

**HEGEL : « SYSTEME DES BESOINS » ET ETAT.
LES DEFIS POLITIQUES DE LA MODERNITE**

Nicolas Lisan

Cet article a été publié pour la première fois sur le site www.espace-critique.org

Pourquoi s'intéresser à la philosophie politique de Hegel pour aborder les rapports entre démocratie et capitalisme ? Hegel est connu pour sa position conservatrice, pour son parti pris en faveur du Prince, ce qui conduira à voir dans *Les Principes de la philosophie du droit* (1821)¹ la justification du pouvoir prussien. En outre, Hegel n'est pas un « démocrate », la monarchie constitutionnelle représentant pour lui l'effectivité de l'Idée Ethique. Aussi on voit mal, *a priori*, ce qui pourrait nous permettre d'avancer dans la problématisation des rapports entre démocratie et capitalisme.

Cependant, il appartient à la *Philosophie du droit* de penser à sa hauteur la modernité politique en mettant au centre de sa réflexion le « système des besoins », la société civile, qui se présente comme le nouvel acteur du champ politique. Et précisément, le mérite de la philosophie politique hégélienne consiste à réfléchir ce champ par rapport aux nouveaux enjeux et problèmes que pose le système des besoins capitaliste. De plus, c'est dans ce cadre problématique que Hegel justifie son refus de la démocratie. Si Hegel n'est pas démocrate, la démocratie apparaît comme un thème intimement lié à celui du système des besoins, de l'organisation capitaliste de l'économie. Encore faudra-t-il préciser de quelle démocratie il s'agit.

Le problème politique hégélien, que nous voudrions ici prendre au sérieux, consiste à interroger la forme moderne que doit prendre la politique pour relever les défis du système des besoins : quelle politique pour le système des besoins moderne ? Comment accorder l'exigence d'émancipation politique des individus et celui du système des besoins ?

Avec ces questions, le propos hégélien trouve toute son actualité.

I. La société civile et le système des besoins

a) La société civile comme système

La société civile s'organise autour d'un « système des besoins », c'est-à-dire un système du travail, le travail étant le médium de la satisfaction des besoins. Ainsi, le système des besoins désigne l'ensemble des relations d'interdépendance dans lesquelles doivent rentrer les individus afin de satisfaire l'ensemble de leurs besoins : division du travail signifie organisation systémique des

¹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Derathé, Paris, Vrin, 1982.

activités. Les activités font système dans la mesure où elles se trouvent dans des rapports mutuels d'interdépendance. Cette interdépendance signifie que « par les besoins et le travail des autres, la satisfaction est soumise à la condition de la réciprocité » (§192)², donc que « je suis nécessairement amené à procurer aux autres les moyens de leur satisfaction » (add. §192). Ainsi, ce système d'interdépendance – parce qu'il conditionne ma satisfaction au travail et à la satisfaction des autres – a la forme d'une universalité. En même temps, cette universalité demeure abstraite, au sens où son principe est la particularité libre (§189) – c'est elle l'objet du système des besoins. La particularité libre désigne ce but et cette fin égoïstes. L'universalité n'est pas ici celle d'une communauté d'individus mais d'un *système* d'individus, elle ne pose pas de fin, elle est le mouvement d'ensemble qui découle des mouvements locaux.

Dans ce cadre, le système des besoins médiatise le rapport entre les volontés libres particulières dans leur prise de contenu et l'interdépendance de ces volontés. L'universalité s'exprime ainsi comme un besoin social à « double détente » entre :

1/ Le désir de ressembler, d'imiter les autres

2/ Un besoin de se distinguer des autres, de se faire « remarquer par son originalité ».

Cet antagonisme renvoyant à :

1/ Le besoin de légalité avec les autres, d'un accord de fond concernant les réquisits de l'interdépendance et

2/ La manifestation de la volonté libre elle-même, l'affirmation de sa propre liberté par rapport aux autres.

