

Louis CARRÉ et Guillaume LEJEUNE

Hegel et la politique : nouvelles lectures

1. Hegel à nouveau

Depuis leur parution, il y a près de deux siècles, les *Principes de la philosophie de droit* (1820), ouvrage dans lequel Hegel a pu exposer, à l'intention de ses étudiants berlinois, l'ensemble de sa doctrine juridique, morale, sociale et politique, n'ont pas manqué de susciter débats et réflexions. A côté de la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) qui clôt la période de jeunesse, la *Philosophie du droit* de Hegel est sans doute la partie la plus commentée mais également la plus critiquée de son œuvre philosophique. De Rudolf Haym à Karl Popper en passant par le jeune Marx, nombreux sont ceux qui y ont vu, tour à tour, une philosophie de la restauration prussienne (Haym), une attaque contre la « société ouverte » (Popper), ou encore une théorie entretenant une forme d'« illusion politique » à l'égard des contradictions sociales et économiques qu'abritent les sociétés modernes (Marx)¹.

A ces critiques ont répondu une série d'études qui ont voulu nuancer le tableau². Tout d'abord, l'identification dynamique entre l'effectif et le rationnel, que Hegel pose dans la Préface à la *Philosophie du droit*, n'équivaut pas à une légitimation sans reste du *statu quo* politique de son époque, ni a fortiori à une apologie de l'État prussien. La thèse d'un devenir rationnel de l'effectif renvoie à une approche propre à l'hégélianisme, qui est de cerner à même le présent les traces de rationalité au travail. « Conceptualiser ce qui est » revient dans ce cas non pas à sanctionner naïvement tout ce qui existe, mais bien à déceler à même l'effectivité du présent la rationalité dont il est le résultat. Cette approche n'exclut donc pas une critique de ce qui existe, puisqu'elle amène à départager entre ce qui relève d'un « progrès dans la conscience de la liberté » et ce qui tend à obstruer l'effectuation du rationnel. Ensuite, Hegel n'est pas un ennemi acharné de la « société ouverte » libérale. Le concept de liberté est bien au centre de la *Philosophie du droit*, dont l'objet, « le système du droit », est le « règne de la liberté effectuée³ ». Si Hegel n'est pas un penseur « libéral » au sens traditionnel du terme⁴, il ne se laisse toutefois ranger que de force parmi les « maîtres penseurs » des totalitarismes, qu'ils soient de

¹ HAYM 2008, POPPER 1979, MARX 1994.

² Citons à cet égard les études classiques de WEIL 1950 en milieu francophone, de RITTER 1970 en milieu germanophone et d'AVINERI 1972 en milieu anglo-saxon.

³ HEGEL 2003, p. 120, § 4.

⁴ LOSURDO 1992.

gauche ou de droite. Enfin, le philosophe souabe est vraisemblablement l'un des premiers à avoir soulevé, sur le plan conceptuel, « l'importante question de savoir comment on peut remédier à la misère⁵ ». Et il n'est pas sûr que Hegel lui-même ait aperçu dans le passage de la société civile à l'État politique un quelconque remède aux crises sociales et économiques de son époque et de la modernité en général.

Ces différents éléments de réponse aux critiques lancées naguère à l'encontre de la *Philosophie du droit* font aujourd'hui l'objet d'un large consensus parmi les études hégéliennes, voire même en dehors, ce qui a eu pour effet de permettre un retour plus serein au texte hégélien. Depuis maintenant une dizaine d'années, plusieurs lectures de la *Philosophie du droit* émanant des milieux germanophone, francophone et anglophone, ont été proposées, qui se donnent pour objectif de souligner « l'actualité » de Hegel s'agissant de réfléchir au droit, au concept de liberté, à la famille, à la société, au politique et à l'État. Les contributions reprises dans ce numéro s'inscrivent résolument dans la lignée de ces tentatives diverses d'« actualisation » de l'hégélianisme. Mais avant d'aborder ces lectures contemporaines et de présenter les contributions, il n'est peut-être pas inutile de revenir sur le projet d'ensemble de la *Philosophie du droit* et de justifier le titre que nous avons choisi pour ce numéro.

