

Louis CARRÉ

Qu'est-ce que la constitution de l'État ? Une lecture non-métaphysique de Hegel

Notice biographique

Louis Carré est docteur en philosophie de l'Université Libre de Bruxelles où il a soutenu en 2011 une thèse sur la théorie de la reconnaissance et la philosophie hégélienne du droit. Ses recherches sont consacrées à Hegel, à la philosophie sociale et politique, à la théorie critique (École de Francfort) et à l'ontologie sociale. Il est actuellement chargé de recherches du FRS-FNRS et rattaché au Centre de théorie politique à l'ULB.

Résumés

La question de la constitution de l'État a toujours été au centre de la philosophie politique de Hegel. Dans ses *Principes de la philosophie du droit*, il lui consacre une longue sous-section, où se trouvent exposés sa théorie « organique » des pouvoirs étatiques et son modèle de monarchie constitutionnelle. Sa démonstration de la monarchie constitutionnelle s'appuie largement sur une série de prémisses logico-spéculatives propres à son système philosophique. Cet article entend rouvrir la question de la constitution en proposant une lecture non-métaphysique de Hegel qui partira moins de sa métaphysique de l'État que du sens commun que nous attachons à la notion de constitution. A certains endroits de sa *Philosophie du droit*, Hegel conçoit en effet la constitution comme le « commentaire » que l'esprit d'un peuple livre à propos de lui-même. Cette conception de la constitution devrait permettre d'entrevoir une pensée « démocratique » de l'État à l'œuvre chez Hegel.

The State's constitution has always been a central topic in Hegel's political philosophy. In his *Philosophy of Right*, Hegel articulates this topic within an « organical » theory of the State powers and a philosophical plaidoyer for constitutional monarchy. His philosophical demonstration of constitutional monarchy is based on several speculative premisses which characterise his philosophical system as a whole. The aim of this article is to open anew the topic of the constitution by proposing a non-metaphysical reading of Hegel, which starts with our common understanding of what a constitution is instead of assuming some metaphysical premisses. For Hegel in some parts of his *Philosophy of Right* conceives the constitution of the State as the « comment » the spirit of a people freely delivers about itself. This notion of constitution could lead us – so the final thesis of this paper - to a more « democratical » view on the Hegelian State.

Mots-clefs : Hegel, constitution, État, philosophie politique, démocratie.

Key-words : Hegel, constitution, State, political philosophy, democracy.

Sommaire

Introduction	69
1. Une métaphysique de l'État	71
2. Qu'est-ce que la constitution ?	77
2.1. La constitution n'est pas « quelque chose de fabriqué »	78
2.2. La constitution n'est pas un « être-de-raison »	80
2.3. La constitution, « commentaire » de l'esprit d'un peuple	82
Conclusion : « démocratiser » Hegel	87
Bibliographie.....	90

Introduction

La question de la constitution de l'État a toujours été au centre des réflexions politiques de Hegel. En 1798, alors qu'il vient de quitter son poste de précepteur à Berne pour rejoindre son ami Hölderlin à Francfort, Hegel publie une traduction des lettres de Jean Jacques Cart sur les rapports politiques entre le pays de Vaud et la ville de Berne. Dans les commentaires qui accompagnent sa traduction, ainsi que dans un autre écrit sur la situation politique de l'État de Wurtemberg, transparaissent les convictions républicaines et constitutionnalistes du jeune Hegel. Vers la même époque, il s'attelle à un projet de constitution pour l'Allemagne censé remédier à la déliquescence politique de l'Empire germanique. Une vingtaine d'années plus tard, au début de la période berlinoise, une des plus importantes sous-sections des *Principes de la philosophie du droit* (1820) est consacrée à la notion de constitution étatique. Hegel y expose sa conception « organique » de l'État et de ses trois pouvoirs et fournit une démonstration philosophique de la monarchie constitutionnelle.