Le système des besoins est organisation de la liberté par l'interdépendance et ce sont ces deux faces qui s'expriment dans le besoin social. La nouveauté du système des besoins moderne se situe ici : le système doit être le médium de la liberté de l'individu. L'économie féodale était également systémique, elle reposait cependant sur des rapports de domination « naturels » qui faisaient du système une simple contrainte pour les dominés, c'est-à-dire la majeure partie des individus. Mais comment le système peut-il satisfaire la liberté dans l'interdépendance ?

b) Equilibre et déséquilibre : la dialectique du système des besoins

La dynamique de ce système repose sur la particularité libre et sur une analyse spéculative de ses besoins.

a) La particularité libre désigne un moment de la volonté, le droit devant s'affirmer comme le « royaume de la liberté ». En ce sens, la philosophie du droit est également une

² On mentionnera directement dans le texte les paragraphes de la *Philosophie du droit*

philosophie de la volonté libre. La particularité libre désigne le moment où la volonté s'arrache à l'universalité pure et se donne un contenu dans un objet extérieur. Ce qui est en jeu, c'est l'objectivation de la volonté, sa recherche d'un contenu objectif qui lui soit approprié, car la volonté doit être volonté *de quelque chose* pour être volonté. Ainsi, le besoin n'est pas analysé comme simple nécessité physiologique, mais comme le fait, pour la volonté, de se donner un contenu, de poser un objet qu'elle pourra s'approprier. C'est sa propre liberté que cherche ainsi à expérimenter la volonté : liberté d'être volonté de quelque chose. Cette prise de contenu trouve une expression fondamentale dans la propriété privée – qui fait couple ici avec le travail -, appropriation, par la volonté, d'un objet extérieur, contenu qu'elle cherche à se donner, auquel elle veut être adéquate. Aussi, il y a une exigence *spéculative* du besoin comme de la propriété privée – thématifiée dans le Droit abstrait. La propriété privée est le « droit absolu » de la volonté libre pour Hegel, c'est-à-dire de la volonté se donnant un contenu, elle est l'expression de la liberté de la volonté.

- b) Mais dans sa prise de contenu, la volonté veut réaliser l'universalité qu'elle a en elle, elle cherche l'affirmation maximale de sa liberté. Ainsi, la volonté va être amenée à multiplier à l'infini ses besoins. Plus la volonté a d'objets possibles et plus elle paraît affirmer sa liberté. Elle est universelle en soi, elle cherche ici à se déterminer comme telle, comme universalité pour soi – elle cherche un contenu universel, qui puisse être l'objectivation de ce qu'elle est en soi. Mais, ne pouvant pas trouver ce contenu dans les objets extérieurs qu'elle se donne et cherche à s'approprier, elle multiplie à l'infini ses besoins, la progression à l'infini ne faisant que simuler l'universalité. C'est la figure du *mauvais infini*³. Ainsi, la volonté est prise dans un mouvement incessant d'accumulation toujours insatisfaisant quand à la réalisation de son universalité : la chose appropriée demeure simple chose limitée, appelant d'elle-même l'appropriation d'une autre chose.

Ce qui est déterminant dans cette analyse spéculative de la volonté et du besoin, c'est qu'elle fixe la dynamique même du système. Cette dynamique est celle d'une multiplication infinie des besoins, d'un constant repousser de la borne des besoins comme tendance au *luxe*. Cette tendance est, encore une fois, une exigence spéculative fondée sur la volonté libre particulière. On comprend donc que le système des besoins n'ait pas de fin en deux sens : 1/ Il n'y a pas de finalité et 2/ Le processus qui l'anime est une progression à l'infini – qui ne connaît pas de limites mais seulement des bornes, qu'elle repousse incessamment.