2. La *Philosophie du droit* : une philosophie pratique débouchant sur une théorie du politique

Les *Principes de la philosophie du droit* peuvent être vus comme l'une des dernières entreprises de fonder ce que la tradition antérieure à Hegel, d'Aristote à Kant, avait appelé la *philosophia practica universalis*⁶. Le titre de l'ouvrage est en cela quelque peu trompeur. Il ne s'agit pas en effet d'une théorie philosophique du droit *stricto sensu*. Un coup d'œil sur la tabulation de l'ouvrage et sur les trois parties qui le composent le confirme déjà. Hegel part en fait d'une définition très générale du droit comme « être-là de la liberté ». Sous cette appellation générique sont reprises les trois « sphères » de la liberté, à savoir le droit abstrait, la moralité et l'éthicité : « Quand nous parlons ici du droit, nous n'entendons pas seulement le droit civil, comme on le fait d'ordinaire, mais la moralité, la vie éthique et l'histoire universelle, qui, elles aussi, rentrent dans la sphère [du droit en général] ». »

⁵ HEGEL 1982, p. 251, § 244 Z.

⁶ SCHNÄDELBACH 2000, p. 10.

⁷ HEGEL 1982, p. 92, § 33 Z.

Loin de se réduire au « droit juridique borné », la *Philosophie du droit* table sur un « concept élargi de droit⁸ » qui permet à Hegel de lui intégrer non seulement une théorie du droit formel, mais également une théorie de l'action morale et une théorie des institutions éthiques. Le droit abstrait, la moralité et l'éthicité forment ainsi les trois « sphères » de la philosophie pratique hégélienne. Alors que la première poursuit la lignée du jusnaturalisme moderne et que la seconde fait écho à la philosophie morale kantienne, la dernière n'est quant à elle pas sans rappeler le propos d'Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* et dans *Le Politique*.

L'originalité de Hegel par rapport à ses prédécesseurs, tant anciens que modernes, réside dans le poids spécifique qu'il accorde à la dimension éthique. L'éthicité constitue d'après lui « l'unité et la vérité » du droit et de la moralité : « L'élément qui constitue le droit et l'élément moral ne peuvent exister pour soi : il faut qu'ils aient pour support et pour fondement l'élément éthique⁹. » En abordant la « sphère » éthique, qui est à son tour constituée de trois dimensions : la famille, la société civile et l'État, il apparaît que ce dernier en est la catégorie suprême. L'État est conçu par Hegel comme « l'institution des institutions¹⁰ », dont dépendent la famille et la société civile : « Ce développement [qui va] de l'éthicité immédiate [la famille], en passant par la scission de la société civile, jusqu'à l'État qui se montre comme leur fondement véritable [...] est la *démonstration scientifique* du concept d'État¹¹. » De la même manière qu'Aristote concevait la politique comme la science pratique suprême¹², de même la *Philosophie du droit* de Hegel débouche sur une théorie du politique, sur une science philosophique de l'État. Toute la *Philosophie du droit* se laisserait dès lors résumer comme une démonstration philosophique de « la connaissance de ce que l'idée de la liberté n'est en vérité que comme *État*¹³ ».

Dans sa philosophie pratique, Hegel opère ainsi une double subordination : subordination du droit formel et de la moralité à l'éthicité et, au sein de celle-ci, prépondérance de l'institution de l'État

⁸ KERVÉGAN 2007, p. 47.

⁹ HEGEL 1982, p. 190, § 141 Z.

¹⁰ L'expression est de Carl Schmitt (citée par Jean-François Kervégan dans l'introduction à sa traduction des *Principes de la philosophie du droit* : HEGEL 2003, p. 65).

¹¹ HEGEL 2003, p. 332, § 256 A.

¹² ARISTOTE 1950, p. 5 : « Comme la politique utilise les autres sciences pratiques [la science militaire, l'économique, la rhétorique], qu'elle légifère sur ce qu'il faut faire et éviter, la fin qu'elle poursuit peut embrasser la fin des autres sciences, au point d'être le bien suprême de l'homme. »

¹³ HEGEL 2003, p. 165, § 57 A.

sur celles de la famille et de la société civile. Cette double subordination opérée par Hegel dans sa *Philosophie du droit* est à la source de nombreuses critiques adressées à sa philosophie pratique. D'après ces critiques, Hegel aurait unilatéralement réduit le droit et la morale à l'éthique et englobé l'ensemble des institutions sous une seule et même institution, jugée omnipotente : l'État. On a ainsi pu lui reprocher de sacrifier le droit et la morale à l'éthique et de « diviniser » l'État comme le seul et unique garant institutionnel de la liberté.