La sous-section des *Principes* consacrée à la question de la constitution a pour titre : « Constitution interne pour soi ». Face au titre et au contenu de cette partie essentielle de la *Philosophie du droit*, un lecteur habitué au vocabulaire philosophique de Hegel pourrait légitimement se demander : exposant le « pour soi » de la constitution de l'État, notre auteur ne néglige-t-il pas son « en soi » ? Nulle part en effet le philosophe souabe ne semble faire

mention de ce que serait selon lui l'« en soi », l'« essence » ou la nature même de la constitution de l'État, par distinction d'avec son « pour soi » ou son « apparence ». Il est vrai que Hegel a pour lui d'excellentes raisons de ne pas aborder directement la question de l'« en soi » de la constitution. Lorsqu'il définit la figure éthico-institutionnelle de l'État comme étant « le rationnel en soi et pour soi », Hegel entend affirmer que l'État est ce qui réunit en lui l'essence universelle de sa constitution et sa réalité institutionnelle particulière sous la forme de ses trois organes de pouvoir. Cette réunion spéculative de l'en soi et du pour soi, de l'universel et du particulier, opérée par et au sein de l'État expliquerait le fait que Hegel n'aborde pas explicitement la question de l'« en soi » de la constitution.

La thèse spéculative forte énoncée par Hegel à propos de l'État a pu faire l'objet de nombreuses critiques, qui, à l'instar de Rudolf Haym et du jeune Marx, ont vu en elle une légitimation philosophique sans reste du *statu quo* politique de l'époque. Si ces critiques s'avèrent, au regard tant des circonstances historiques que des raisons systématiques, largement infondées, il n'en reste pas moins que le texte hégélien pose pour nous, commentateurs philosophant du texte, un problème délicat. Hegel nous livre, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, une démonstration de la rationalité du modèle de monarchie constitutionnelle, seule à même selon lui de faire entièrement droit à l'« esprit du monde » moderne. Le problème auquel se trouve confronté tout commentateur philosophant est alors de savoir que faire aujourd'hui de cette démonstration philosophique de la monarchie constitutionnelle.

Dans cet article, nous examinerons tout d'abord la métaphysique de l'État sur laquelle Hegel fonde sa démonstration philosophique de son modèle de monarchie constitutionnelle. Afin de démontrer son propos, Hegel semble en effet mobiliser une série de prémisses logico-spéculatives fortes (point 1). L'hypothèse qui sera ensuite avancée est qu'il est possible de procéder à une réouverture des réflexions hégéliennes autour de l'État et de sa constitution en adoptant le parti-pris d'une lecture non-métaphysique, qui ne fasse pas directement appel aux éléments logico-spéculatifs sur lesquels Hegel assoit sa science philosophique de l'État. Cette lecture non-métaphysique n'entend pas pour autant se délester complètement du bagage logico-spéculatif de l'hégélianisme. Mais elle devrait permettre de mieux apercevoir dans quelle mesure les arguments avancés par Hegel concernant l'État et sa constitution peuvent aujourd'hui encore prétendre à une certaine actualité en philosophie politique. Pour ce faire, la lecture non-métaphysique que nous proposerons se concentrera sur une notion qui s'avère

peut-être moins métaphysiquement chargée que celles (l'idée logique, la métaphore de l'organisme, la substance saisie dans sa vérité de sujet, etc.) sur lesquelles habituellement Hegel s'appuie. A quelques endroits de la *Philosophie du droit*, Hegel affirme que la constitution de l'État consiste dans le « commentaire », la « traduction », l'« interprétation » (autant de manières pour rendre le terme allemand *Auslegung*), que l'esprit d'un peuple donne librement de lui-même (point 2). La notion non-métaphysique (mais néanmoins hégélienne !) d'*Auslegung* nous permettra, en conclusion, d'envisager une pensée « démocratique » de l'État chez Hegel.

1. Une métaphysique de l'État

Dans la sous-section des *Principes de la philosophie du droit* ayant pour titre « Constitution interne pour soi », Hegel expose dans le détail sa conception « organique » des trois pouvoirs qui forment selon lui l'État politique¹. Il y défend la thèse selon laquelle l'État se différencie de lui-même en un ensemble de trois pouvoirs : le pouvoir princier, le pouvoir gouvernemental et le pouvoir des assemblées législatives.