- c) La tendance au luxe, la multiplication à l'infini des besoins signifie – du point de vue des moyens de ce mauvais infini du besoin - une complexification du travail (médium de la satisfaction des besoins), sa spécialisation et l'utilisation massive de machines. Or, cette division du travail, cette spécification constante et mécanisée, le rend plus abstrait, c'est-à-dire souligne de plus en plus *la dépendance de l'individu par rapport au système du*

³ Voir sur ce point Hegel, *Science de la Logique* §94 dans *Encyclopédie des Sciences philosophiques* (1827-1830)

travail. Ainsi, celui qui ne sait effectuer qu'une tâche parcellaire et répétitive devient dépendant, pour son propre maintien dans le système, de cette tâche spécialisée (§198). De plus, la dynamique systémique de multiplication incessante des besoins signifie tendance à la surproduction, jetant sur le pavé des ouvriers – partie mobile de la société civile -du côté de la plèbe. On peut ainsi comprendre le fameux §243 : d'un côté la dynamique du système des besoins, la tendance au luxe en vient à accumuler dans les mains de quelques uns une part conséquente de la richesse sociale tandis que de l'autre elle en vient à accentuer le lien de dépendance des individus pris dans le travail parcellaire, mécanisé. La dialectique du système des besoins – moderne car concernant la production industrielle -se présente comme ce déséquilibre inhérent à l'idée même de besoin, la dynamique du besoin justifiant ici de la dynamique du système. Cette dialectique prend la forme *d'intérêts antagonistes* entre d'un côté ceux qui tirent bénéfice de la marche du système et, de l'autre, ceux qui n'en tirent qu'un accroissement de leur dépendance à l'égard du système.

Cette dialectique est productrice de misère sociale, incarnée par la plèbe, et que Hegel regarde comme le problème des sociétés modernes. Le renforcement de la dépendance et du dénuement « entraîne l'incapacité de sentir les autres possibilités, et en particulier les avantages spirituels de la société civile et d'en jouir » (§243). Ce qui est en question avec le renforcement de la dépendance, avec le déséquilibre du système des besoins, c'est le « glissement d'une grande masse d'hommes au-dessous d'un certain niveau de subsistance », glissement qui mène à la « production d'une populace », la plèbe (§204). Elle ne désigne pas la « classe » des travailleurs misérables mais la masse des individus exclus et dégoûtés par le travail, la seule classe sociale (*Klass*) en tant que produit négatif de la société civile. Ces individus ne participent plus du système des besoins, ils ne voient plus l'élément libérateur du travail mais tombent dans la criminalité.

C'est à ce niveau là que l'on touche véritablement à l'élément dialectique de la société civile. La pauvreté est problématique dans la mesure où elle amène les individus à s'exclure du système du travail. Elle devient ainsi l'expression extrême des intérêts antagonistes qui sont la source du mouvement de la société civile, posant le cadre du problème éthique à l'intérieur même de la société civile. Le problème éthique trouve ainsi son cadre problématique moderne : Comment organiser une communauté en intégrant cette *Klass*, l'extrême de la particularité libre, s'opposant à la société civile et donc à l'Etat ? Plus généralement, comment intégrer au sein d'une communauté politique ce jeu destructeur des intérêts antagonistes ?

c) Misère du travail et corporations

Il faut donc empêcher la formation de cette plèbe, c'est-à-dire parvenir à maintenir le système des besoins en équilibre dans son perpétuel mouvement en avant, équilibrant les intérêts antagonistes malgré la dynamique du mauvais infini afin de ne pas tomber dans le chaos. La société civile doit trouver son équilibre dynamique, c'est-à-dire un équilibre dans un mouvement continu de progression, dans l'élément constant de l'instabilité. Ainsi, Hegel de souligner le « rôle positif » de la colonisation qui ouvre de nouveaux territoires au système, dans lesquels il pourra déverser une part de son activité. Le système des besoins ne saurait rester national, il porte en lui cette tendance à

dépasser toutes les bornes – frontières comprises - afin de pouvoir nourrir son développement incessant. Cette solution est purement économique, cherchant, par le biais de la croissance, à maintenir le taux de chômage dans des limites « acceptables » qui ne soient pas déstabilisatrices pour le système. Ce mouvement continu est comme un trébuchement permanent qui cherche son équilibre. Le phénomène que l'on nomme mondialisation est en ce sens le produit de ce « mauvais infini ». Les « corporations » représentent cependant l'élément fondamental de l'analyse, dans la mesure où se préfigure en elles la dimension politique.