Ces critiques ont tendance à négliger un point essentiel de la démarche hégélienne : que l'éthicité et l'État représentent les « sphères » suprêmes dans lesquelles la liberté trouve effectivement à se réaliser, ne signifie nullement que les « étapes » antérieures du développement du concept de liberté (le droit abstrait, la moralité, la famille, la société civile) constituent des pis-allers sans importance. Pour reprendre un concept fameux de l'hégélianisme, l'*Aufhebung* est l'enchaînement logique qui préside à la transition entre les différentes « sphères » du droit en général. Cet enchaînement rend compte de la manière dont le droit, la morale, la famille et la société civile constituent des « moments » nécessaires, bien qu'en eux-mêmes limités, de la trajectoire d'effectuation du concept de liberté.

Dans l'architecture logique complexe mis en place par Hegel dans sa *Philosophie du droit*, le droit et la morale, de même que la famille et la société civile, se trouvent à la fois (selon la polysémie propre aux termes allemands d'*aufheben* et d'*erheben*) supprimés et conservés, élevés à leur propre vérité dans la sphère éthique de l'État. Chacun de ces « moments » bénéficie en cela d'une légitimité propre, fondée en raison, au regard de l'ensemble que forme la philosophie pratique hégélienne. Autrement dit, le droit et la morale ne disparaissent pas de la sphère éthique, mais sont préservés en celle-ci dans l'exacte mesure où l'éthicité fournit les conditions institutionnelles nécessaires à la réalisation effective de leurs principes. De même, les sphères institutionnelles de la famille et de la société civile, si elles se trouvent toutes les deux relativement subordonnées à la sphère politique de l'État, n'en sont pas moins ce qui insuffle une vitalité propre à l'État moderne qui se caractérise selon Hegel par une « vigueur et profondeur prodigieuses¹⁴».

Ainsi, ce qui distingue en propre la politique de l'État moderne par rapport, par exemple, à son antécédent historique de la *polis* grecque, c'est bien sa capacité à intégrer rationnellement des principes (l'intimité sentimentale dans la famille ou la réalisation des intérêts privés dans la société civile) qui lui apparaissent au premier abord comme autres. Cette intégration politique n'implique

¹⁴ HEGEL 2003, p. 344, § 260.

pas une omnipotence absolue de l'État sur les autres sphères institutionnelles de l'éthicité, mais laisse plutôt entrevoir une totalité dont la vitalité repose justement sur les différences qu'elle abrite.

Par ailleurs, il n'a peut-être pas été suffisamment souligné que Hegel assigne lui-même des limites au politique et à l'État. La *Philosophie du droit* s'achève en effet sur une philosophie de l'histoire, au sein de laquelle « l'esprit du monde » possède, par rapport aux États particuliers et aux esprits des peuples, un « droit absolu¹⁵ ». La « réconciliation objective¹⁶ », à laquelle Hegel fait allusion dans le paragraphe final de la *Philosophie du droit*, nous renvoie à la situation historique post-révolutionnaire d'une conscience de soi à même de retrouver dans la figure institutionnelle de l'État moderne son savoir et sa liberté. Si l'on sort maintenant du cadre strict de la *Philosophie du droit* pour l'appréhender du point de vue du système philosophique hégélien dans son ensemble, il ressort que la réconciliation en question n'advient à proprement parler qu'au travers de la représentation religieuse et de la conceptualisation philosophique, dont traite la dernière partie du système consacrée à « l'esprit absolu ».

Sur ce point, Hegel, tout en ayant accordé plus qu'aucun autre philosophe (excepté peut-être Aristote et Hobbes) une place centrale au politique et à l'État au sein de son système philosophique, est aussi celui qui en a relativisé le moment au regard de l'histoire, du religieux et du discours philosophique. Bref, Hegel est celui qui a voulu mettre l'accent sur la complexité du politique, ce dernier étant traversé de multiples dimensions (juridique, moral, familial, social, historique, religieux, philosophique) qu'il intègre sans toutefois les résorber complètement. Aborder le thème « Hegel et la politique », c'est donc faire honneur à un geste philosophique fort qui entendait offrir une place de choix au politique et à ses multiples dimensions sans jamais chercher toutefois à les absolutiser.

