec les besoins de la société civile bourgeoise), on peut dire seulement ici que l'esclave, à la différence du serviteur (*Knecht*) du fameux texte baptisé par Kojève *Dialectique du maître et de l'esclave*, est considéré comme propriété de celui qui l'a acheté ou

pris en possession. Le maître possède l'esclave en tant qu'existence immédiate ; toutes les justifications invoquées en faveur de l'esclavage réduisent l'être humain à l'état d'être naturel, ce qui est contradictoire avec le concept d'être humain. En fait, la thèse selon laquelle l'être humain est libre par nature est également fautive, car la liberté relève du travail d'autolibération de l'esprit, mais elle a cet avantage de partir du juste point de vue qui est « le concept de la liberté en tant que point de départ absolu » (§ 57 R). La thèse intéressante de Hegel est que, non seulement on n'a pas le droit de posséder quelqu'un comme esclave, mais on n'a pas le droit de se constituer librement comme esclave car

« l'acte par lequel je prends possession de ma personnalité et de mon essence substantielle, me constitue comme être religieux, moral, juridiquement responsable, et retire précisément ces déterminations à l'extériorité » (§ 66 R).

La contingence est inscrite dans la propriété en tant qu'elle est le premier élément de la sphère du droit, et cette contingence — que Hegel impute à la nature — persistera jusqu'au bout, car l'Idée de l'État, qui est le divin réalisé, ne réduit pas l'élément empirique de la diversité des États et de la contingence irréductible de leurs rapports entre eux. On voit ainsi se préciser la différence entre un idéalisme constructiviste comme celui de Fichte et un idéalisme qui intègre l'empiricité dans la spéculation comme celui de Hegel, pour lequel l'Esprit objectif n'existe que dans l'habitude de la réalité morale, c'est-à-dire comme une *seconde nature* (§ 151), ce qui signifie qu'il n'est pas absolu. Ce n'est pas dans le champ politique que l'Esprit peut se réaliser absolument, mais dans l'art, dans la religion et dans la philosophie où il est absolument libre.

II. La famille, la société civile et l'état

Le second niveau anthropologique où s'accomplit la propriété est celui de la famille. Hegel accorde à celle-ci une très grande importance, car elle est le premier facteur de la *Sittlichkeit*, ou réalité morale, le second étant la société civile bourgeoise et le troisième l'État. La famille est la racine de l'État, dit Hegel, et elle a sa vérité dans l'État. En fait, la famille est la première racine de l'État, et, « Pour la famille, la corporation constitue la seconde racine de l'État » (§ 255). Car la famille est la racine naturelle de l'État, alors que la corporation est la racine morale de l'État. La corporation est une famille professionnelle dans la société civile et elle repose, comme la famille naturelle, sur le sentiment de l'honneur. Le citoyen est fier d'appartenir à l'État comme

le membre d'une famille d'appartenir à sa famille, et comme le membre d'un corps de métier d'appartenir à cette corporation. La vie sociale et politique repose sur la fierté de soi-même, qui est le sens fort de *Selbstbewußtsein*. Inversement, celui qui n'a pas cette fierté est l'asocial, le membre de la populace ; il est dans la misère, qui ajoute à la pauvreté le sentiment de l'indignité morale et le vice — ce que Hegel nomme populace (*Pöbel*).

La famille, comme la corporation, a un patrimoine (*Vermögen*). Elle se réalise par le moyen du mariage dans l'existence extérieure, la *propriété* et le bien de la famille (§ 160). Le mariage n'est pas essentiellement propriété réciproque du corps de l'autre. Il est l'« engagement des personnes en vue de constituer une seule personne » (§ 162). Le mariage s'élève donc au-dessus de la satisfaction naturelle de la sexualité et de la contingence des passions et de la préférence temporaire. La réalité morale de la famille est dans le fait d'être une unique personne. En tant que « personne universelle et durable » (§ 170), elle a besoin d'un patrimoine, autrement dit d'une propriété stable. Par la famille, la propriété devient morale ; en effet, l'acquisition de la propriété n'est plus la satisfaction de l'égoïsme, le désir arbitraire, mais la responsabilité du chef de famille à l'égard de ceux qui dépendent de lui et pour satisfaire leurs besoins (§ 171). Il est légitime que le patrimoine soit l'objet de l'héritage des enfants quand les parents sont morts et qu'ils sont eux-mêmes devenus des personnalités libres. Le droit romain était, là encore, injuste quand il permettait au père de famille de léguer le patrimoine à qui bon lui semblait par testament ; car c'était livrer le bien commun familial à l'arbitraire de sa volonté individuelle (§ 180 R).