Hegel cherche donc une instance de médiation entre l'individu particulier et le système propre à être la « seconde famille de l'homme moderne ». Seconde famille car Hegel cherche, au sein même de la société civile, des regroupements d'intérêts. Cette médiation est à penser comme une instance de rééquilibrage d'un système déséquilibré. Il faut médiatiser les rapports entre l'individu particulier et un système qui s'affirme ici comme puissance abstraite de contrainte : ainsi, les « corporations », héritage féodal, regroupements par corps de métiers des individus. Ces corporations et les « états » (regroupement supérieur, par branche d'activité) sont des formes de médiation entre l'individu et le système du travail, l'individu cessant de s'opposer seul au système. C'est l'accroissement de la dépendance de l'individu face au système qui doit être rectifiée.

Elles doivent permettre à l'individu de faire valoir ses droits face à la puissance aveugle du système des besoins. Hegel est peu prolixe ici en explications quant au fonctionnement concret de ces organes de médiation. On peut cependant imaginer que les corporations, parce qu'elles sont des associations d'individus, cherchent d'abord à rééquilibrer du point de vue *quantitatif* les rapports de force au sein du système des besoins. Nous avons vu que la définition même du « système » implique l'impuissance de l'individu isolé, posant ainsi, de manière problématique, la réalisation de la liberté dans l'interdépendance. Le nouveau rapport de force quantitatif qu'introduisent les corporations au sein du système des besoins se traduit *qualitativement* par une plus grande résistance des individus par rapport au système. Cette force des corporations s'organise autour de la culture de la dignité du travail particulier à chaque corporation. La formation des corporations et états cherche donc à rééquilibrer les rapports individu / système, liberté / dépendance.

En effet, les états et les corporations, en tant que représentants du système des besoins, organisent des rapports de force à un niveau « manipulable » : si un individu seul ne peut rien face au système, la division du système en corporations ouvre de nouvelles possibilités, les intérêts antagonistes étant représentés par des agents qui peuvent se rencontrer et faire jouer l'un contre l'autre et l'un avec l'autre, leur propre intérêt. La société civile n'est donc pas une pure multiplicité, elle témoigne ici d'une forme de rationalisation des intérêts particuliers antagonistes qui la structurent, en vue de l'équilibre dynamique⁴. La société civile demeure bien une universalité abstraite et non une communauté : pour pouvoir véritablement rationaliser ces intérêts antagonistes, il faut encore poser un cadre unitaire, normatif, à même d'arbitrer ces intérêts qui demeurent privés – chacun voulant tirer la décision à son avantage. Ce cadre est politique et trouve son incarnation

⁴ *Encyclopédie des sciences philosophiques*, remarque §544.

dans l'Etat. C'est donc bien l'Etat qui va se présenter comme le seul support d'une communauté politique des individus.

II. L'Etat et la normativité du politique

L'analyse du système des besoins n'avait qu'un but : montrer l'incomplétude de la société civile laissée à elle-même, soulignant donc en creux l'importance de l'Etat.