3. Trois lectures contemporaines : Honneth, Kervégan, Pippin

Les tentatives contemporaines de mettre au jour « l'actualité » de la *Philosophie du droit* ne prétendent pas reprendre l'ensemble du projet de *philosophia practica universalis* développée par Hegel. Elles abandonnent pour la plupart la prétention systématique qui était celle de Hegel pour en proposer des lectures sélectives et souligner l'un ou l'autre aspect de sa philosophie pratique. Nous nous intéresserons ici en particulier à trois de ces lectures que l'on ne manquera pas de retrouver en filigrane des contributions à ce numéro. Il s'agit de l'actualisation systématique de l'idée hégélienne

¹⁵ HEGEL 2003, p. 139, § 30 A.

¹⁶ HEGEL 2003, p. 443, § 360.

de reconnaissance proposée par Axel Honneth, des travaux de Jean-François Kervégan sur l'institutionnalisme hégélien, et enfin de la théorie de l'action et de l'autonomie développée par Robert Pippin dans la lignée de la philosophie pratique de Hegel.

En 1992, paraissait *La Lutte pour la reconnaissance*, ouvrage dans lequel Axel Honneth entamait son dialogue avec Hegel en vue de constituer une théorie critique de la reconnaissance. Honneth développe une intuition qu'il repère chez le jeune Hegel de la période de Iéna (1802-1807) : l'identité individuelle se construit au travers d'une série de relations intersubjectives de reconnaissance confirmant le sujet humain dans ses capacités d'éprouver des besoins, de prononcer un jugement rationnel et d'agir dans le monde. Dans *La Lutte pour la reconnaissance*, Honneth partait, comme d'ailleurs bon nombre d'autres commentateurs germanophones¹⁷, de l'hypothèse interprétative d'une césure, intervenue avec la *Phénoménologie de l'esprit* (1806), entre le jeune Hegel et le Hegel de la maturité. Là où le Hegel de Iéna avançait un modèle intersubjectif, le Hegel plus tardif aurait quant à lui définitivement basculé dans le monologisme du système. Honneth semble entre-temps avoir abandonné cette hypothèse de lecture, comme en témoigne son intérêt pour la *Philosophie du droit* berlinoise dans son livre *Les Pathologies de la liberté*¹⁸.

La « réactualisation » de Hegel qu'opère Honneth dans ce dernier ouvrage porte sur deux aspects. Le premier touche à la conception hégélienne de la liberté que Honneth nous présente comme une alternative aux conceptions « individualistes » (ou « atomistes ») de la liberté. Hegel aurait ainsi développé le modèle d'une « liberté communicationnelle » ou « sociale ». D'après ce modèle, la liberté consiste à percevoir en autrui une condition de la réalisation effective de sa propre liberté, à l'instar par exemple du lien amoureux où les amants limitent d'autant plus volontiers leurs libertés individuelles que cette limitation apparaît comme la condition nécessaire à leur liberté véritable. Le modèle de « liberté communicationnelle » reprend ainsi *mutatis mutandis* l'idée hégélienne de reconnaissance que Honneth avait identifiée dans les écrits de Iéna : « l'autonomie de l'individu ne peut se développer que dans la mesure où il entretient des relations de reconnaissance avec d'autres sujets, relation qui, suivant leur forme, rendent possible une reconnaissance mutuelle de certains aspects de la personnalité.¹⁹»

Le second aspect renvoie à la manière dont Hegel, dans la *Philosophie du droit*, aurait lié sa

¹⁷ SIEP 1979, WILDT 1982.

¹⁸ HONNETH 2008.

¹⁹ HONNETH 2009, p. 49.

théorie de la justice basée sur l'idée de « liberté communicationnelle » à un diagnostic critique de son époque. En mettant en balance l'idée de « liberté communicationnelle » avec deux autres types de liberté, la « liberté négative » et la « liberté optionnelle » contenues dans les sphères du « droit abstrait » et de la « moralité », Hegel aurait fourni une critique des conceptions « individualistes » sous-tendues par ces deux dernières formes modernes de liberté. La « liberté négative » et la « liberté optionnelle » sont bien des « étapes » nécessaires au sein de l'exposition de la *Philosophie du droit* : elles donnent notamment un droit à tout un chacun de se retirer de la vie éthique lorsque celle-ci ne s'avère être plus à même d'assurer correctement les conditions de réalisation de la liberté communicationnelle. Mais, d'après Honneth, Hegel aurait également voulu pointer les dangers inhérents à une absolutisation des conceptions individualistes de la liberté. Ces dangers se traduisent par des formes « pathologiques » de liberté, où les sujets souffrent du fait d'être isolés, indéterminés, sans contenu éthique à leurs actions. L'intérêt de Hegel aujourd'hui résiderait dans la manière dont il a pu accoupler sa théorie communicationnelle de la justice à un diagnostic critique de la modernité et de ses conceptions partielles de la liberté. Hegel fournirait en ce sens un appareillage conceptuel approprié pour relancer le projet d'une théorie critique de la société héritée de l'École de Francfort²⁰.