Il ne suffit pas d'être membre d'une famille pour être citoyen ; de même, il ne suffit pas d'être bourgeois. Le manuscrit Wannemann — le plus intéressant des cahiers de notes d'élève, correspondant au cours de Heidelberg de 1817-1818 — dit fort bien : « *Hier sind die Bürger Bourgeois, nicht Citoyens* ». Hegel emploie les mots français car l'allemand ne distingue pas le bourgeois et le citoyen. Or la société civile bourgeoise, *bürgerliche Gesellschaft*, est le « système de la réalité morale perdue en ses extrêmes » (§ 184), en ce sens que la particularité y règne en maîtresse, c'est-à-dire que l'intérêt général est oublié, et que les contradictions entre individus offrent le spectacle aussi bien de la débauche que de la misère et de la corruption physique et morale qui leur est commune » (§ 185). On pourrait croire que c'est donc un moment purement négatif de la *Sittlichkeit*. Or il n'en est rien, car il n'y a pas d'État sans société civile ; ce qui est négatif sans négativité, c'est la société civile sans État, autonomisée indûment en quelque sorte. La destination de la particularité développée est de passer dans l'universalité qui lui donne son droit et son effectivité (§ 186). Les « bourgeois » n'ont conscience que de leur intérêt privé, mais ils contribuent à l'universalité sans le vouloir. Inversement, l'État maintient en lui la société

civile, et le cahier Homeyer (1819-1820) précise : « Jamais de situation pire que quand l'État, le gouvernement ont voulu pourvoir au bien-être de l'individu singulier et ne lui ont pas laissé ce soin » (§ 92).

C'est dans la société civile bourgeoise que se réalise l'essence du travail. Hegel s'insurge contre toutes les descriptions idylliques de la simplicité naturelle et originelle des mœurs vers laquelle on devrait tendre. Car cette simplicité est en réalité, d'une part la passivité sans souci de soi, sans réflexion, et d'autre part l'état de grossièreté dans le savoir et dans le vouloir, autrement dit l'Esprit enfoui dans l'immédiateté. Et il soutient que le but de la raison est de supprimer cette simplicité par le travail. C'est le travail qui permet à l'humanité de passer de l'immédiateté naturelle à la « forme de l'universalité et de l'intelligibilité » (§ 187). L'esprit doit se retrouver et être chez lui dans l'extériorité, sous la condition que l'extériorité soit marquée de son sceau et produite par lui. C'est là la tâche de l'éducation (*Bildung*) dont « la destination absolue est la libération et le travail de la libération suprême ». L'éducation transforme l'immédiateté naturelle de l'homme en la substantialité de la réalité morale. Ceci est un *rude travail*, car il s'agit de libérer l'homme de ses comportements subjectifs, de ses désirs immédiats, de ses sentiments inutiles et de ses préférences arbitraires.

Le Hegel de 1820 n'est pas différent de celui de 1807, qui montrait dans le travail comme élaboration et transformation du monde de l'extériorité le moyen de la libération de la conscience dominée par rapport à son Maître isolé dans son oisiveté. Le travail — toujours pris au sens de l'activité productrice, et non au sens de son résultat — apparaît cependant, non plus seulement comme porteur de la libération de l'esprit, mais comme différencié en fonction des besoins à satisfaire. Hegel consacre un petit paragraphe (§ 198) à la division du travail comme processus d'abstraction qui permet un accroissement de l'habileté personnelle du producteur, et comme un lien social plus grand dans le travail. La propriété du travail est une propriété personnelle. Là où Locke écrivait, dans le second *Traité du gouvernement*, que tout homme a la propriété de sa propre personne, du travail de son corps et de l'ouvrage de ses mains, et que tout ce que l'ouvrier ajoute à la chose naturelle en la façonnant lui appartient⁵, Hegel dira que je ne suis pas propriétaire de ma personne dans la mesure où je ne la possède pas comme on peut posséder un bien, mais que je suis propriétaire de mon travail (§ 67) dans la mesure où je puis extérioriser cette force d'activité, mes dons particuliers, corporels et spirituels, et les louer à un autre (c'est le contrat salarial). Toutefois, je ne puis céder ma force de travail à un autre que d'une façon limitée dans le temps ; si j'aliénais à autrui la totalité de mon temps de travail et la totalité de ma production, je perdrais la propriété de mon activité

5. Trad. de Bernard Gilson, p. 153.

et de ma réalité effective et universelle. Le cas est extrême dans l'œuvre d'art, qui est une chose extérieure, et appartient à celui qui l'a acquise ; mais le talent de l'artiste reste en la possession de celui-ci (§ 68).