L'Etat apparaît donc, comme troisième moment de la « Vie éthique », procéder du « système des besoins » lui-même. C'est précisément au §261 que Marx commence son commentaire systématique de la *Philosophie du droit*⁵. Le passage de la société civile à l'Etat est l'occasion d'un « retournement mystique » selon Marx. En effet, en tant qu'effectivité de l'Idée éthique arrivant au terme de la réflexion spéculative, l'Etat reprend en lui les moments précédents :

l'Etat, dernier dans l'ordre de la réflexion, est en fait premier dans l'ordre spéculatif. Autrement dit, la société civile et la famille ne sont que des moments de l'Etat, ce n'est pas la société civile qui est le fondement de l'Etat (ce que pourrait laisser suggérer la progression de la réflexion), mais l'Etat qui est le fondement de la société civile. En ce sens, Marx voit dans ce retournement des rapports un retournement mystique, tout logique, qui élude pour lui la base réelle de la communauté politique, à savoir la société civile. Au-delà de cette approche, il faut voir dans ce retournement spéculatif une prise de position politique forte de Hegel : La société civile moderne ne peut être fondement de la politique car elle demeure, malgré les corporations, animées par des intérêts antagonistes qui n'ont pas en eux-mêmes leur raison.

En tant qu'effectivité de l'Idée éthique, L'Etat moderne est la Raison devenue objective au travers d'institutions, de lois. Dès lors, on peut regarder la nécessité de l'Etat au sortir de la société civile comme exigence de Raison face à la rationalité irraisonnée du système des besoins. La société civile ne peut justifier en elle-même d'une raison, sa dynamique est celle d'un mauvais infini. Aussi, elle demeure une universalité abstraite. Ce n'est qu'une puissance anonyme, rationnelle en ce qu'elle se laisse pénétrer par l'esprit, son indialectisable étant encore compris. Mais cette rationalité, qui fait d'elle un objet de science (add.§189), ne signifie pas Raison. La Raison n'est pas la rationalité systémique de la société civile, figure de la nécessité, mais a une fonction normative, cherchant à faire du droit le domaine de la liberté (§4). La portée de la réflexion politique de Hegel doit être mesurée à cette exigence de normativité de l'Etat. L'Etat doit pouvoir apporter la Raison à une vie sociale marquée par la déficience, le déséquilibre, la différence éthique. De cette manière, c'est bien autour de l'Etat comme Raison universelle que la communauté politique trouve son fondement, tout en intégrant la société civile. Il faut donc saisir, au sein de l'organisation constitutionnelle du pouvoir politique, les rapports qui se tissent entre société civile et Etat.

⁵ Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. A.Baraquin, Paris, Editions sociales, 1975.

a) Le Prince comme incarnation de la Raison

Le Prince hégélien est l'élément décisif du système politique de Hegel, tentative de réponse au problème de la norme du politique, mais réponse toute problématique en ce qu'elle trouve un fondement naturel (hérédité). En effet, contrairement à l'analyse de Eric Weil⁶, il faut regarder le Prince comme le fondement réel de la Raison, de l'Etat. Le statut politique majeur du Prince découle de son statut *onto-logique* comme incarnation de l'Idée éthique (§279), c'est-à-dire comme volonté normative en vue de l'intérêt universel. En ce sens, c'est la Raison qui trouve, au sein d'un Etat réel, une objectivité dans la personne du Prince. Dire que l'Etat est la Raison objective oblige ensuite à faire de cette Raison quelque chose de réel, enracinée dans une volonté réelle, celle du Prince. Le Prince peut bien ne pas être seul, s'appuyant sur des conseillers, une administration, les pouvoirs exécutif et législatif, il demeure, en dernière instance, le seul gage de Raison. Si Hegel est amené à dire que dans une constitution bien faite le Prince n'a plus qu'à « mettre les points sur les « i » », cela ne doit pas nous amener à dévaluer le pouvoir politique du Prince, mais à y voir le fait d'une décision ultime (§279). « Ultime » au sens où le Prince ratifie et décide en dernière instance de la pertinence des projets qui lui sont proposés. « Ultime » au sens encore où c'est bien dans la volonté du Prince que la Raison trouve sa réalité effective. Le Prince est donc le maître de la décision politique, du pouvoir exécutif, choisissant ses conseillers et les membres du pouvoir gouvernemental. La société civile est pourtant bien présente au sein de l'Etat, au sein du pouvoir législatif. Mais quelle est sa place ?