Dans sa tentative de « réactualisation » de la *Philosophie du droit*, Honneth a néanmoins voulu souligner une limite au paradigme hégélien, qui consiste dans sa tendance à « surinstitutionnaliser » les conditions éthiques de la liberté individuelle²¹. Hegel aurait accordé un poids trop important aux institutions du monde éthique (la famille, la société civile et l'État) aux dépens des pratiques intersubjectives de reconnaissance, pour déterminer les conditions devant permettre à tous de réaliser leur liberté. Ce reproche adressé par Honneth à l'encontre de la philosophie hégélienne du droit n'est pas sans rappeler une série de commentaires allemands critiquant chez Hegel la présence d'un « institutionnalisme fort²² ». D'après ces critiques, Hegel aurait conçu les institutions éthiques, et en particulier « l'institution des institutions » qu'est l'État, sous la forme d'une « subjectivité supra-individuelle²³ » supplantant l'ensemble des volontés individuelles. Dans ses travaux, Jean-François Kervégan a opposé à cette thèse interprétative l'idée d'un « institutionnalisme faible » : loin de

²⁰ Voir à ce propos le dernier ouvrage paru en allemand de Honneth (HONNETH 2011), où il poursuit son actualisation de l'idée hégélienne de « liberté sociale » dans le sens à la fois d'une théorie de la justice et d'une analyse de la société moderne.

²¹ HONNETH 2008, p. 106.

²² HENRICH 1983.

²³ HABERMAS 1988, p. 49.

subordonner unilatéralement les sujets individuels à une série d'institutions éthiques (dont celle, suprême, de l'État), l'institutionnalisme hégélien participerait au contraire d'une mise en rapport réciproque entre la subjectivité des agents éthiques et l'ordre objectif des institutions. Si les institutions fournissent les conditions générales du sens de l'agir éthique, les sujets n'en sont pas moins ce qui, en retour, insuffle aux institutions animation, vie et effectivité²⁴. Pour Kervégan, la philosophie hégélienne du droit « met en œuvre un institutionnalisme faible, puisque les dispositions subjectives sont certes suscitées par le fonctionnement des institutions, mais nourrissent elles-mêmes rétroactivement celles-ci et en permettent le fonctionnement, ce qui veut dire aussi : contribuent à leur transformation²⁵ ». Cette relecture de l'institutionnalisme hégélien permet d'en montrer l'actualité vis-à-vis de débats éminemment contemporains touchant au statut ontologique et normatif des institutions²⁶. Les institutions apparaissent en effet chez Hegel non pas comme des monolithes institués une bonne fois pour toutes, s'imposant par la contrainte aux individus, mais au contraire comme des « institutions du sens » dynamisées par les subjectivités individuelles qui les traversent.

Autant les lectures de Honneth et de Kervégan poursuivent à leur manière une longue tradition, germanophone et francophone, de réception du corpus hégélien, autant les récentes lectures anglo-saxonnes de Hegel ont en soi quelque chose d'inédit. On sait que la philosophie hégélienne a longtemps souffert d'une mauvaise réputation outre-Manche et outre-Atlantique. Par l'intermédiaire de Moore et Russell, la « philosophie analytique » s'est au départ largement conçue en opposition à l'idéalisme britannique d'inspiration hégélienne (T. H. Green, B. Bosanquet, F.H. Bradley, M.E. Mc Taggart). Les travaux de Robert Pippin, conjointement à ceux de Robert Brandom et de John Mc Dowell²⁷, ont contribué à réviser la mauvaise image de l'hégélianisme en montrant toute la pertinence que peut revêtir son appareillage conceptuel pour des débats internes à la tradition analytique²⁸. Pippin s'attarde surtout sur la théorie hégélienne de l'action et de l'autonomie subjective. Son but est de revisiter le fameux débat entre Kant et Hegel à propos du passage de la moralité à l'éthicité²⁹. Contrairement à une lecture courante, Pippin insiste sur la filiation plus que sur

²⁴ Cf. HEGEL 2003, p. 257, § 152.