La société civile apporte ce que Hegel nomme l'*interdépendance polyvalente de tous* (§ 199 *die allseitige Verschlingung der Abhängigkeit aller*). C'est là un mouvement dialectique vers l'universel. Il se traduit par la constitution d'un patrimoine universel subsistant. La participation de chacun à ce patrimoine est marquée d'arbitraire et de contingence du fait de la différence des situations et des habiletés de chacun (§ 200). La société civile est marquée par cette inégalité et cette injustice, que l'État ne peut corriger entièrement. Hegel fait un sort particulier à la position sociale des agriculteurs, position sociale substantielle qui dépend à la fois de la nature et du travail. Elle implique la propriété privée du sol et la structure familiale de la possession (§ 203). De même, dans l'État et son gouvernement, la position des propriétaires fonciers (§ 305-307). À la différence du prince, ils sont attachés au sol, et c'est en tant que propriétaires qu'ils ont une participation au pouvoir législatif ; ils représentent ou expriment la « réalité morale naturelle qui a pour base la vie de famille » et qui partage avec le prince la détermination naturelle de la naissance. Les propriétaires fonciers forment un corps socio-politique « dans la mesure où son patrimoine est établi comme indépendant aussi bien du patrimoine de l'État que de l'insécurité du profit, de l'appât du gain et la mutabilité de la possession ». Ces propriétaires ne peuvent vendre leur bien, qui devient un héritage inaliénable — ce qui ne pouvait être le cas en droit abstrait, mais répond à la nécessité supérieure de l'État. En fait ce sont les seuls citoyens définis par leur propriété. La stabilité de l'État rend nécessaire cette catégorie socio-politique. Car autrement, aucune des fonctions de l'État ne peut être une propriété. « Les fonctions et pouvoirs de l'État ne peuvent pas être propriété privée » (§ 277). Le prince est nécessaire à l'État, mais c'est en tant que la souveraineté de l'État a besoin d'un sujet, d'une personne et de décision (§ 279) et que ceci ne peut être assumé que par un individu, le monarque, qui est l'État comme individu⁶. « La personnalité de l'État n'a de réalité effective que comme une personne, le monarque » (§ 279 R). Le prince l'est par sa naissance, selon la règle de la succession héréditaire par primogéniture, ce qui préserve l'État des risques de dissolution liés à des choix empiriques. L'accession au trône est une transmutation immédiate de l'existence naturelle singulière par la majesté souveraine de l'État. Le prince n'a donc aucune propriété de l'État ni de son patrimoine. Son corps propre n'est que le support de sa fonction qui est d'exprimer l'unité de l'État ; il est l'âme du corps politique.

6. Cf. Bernard BOURGEOIS, *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 207-238 (« Le prince hégélien »).

III. La nature du corps et ses différents niveaux

Il faut donner quelques rapides indications sur la façon dont Hegel comprend le corps pour pouvoir saisir le sens de la propriété du corps dans l'État, chez le prince comme chez le citoyen.

Tout d'abord, le corps est désigné par deux mots différents : *Körper*, le corps en général, corps chimique, corps organique, corps social, et *Leib*, qui désigne la chair, *Leiblichkeit* la corporéité. C'est le premier terme qui nous intéresse. Hegel l'utilise dans la *Naturphilosophie* pour déterminer le processus chimique, les corps astraux et autres. Le corps matériel se caractérise par son poids ; c'est le poids qui est sa substantialité, de la même façon que la liberté est la substantialité de la volonté (PPD § 7). Nous laisserons ceci de côté. En revanche, les premiers paragraphes de la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* de 1817, ou *Encyclopédie de Heidelberg*, seule parue avant les *Principes de la philosophie du droit*, montrent une intéressante dialectique de l'âme et du corps. Sur l'âme, Hegel suit Aristote et la considère comme principe de vie, mais aussi comme l'esprit qui s'éveille face au sommeil de la nature. Il n'y a pas d'âme du monde, ou âme universelle, car la substance universelle de l'âme « n'a de vérité effective que comme *singularité* » (§ 310 R).