b) Le pouvoir législatif

Le pouvoir législatif est la tribune politique de la société civile. Les intérêts antagonistes - qui la structurent et risquent toujours de la déchirer -représentés par les « états » (*Stände*) et « corporations » - vont pouvoir se rencontrer, au sein de l'espace politique. Le pouvoir législatif tend donc à intégrer les intérêts antagonistes de la société civile à l'Etat. Hegel insiste sur la nécessaire représentation de la société civile car l'Etat ne saurait être une universalité abstraite, coupée du matériau sur lequel il agit. Et, nous l'avons vu, la société civile est le problème de la modernité politique. Cependant, cette représentation politique des intérêts antagonistes fonctionne comme une instance de rationalisation de ces intérêts. Si le regroupement des individus, les groupements d'intérêts, opèrent une première rationalisation d'une pure multiplicité d'intérêts, encore faut-il l'Etat pour plier ces intérêts à une norme. Le pouvoir législatif peut bien proposer, être un espace de débats publics, il demeure que la décision relève du pouvoir gouvernemental et du Prince, comme instance « suprême » (§300). Il faut pouvoir trancher, soumettre les intérêts privés des états et corporations à l'intérêt universel porté par l'Etat. C'est une telle pluralité marquée par les antagonismes que le pouvoir législatif tend à représenter, c'est-à-dire à contrôler, à ordonner. Mais en tant que tel, le pouvoir législatif ne peut prétendre à rien de plus. Le refus de la démocratie, de l'élection populaire des représentants, s'enracine dans cette volonté de préserver l'Etat du principe de chaos qui paraît animer, de l'intérieur, le mouvement de la société civile. Il semble d'ailleurs que

⁶ E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 2002.

l'on puisse lire, entre les lignes, cette même crainte dans l'absence de la plèbe de toute représentation politique. En effet, la société civile est représentée par les « états » (*Stände*) et les corporations. Cette division de la société civile en activités et branches d'activités retire toute possibilité de représentation politique à la plèbe. La plèbe est la classe de la criminalité, l'extrême de la société civile et du système des besoins. Pour Hegel, représenter la société civile, c'est en représenter son système du travail. Il est remarquable que ce soit la seule classe sociale (*Klass*) reconnue comme telle par Hegel qui ne participe pas à la représentation de la société civile. L'Etat apparaît ainsi, pour Hegel, d'autant plus nécessaire que la société civile échoue à se constituer en communauté politique. Mais quelle communauté politique introduit Hegel ? Dans quelle mesure l'Etat peut-il en être le fondement ?

L'éthique politique est le rassemblement des individus autour de la Raison, de l'Etat – au-delà des antagonismes qui oeuvrent dans la société civile. L'Etat est la réalité de l'intérêt universel qui, tout en intégrant en lui les attentes de la société civile, demeure autonome à son égard. Le citoyen désigne alors celui qui a intériorisé les institutions et les lois comme réalité éthique, comme oeuvres de la Raison. La citoyenneté renvoie en ce sens d'abord un rapport de l'individu envers l'Etat qui est par-là un rapport de l'individu aux autres individus, en tant que citoyens. L'Etat rend possible la communauté politique dans la mesure où il permet d'établir des rapports politiques au-dessus des rapports sociaux marqués par les antagonismes. Ce rapport éthico-politique se traduit prend la forme d'un *habitus*, d'un genre de vie où s'accordent l'intérêt de l'individu et l'intérêt universel, où droits et devoirs ne font plus qu'un. Cet « habitus éthique » est supporté par une coutume, expression de l'Esprit d'un peuple. Hegel place dans l'Esprit d'un peuple – c'est-à-dire dans l'historicité de la communauté politique, le ferment de tout lien éthique. Une communauté politique est une réalité historique qui rend compte d'identités linguistiques et culturelles particulières. En ce sens, la communauté politique est plus que la somme des individus donnés, elle a une dimension historique qui amène le passé à pousser le présent.