²⁵ KERVÉGAN 2004 p. 41.

²⁶ Kervégan s'appuie sur les travaux de Vincent Descombes (DESCOMBES 1996) qui lui-même s'inspire partiellement du concept hégélien d'« esprit objectif ».

²⁷ PIPPIN 2008, BRANDOM 2000, MC DOWELL 2007.

²⁸ À propos du renouveau de thèmes hégéliens dans la philosophie analytique, voir REDDING 2007.

²⁹ PIPPIN 2001.

l'opposition entre Kant et Hegel concernant la question de l'autonomie rationnelle. Il s'agit bien pour l'un comme pour l'autre de penser une forme de liberté reposant sur le principe d'une libre identification des agents aux bonnes raisons, universellement partagées, d'agir. L'apport essentiel de Hegel par rapport à Kant est d'avoir intégré à la notion d'autonomie les contextes éthiques dans lesquels s'inscrit toujours déjà l'action humaine, de sorte que les raisons qui poussent un agent à agir ne sont pas celles qu'il se donne à lui-même, dans son for intérieur, en appliquant la formule universelle de l'impératif catégorique, mais celles qu'il puise à même les formes quotidiennes de vie éthique qu'ils partagent avec d'autres. Agir de manière autonome, c'est dès lors agir en s'identifiant librement aux normes pratiques que véhiculent les différents contextes de vie éthique.

4. Résumé des contributions

Ces lectures contemporaines ont ouvert des pistes nouvelles qu'empruntent chacune à leur manière les cinq contributions de ce numéro. Le numéro s'ouvre avec l'article de Quentin Person qui propose une lecture minutieuse du thème de la reconnaissance et du dessaisissement de soi dans les écrits de la période de Iéna (1802-1807). L'auteur détaille la manière dont, dans le courant de cette période charnière de sa pensée, Hegel est passé d'une conception de la reconnaissance comme sacrifice unilatéral de l'individualité au nom de la « belle totalité » que forme le « peuple » à une conception de la reconnaissance où les individus participent activement, à part entière, au « faire-œuvre » de la communauté politique. Person est ainsi en mesure de répondre à une mécompréhension commise par Honneth dans son interprétation de ces mêmes textes. Loin d'aboutir à une conception « substantialiste » de l'État et du politique, la trajectoire de pensée de Hegel à Iéna marque au contraire la prise en compte progressive de la subjectivité des individus.

Partant notamment des travaux de Pippin, l'article en anglais de John Van Houdt revisite en profondeur la fameuse critique adressée par Hegel à l'encontre de la conception kantienne de la moralité. L'intérêt toujours actuel de cette critique réside selon Van Houdt dans la manière dont elle nous invite à intégrer la dimension proprement politique des formes de vie éthique, là où le « point de vue moral » en reste à une dimension strictement intérieure et subjective.

Andy Wong Tai Tak nous livre quant à lui une étude du politique à travers ses rapports à la famille et à l'amour. En confrontant la conception hégélienne de la famille avec sa critique marxiste, l'auteur entend défaire Hegel de son étiquette tenace de penseur « conservateur ». Contrairement à

Marx et à Engels, dont le mot d'ordre était l'abolition pure et simple de l'institution bourgeoise de la famille, Hegel permet de rendre compte de la façon dont la famille, en tant qu'elle est basée sur l'amour, assure auprès de ses membres un espace institutionnalisé de libre reconnaissance réciproque, tout en pointant les limites propres à cette institution au regard de la société civile et surtout de l'État politique.

Louis Carré propose ensuite une lecture non-métaphysique de la question de la constitution politique chez Hegel. Bien que la théorie hégélienne de l'État et de sa constitution semble tout entière reposer sur une série de prémisses métaphysiques fortes, une autre lecture du texte de la *Philosophie du droit* est également possible, qui s'appuie pour sa part sur la constitution comme « commentaire » (*Auslegung*) que l'esprit d'un peuple particulier livre librement à propos de lui-même. Cette conception de la constitution, qui tranche d'avec le modèle de monarchie constitutionnelle mis en place par Hegel, laisse entrevoir chez ce dernier une pensée « démocratique » de l'État.