La première forme de l'âme est encore identique à la corporéité ; c'est la sensation (§ 319). Puis l'âme se fait sujet et est alors pressentiment de l'esprit-nature, sphère du rêve en général. Le moment négatif est celui de l'opposition entre la réalité effective de l'âme et celle du corps, qui s'affrontent et passent l'une dans l'autre. L'âme est alors considérée comme une chose. Kant a libéré la métaphysique de cette objectivation de l'âme. C'est cette libération qui permet à l'âme de poser son identité avec sa corporéité (§ 325). Le corps devient ainsi l'extériorité de l'âme ; il la représente et en est le signe. Hegel met en évidence la dimension symbolique du corps, mais c'est pour aussitôt affirmer que « la corporéité, qui n'est tout d'abord rien d'autre que la force de l'immédiateté, ne peut, pour cette raison, opposer la moindre résistance à l'insertion formatrice de l'esprit en elle » (§ 328). Dès lors, l'âme cède la place à l'esprit en tant qu'il est l'âme universelle ; et l'esprit perd la signification première d'âme pour devenir un Moi. En 1827-1830, Hegel préfère dire : c'est la conscience.

On voit que Hegel n'accorde pas beaucoup au concept d'âme alors qu'il développe une forte analyse de la conscience. Cependant la réflexion sur le corps organique est précise. « Dans le corps animal, l'extériorité réciproque se montre en son entière non-vérité »⁷. L'âme animale n'est pas encore « pour

7. Addition au § 381 de l'*Encyclopédie* de 1830, trad. de Bourgeois, p. 386.

l'âme », c'est-à-dire qu'elle n'est pas encore l'âme pour elle-même, à savoir l'âme réfléchie. Elle ne saisit donc pas la corporéité comme son extériorité propre. Mais, pour comprendre les usages du corps dans *Philosophie du droit*, il est essentiel de le comprendre comme corps vivant, autrement dit comme organisme. C'est à cette tâche que sont consacrées les pages les plus fortes de la *Doctrine du concept* dans la *Logique* (troisième volume paru en 1816). La corporéité de l'âme se syllogise avec l'objectivité extérieure, et cela donne le vivant. Quel est donc ce syllogisme, ou raisonnement, ou articulation rationnelle ternaire ? En fait le vivant est un individu singulier et unique, et en même temps il est un ensemble de parties. D'où la notion fondamentale d'organisme. Le concept est présent dans le vivant comme sa finalité immanente. L'extériorité ou la corporéité de ce vivant est *organisme*. Qu'est-ce à dire ? Le concept d'organisme désigne cette extériorité corporelle comme une multiplicité « non de parties, mais de membres qui ne subsistent comme tels que dans l'individualité ». L'individu vivant s'affirme donc dans la triade ou syllogisme : âme-corps-objectivité extérieure. Et cette objectivité est organique en tant que les membres sont solidaires entre eux et solidaires de l'individualité vivante même. Pour qu'il y ait un vivant, il faut qu'il y ait un principe de vie (l'âme), un corps animé par ce principe, et une extériorité objective organique. Telle est l'Idée du corps organique, au niveau suprême qui est celui de la pensée pure et des Idées en leur autosuffisance.

Enfin le corps est pensé à un niveau symbolique, car l'organisme n'a pas seulement une signification biologique. Et c'est pourquoi l'État hégélien est un organisme.

IV. Y a-t-il une propriété du corps propre ?

L'homme en tant que personne est un sujet vivant. « Je suis un Moi vivant dans ce corps organique, qui est mon existence non partagée et universelle selon son contenu » (§ 47). Le caractère limité de la théorie hégélienne de l'âme se dénote dans le fait que les *Principes de la philosophie du droit* n'y recourent pas (du moins pas autrement qu'en un sens symbolique au sens où la logique est l'âme du système). Le concept de Moi vivant ne renvoie pas à la sphère juridique à laquelle réfère la notion de personne. Le propre du corps organique est d'être une individualité, car pour Hegel l'individualité est la caractéristique de toute réalité biologique. Dans l'*Encyclopédie* de 1817, l'individualité caractérise l'âme en tant qu'elle se différencie en elle-même. Ici, c'est le Moi vivant qui investit le corps. Mais Hegel donne aussitôt la précision qui insère l'individualité organique dans la sphère du droit abstrait : « Mais, en tant que personne, c'est seulement *pour autant qu'ils sont ma volonté* que je possède en

même temps *ma vie et mon corps*, comme les autres choses ». C'est donc un acte d'appropriation par lequel ma volonté constitue mon corps comme mien et ma vie comme mienne. Le syllogisme du corps dans la *Philosophie du droit* est donc le suivant : volonté, corps, vie. À partir du moment où la volonté intervient, je fais deux avec mon corps ; j'ai un corps organique, qui est l'aspect extérieur par lequel j'existe.