III. Conclusion : démocratie et capitalisme

Le politique doit se maintenir au-dessus du *vulgus*, des rapports de forces qui traversent la société, afin de ne pas être pris dans son mouvement chaotique, dans son *apeiron* : « une puissance sauvage, sans forme, aveugle, comme celle de la mer agitée ... » (Ibid.). Les Etats et corporations sont bien des instances de « rationalisation » de cette masse chaotique, elles soulignent d'autant plus la nécessité d'un Etat : la représentation des rapports de forces ne nous donne pas la règle de leur règlement, elle en offre uniquement la possibilité. Aussi, l'instance suprême de la décision politique – le Prince – peut se poser comme source de rationalité. Le Prince est la raison objective qui va régler les conflits d'intérêts au sein de la société civile. C'est la raison fondamentale qui motive chez Hegel le refus de la démocratie. Pourtant, Hegel le dit : il faut nécessairement reconnaître le principe de la volonté libre qui demande son émancipation politique. La monarchie constitutionnelle apparaît ainsi comme la recherche d'un compromis entre le fondement de la rationalité politique (le

Prince) et la reconnaissance politique des citoyens (par le biais de leur représentation dans des états et corporations composant le pouvoir législatif).

Hegel développe un autre argument contre l'exigence moderne de la démocratie : cette démocratie ne pourrait être qu'une démocratie représentative. Pour Hegel, la démocratie grecque, si elle peut porter les aspirations des révolutionnaires, est à jamais perdue car c'est précisément l'émergence de l'individu particulier, élément du système des besoins capitaliste, qui en a sonné le glas⁷. Or, l'exercice du vote ne fait que prolonger – au sein de la sphère politique – la liberté comme libre-arbitre, liberté de choix orientée par l'intérêt particulier de l'agent économique. La démocratie représentative se trouve ainsi fondée sur le même principe que le système des besoins moderne : intérêt particulier et libre-arbitre. Hegel remarque ici qu'avec le libre arbitre, on a le choix entre des possibilités que nous n'avons, par contre, pas choisies. Cette démocratie représentative prolonge le libre-arbitre, elle n'en fait pas la sursomption. Si l'exercice du vote paraît bien différer du simple choix devant un étalage de produits, on pourrait également chercher à souligner les continuités entre ces exercices du libre-arbitre. Il demeure que pour Hegel, le système représentatif signifie la « contamination » du politique par l'économique – ce qu'il refuse.

Mais Hegel s'est trompé, ou plutôt, l'exigence d'émancipation politique des individus n'a pas pu se contenter de la monarchie constitutionnelle qu'il nous propose. Cette émancipation politique s'est affirmée comme exigence démocratique et est venue se réaliser dans la forme – aujourd'hui largement répandue – de la démocratie représentative. Pourquoi une telle ascension de la démocratie représentative ?

1/ Dans « démocratie-représentative », il y a « démocratie », et donc l'idée que ce modèle d'organisation politique est plus à même de satisfaire cette exigence d'émancipation politique qui naît au sein même de la société civile.

2/ La démocratie représentative est un système politique qui permet la reconnaissance des conflits d'intérêts, c'est-à-dire des rapports de force qui structurent la société civile. Loin donc de chercher à les anihiler, elle les reconnaît complètement. Le principe de leur représentation leur donne un cadre institutionnel où ils vont chercher à s'accorder (pour autant que l'on présuppose que ses instances de représentations – les partis politiques – représentent bien la réalité de ces rapports de force, ce qui est loin d'être une évidence...).