Guillaume Lejeune, enfin, investigate un thème jusqu'à présent peu travaillé : le rapport entre langue et politique chez Hegel. A contre-pied des visions nationalistes de la langue qui avaient cours à son époque (chez Fichte et Jahn par exemple), Hegel ne conçoit pas les langues nationales comme une précondition absolument nécessaire à la constitution politique de l'État. Cela tient en grande partie à sa conception du langage comme *Sprachlichkeit*, comme médium permettant, au moyen notamment de la traduction, des formes de dialogue interculturel et d'élargissement de la pensée de chacun. L'auteur conclut en examinant si, pour des raisons purement pragmatiques, une « langue de service » unique (à l'image aujourd'hui du *basic english*) ne s'avèrerait toutefois pas indispensable au bon fonctionnement de l'État et des relations internationales.

Ces différentes contributions montrent, si besoin en était, l'extraordinaire richesse que recèle encore et toujours la pensée hégélienne du politique, et cela malgré les deux siècles qui nous séparent de la parution des *Principes de la philosophie du droit*. Gageons que ce numéro ne sera ni le premier ni le dernier à œuvrer en ce sens³⁰.

³⁰ Les contributions sont issues d'une journée d'études qui a eu lieu le 6 mai 2011 à l'Université Libre de Bruxelles. Nous tenons à remercier chaleureusement les jeunes chercheurs, belges et étrangers, qui sont intervenus lors de cette journée : Andy Wong Tai Tak (ULg), Margherita Tonon (KUL), John Van Houdt (Universiteit Tilburg), Julien Herla (ULg) et Quentin Person (FUSL-UCL), ainsi que l'ensemble des participants aux débats, en particulier le professeur Luc De Vos (KUL).

Bibliographie

- ARISTOTE 1950 : ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque* (trad. J. Voilquin), Paris, Garnier, 1950.
- AVINERI 1972 : S. AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- BRANDOM 2000 : R. BRANDOM, « Quelques thèmes pragmatistes dans l'idéalisme de Hegel », *Philosophiques*, vol. 27, n°2, 2000, p. 231-261.
- DESCOMBES 1996 : V. DESCOMBES, *Les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.
- HAYM 2008 : R. HAYM, *Hegel et son temps. Leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne*, Paris, Gallimard, 2008.
- HABERMAS : J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- HEGEL 1982 : G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (trad. R. Derathé), Paris, Vrin, 1982.
- HEGEL 2003 : G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2003.
- HENRICH 1983 : D. HENRICH, « Vernunft in Verwirklichung », in G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- HONNETH 2000 : A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.
- HONNETH 2008 : A. HONNETH, *Les Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008.
- HONNETH 2009 : A. HONNETH, « Justice et liberté communicationnelle. Réflexions à partir de Hegel », in A. CAILLÉ, C. LAZZERI (éd.), *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS-éditions, 2009, p. 43-64.
- HONNETH 2011 : A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Francfort, Suhrkamp, 2011.
- KERVÉGAN 2004 : J.-F. KERVÉGAN, « Le 'droit du monde'. Sujets, normes et institutions », in J.-F. KERVÉGAN, G. MARMASSE (éd.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS-éditions, 2004.
- KERVÉGAN 2007 : J.-F. KERVÉGAN, *L'Effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.
- LOSURDO 1992 : D. LOSURDO, *Hegel et les libéraux. Liberté – Egalité – Etat*, Paris, PUF, 1992.
- MC DOWELL 2007 : J. MC DOWELL, *L'Esprit et le monde*, Paris, Vrin, 2007.
- MARX 1994 : K. MARX, *Ecrits de jeunesse. Critique du droit hégélien. Critique de l'économie politique* (trad. K. Papaioannou), Paris, Quai Voltaire, 1994.
- PIPPIN 2001 : R. PIPPIN, « Rationalité et priorité de la vie éthique chez Hegel », *Revue germanique internationale*, vol. 15, 2001, p. 67-102.
- PIPPIN 2008 : R. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge,

Cambridge University Press, 2008.

POPPER 1979 : K. POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

REDDING 2007 : P. REDDING, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

RITTER 1970 : J. RITTER, *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970.

SCHNÄDELBACH 2000 : H. SCHNÄDELBACH, *Hegels praktische Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 2000.

SIEP 1979 : S. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Fribourg/Munich, Alber Verlag, 1979.

WEIL 1950 : E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950.

WILDT 1982 : A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.