La question de la propriété du corps semble donc résolue ainsi : « J'ai ces membres, j'ai la vie, seulement pour autant que je le veux ; l'animal ne peut pas se mutiler, ou se tuer lui-même, mais l'homme le peut ». La propriété du corps est ce qui permet de comprendre le suicide. L'homme s'élève donc, par la volonté libre, au-dessus du règne des animaux spirituels et de la vie biologique. La dialectique du maître et du serviteur insistait sur la supériorité de la conscience qui met sa vie en jeu et s'expose au combat. C'est le sacrifice. Il n'y a aucun doute sur le fait que Hegel mette l'esprit et la volonté libre au-dessus de toute réalité naturelle et biologique. La question est de savoir s'il comprend correctement l'appropriation du corps par le sujet.

Dans la discussion rapide que Hegel fait au sujet de la peine de mort (§ 100), il réfute l'argument de ceux qui prétendent qu'on n'a pas le droit d'attenter à la vie d'un homme. En réalité, selon Hegel, le corps du citoyen est à la disposition de l'État. L'État est seul à pouvoir demander au citoyen le sacrifice de sa vie. Il discute la thèse de Beccaria à propos de la peine de mort. Pour Hegel, le crime doit être châtié pour que règne la justice. Pour Beccaria, le contrat social n'engage pas les individus à se laisser tuer. Hegel rétorque :

1. l'État n'est pas un contrat ; c'est une Idée, une totalité supérieure ;
2. le but de l'État n'est pas la protection et la sécurité de la vie des individus, ou du moins ce n'est pas là sa raison d'être ;
3. l'État est la réalité supérieure « qui a une prétention sur la vie et sur la propriété de l'individu et en exige le sacrifice ». C'est ici que la citoyenneté prend son sens ;
4. enfin, la punition honore le malfaiteur, puisqu'elle le considère comme être raisonnable.

Hegel n'a pas fait une déduction du corps subjectif analogue à celle de Fichte dans son *Système du droit naturel*. Mais il consacre le § 57 à la prise de possession du corps. Seule l'éducation permet à l'être humain de s'approprier son propre corps et son propre esprit. Il faut que l'homme prenne conscience de lui-même comme libre pour pouvoir prendre possession de soi et devenir propriétaire de lui-même. Inversement, ceci l'expose à pouvoir être posé comme objet par d'autres. Le dédoublement du corps apparaît donc comme le résultat de l'éducation. D'une part, je m'approprie mon corps subjectif ; d'autre part, je pose du même coup mon corps comme objet susceptible de recevoir la forme de la chose.

On voit qu'au niveau du droit abstrait, on ne peut pas se prononcer sur la légitimité du suicide et de la propriété du corps. Mais on peut déjà mettre en évidence le fait qu'en tant que Moi vivant dans un corps en tant qu'être libre, je ne puis pas « devenir bête de trait ». La vie qui anime mon Moi est ce qui fait que mon corps et mon âme ne sont pas séparés. La mort est cette séparation de l'être libre et du corps de chair (*Leib*). La non-séparation de l'âme et du corps est ce qui fait que toute violence exercée sur mon corps est une atteinte à ma personne entière. *A parte subjecti*, je peux faire l'effort de volonté de me retirer dans mon intériorité ; mais *a parte rei*, « pour l'autre, je suis dans mon corps ». Le pouvoir exercé par un autre sur mon corps est un pouvoir exercé sur Moi (§ 48). Cependant, une contrainte exercée sur mon corps par la violence d'autrui n'est pas nécessairement contraignante pour Moi. Certes toute ma personne est blessée par la violence subie. Mais « la volonté libre en et pour soi ne peut pas être contrainte » dans la mesure où elle peut se retirer elle-même de l'extériorité du corps. Hegel affirme donc que « ne peut être contraint à quelque chose que celui qui veut se laisser contraindre » (§ 91). Ceci signifie que l'homme est libre de préférer la mort à la contrainte.