⁷ En effet, Hegel – dont il ne faut pas oublier son attachement à l'aristotélisme – considère la démocratie grecque comme une « substantialité éthique immédiate ». Il faut comprendre ici que la cité est une communauté politique qui se pose comme fin immédiate de l'intérêt des individus. La communauté politique n'est pas regardée comme le fait des intérêts particuliers, mais c'est, au contraire, dans la fin politique que l'individu réalise son intérêt. Aussi, le problème d'Aristote n'est pas celui de l'engendrement de la société sur la base des intérêts particuliers (cadre qui sera celui du contractualisme moderne), les individus étant immédiatement compris comme membres de la cité dont les intérêts lui sont a priori indexés. La particularité libre est une figure moderne, qui pointe déjà dans l'antiquité, comme le révèle la lecture hégélienne du « communisme » de Platon. Pour Hegel, ce dernier a senti que la substantialité éthique grecque – la cité – était menacée par l'émergence de l'individu particulier aux fins égoïstes, que la reconnaissance de ce principe en sonnait le glas. Son « communisme » serait ainsi une tentative pour « étouffer dans l'oeuf » cet élément dissolvant de la communauté politique grecque. Nous avons pu voir dans quelle mesure la particularité libre contribuait à dessiner le problème politique moderne.

3/ En même temps, ce caractère représentatif permet de libérer la quasi-totalité du temps disponible pour les activités sociales : production et consommation. Ainsi, l'exercice populaire du pouvoir politique est seulement ponctuel, il occupe peu de temps dans la vie de l'individu, dont la majeure partie *doit* être consacrée au travail et à la consommation. Le vote – le dimanche – confie le pouvoir, pour des années, aux représentants, qui demeurent alors les seuls maîtres dans la maison. Autrement dit, la démocratie représentative s'adapte parfaitement aux exigences du système des besoins capitalistes. L'activité politique de l'individu doit venir s'insérer, s'adapter, aux réquisits économiques.

4/ L'exercice du pouvoir politique par le vote apparaît comme l'ouverture d'un « marché politique » : le libre-arbitre de chacun est convoqué pour choisir entre des possibilités qui elles-mêmes ne sont pas l'objet d'un choix. C'est toute la limite du libre-arbitre. Les partis politiques fournissent des produits, sur un marché concurrentiel et soumettent ses produits au consommateur politique qu'est l'individu. Ainsi, le système des besoins trouve, dans le politique, un nouveau terrain d'expansion.

Dans un tel cadre, nous nous accorderons avec Hegel pour dire que l'exigence d'émancipation politique des individus ne peut trouver satisfaction. Nous ne défendons pas pour autant l'idée d'une monarchie constitutionnelle, le problème étant dès lors de penser une émancipation démocratique véritable. Mais, en ce point, une telle volonté d'émancipation – par laquelle les citoyens cherchent à s'affirmer comme un centre de décisions véritable – n'en vient-elle pas à interroger de manière critique le système des besoins capitaliste ? En reprenant les points précédents, on peut se demander si :

- L'idée d'un règlement – « à l'amiable », via la représentation – des rapports de force du système des besoins, est-elle encore crédible ? Notre temps – qui se veut être celui de l'effort pour la croissance – pourra-t-il tenir encore muselée la voix des exclus, des « victimes » ? En bref, peut-on encore tenir les rapports capitalistes à l'écart de la critique ?

- Comment pouvoir accorder l'exigence d'un maximum de temps consacré à la production et à la consommation et celle d'une meilleure formation et information des individus, en vue d'une participation accrue à la question politique ? Comment penser une telle participation des citoyens sans lui donner les moyens temporels de son accomplissement ? Comment le citoyen peut-il devenir un acteur politique – plutôt qu'un consommateur politique – sans remettre profondément en cause les mécanismes de la représentation (institutions, partis politiques), aujourd'hui largement marginalisés ?

En bref, l'émancipation démocratique n'est pas un simple problème politique dans la mesure où ce problème politique se pose d'emblée comme un problème économique. En ce point, l'émancipation démocratique acquiert une portée révolutionnaire en ce qu'elle interroge, de manière critique, les rapports du capitalisme et de la démocratie.