Au niveau de l'État, le citoyen a une disposition d'esprit (*Gesinnung*) qui l'incline à l'attachement à l'État. C'est en cela qu'il se différencie du bourgeois. Il n'est pas facultatif d'être membre de l'État ; c'est le devoir suprême des êtres singuliers (§ 258). Avant même de définir la citoyenneté, Hegel souligne cette organicité de l'État qui fait que, à la différence de la société civile, il n'est pas une somme d'individus mais l'unité de ses membres. Le patriotisme désigne pour Hegel l'attitude d'esprit politique, bien plus que l'héroïsme et la disposition à des sacrifices extraordinaires.

L'État est un corps organique qui se différencie en différents pouvoirs avec leurs activités et leurs domaines d'exercice. L'organisme de l'État est la constitution politique (§ 269). C'est dans cet organisme que se déploient le pouvoir législatif, le pouvoir du gouvernement et le pouvoir du prince. Le corps de l'État s'indique à deux niveaux : le premier est la solidarité des éléments différenciés, à savoir les trois pouvoirs qui n'existent que par leurs relations réciproques ; le second est la naturalité de l'existence des différentes positions sociales et de la naissance du roi. Pour le prince, sa majesté est une détermination confiée à la nature et soustraite à la volonté arbitraire. L'unité de l'État est ainsi préservée, de sorte que le prince est le principe vital de l'État, ce qui assure son individualité vivante, en somme son âme au sens hégélien du terme (§ 281). Le pouvoir de l'État serait affaibli si le choix du monarque n'était pas un fait de nature mais le compromis entre des factions. De la naturalité de l'existence du monarque comme Moi vivant en un corps résulte le droit de grâce, autrement dit le droit d'annuler un crime commis et reconnu, de faire que ce qui a eu lieu n'ait pas

eu lieu, et de sauver la vie d'un citoyen. De même que, dans les cas de nécessité et par exemple dans la guerre, l'État peut demander au citoyen de sacrifier sa vie, de même l'État, en la personne du prince, peut sauver la vie d'un condamné à mort.

La corporéité organique de l'État se caractérise par l'assomption de la corporation à un niveau supérieur. En elle-même, la corporation est la famille professionnelle, et à l'intérieur de la société civile, elle est un facteur de désorganisation, car elle permet le passage au politique, c'est-à-dire à l'État. Les corporations ne sont pas supprimées dans l'État, mais elles sont transformées ; car le corps de l'État n'est pas un agrégat de corps sociaux particuliers. Ainsi « l'esprit de corporation [qui enfermé en lui-même donnerait le corporatisme particulariste] qui naît de la légitimité des sphères particulières se transforme en lui-même aussitôt dans l'esprit de l'État » (§ 289 R). La raison du patriotisme des citoyens est qu'« ils reconnaissent l'État comme leur substance parce qu'il maintient leurs sphères particulières, leur justification et leur autorité de même que leur bien-être »⁸. On ne peut cependant pas dire que le citoyen est propriété de l'État. Il est *membre* de l'État, et le prince est la tête du corps politique digne du nom d'État.

Telle est donc la conception hégélienne de la propriété, du corps, et de la propriété du corps à l'intérieur du corps organique de l'État. Mais nous voyons bien, par l'analyse du prince comme du citoyen, que le corps se dédouble. Le prince a un corps naturel, qui est son existence immédiate dans son absence de justification rationnelle ; mais il a un corps spirituel ou corps politique qui est la souveraineté et la majesté du monarque. De même le citoyen a un corps vivant individuel qu'il ne détient pas comme la propriété d'une chose extérieure, et il a un corps spirituel ou idéal, un corps politique par l'appartenance à l'État et la fierté qu'il en retire. Mais on ne saurait confondre ces deux corps, car l'Idée de l'État se donne à elle-même sa réalité effective, mais comme Idée. Autrement dit, la thèse hégélienne de son *Droit naturel ou science de l'État* est et reste entièrement idéaliste. Le corps spirituel du prince et du citoyen est la présence de l'Idée dans les données empiriques ; il ne s'identifie pas à elles. La disjonction entre l'Idée de l'État et la pluralité des États empiriques se marque dans le fait que la plupart de ceux-ci n'ont rien à voir avec l'Idée hégélienne de l'État. Il en est de même des deux corps du roi et du citoyen ; leurs corps empiriques restent irrémédiablement éloignés de leurs corps idéels.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON

8. *Ibid.*, trad. de Vieillard-Baron, Paris, GF, p. 348.