Ces trois pouvoirs fonctionnent comme des « moments » articulés les uns aux autres au sein du « tout individuel » qu'est l'État. Chacun de ces trois pouvoirs n'obtient sa signification véritable qu'en vertu de son inscription dans la totalité formée par l'État : au pouvoir princier revient la fonction d'incarner dans la personne du prince le sommet de l'État, au pouvoir gouvernemental celle de gérer les affaires publiques, et au pouvoir des assemblées celle de délibérer publiquement sur les lois. Pour Hegel, on peut parler de « l'organisme de l'État » dans la mesure où, à travers la différenciation de ses trois pouvoirs, l'État se produit et se conserve tout à la fois nécessairement « selon la nature du concept² ». La production de l'universel « selon la nature du concept » signifie chez Hegel l'enchâssement, au sein du « syllogisme des syllogismes » qu'incarne l'État rationnel, des trois moments logiques que sont l'universel, le particulier et le singulier. Les moments de l'universel (le pouvoir des assemblées), du particulier (le pouvoir gouvernemental) et du singulier (le pouvoir princier) se répondent ainsi librement l'un l'autre en tant qu'ils se trouvent nécessairement enchaînés « selon la nature du concept » les uns aux autres.

¹ HEGEL 2003, p. 363-418, §§ 272-321. Sur la théorie hégélienne des trois pouvoirs étatiques, voir SIEP 1992, p. 240-269.

² HEGEL 2003, p. 364.

L'État rationnel tel que le conceptualise Hegel repose sur une structure, logique autant qu'ontologique, analogue à celle d'un organisme vivant. De la même façon que les organes qui composent un organisme vivant concourent, dans leur différence même, à la reproduction de l'ensemble, de même la reproduction de l'État repose sur la différenciation nécessaire de ses pouvoirs, qui, dès lors, loin de s'opposer les uns aux autres, participent au contraire à la libre reproduction de l'État dans son ensemble :

« L'État est un organisme, c'est-à-dire le développement de l'idée selon le processus de différenciation de ses divers moments. Ces différents aspects constituent les différents pouvoirs, leurs fonctions respectives et leur efficacité, grâce à quoi l'universel se produit sans cesse lui-même de manière nécessaire et se maintient du fait qu'il est présupposé dans sa production. Cet organisme est la constitution politique³. »

Tout comme un organisme vivant, l'État touche à sa ruine lorsque les différents organes de pouvoir qui le composent, au lieu de s'intégrer les uns aux autres au sein d'une totalité, s'autonomisent les uns par rapport aux autres : « L'organisme est de telle nature que si toutes les parties ne concordent pas dans l'identité, si l'une d'elles se rend indépendante des autres, il en résulte la ruine de tout l'ensemble⁴. »

Comme l'ont souligné Ludwig Siep et Herbert Schnädelbach, cette analogie posée par Hegel s'apparente à une « métaphore logique⁵ » et non à une pure et simple identification entre l'organisme vivant et la constitution politique de l'État. Par-delà leur structure ontologique analogue, une différence de taille subsiste en effet entre ces deux formes de vie complexes. A la différence de l'organisme animal, l'État a savoir et conscience de sa propre liberté. Cette qualité remarquable de « l'organisme de l'État » tient à la « nature spirituelle⁶ » des membres – à savoir les citoyens – qui le composent et qui se trouvent répartis entre les différents organes du pouvoir étatique. Hegel peut ainsi affirmer que l'État « produit des effets (*wirkt*) et agit [...] selon des principes connus et selon des lois qui ne sont pas telles seulement *en soi*, mais au contraire pour la conscience⁷ », sous-entendu : pour la conscience des citoyens qui y participent. Là où les organes d'un organisme vivant se comportent les uns par rapport aux autres d'après

³ HEGEL 1982, p. 270, § 269 Z.

⁴ *Ibid.*

⁵ SCHNÄDELBACH 2005, p. 247 et SIEP 1992.

⁶ HEGEL 2003, p. 347, § 264.

⁷ HEGEL 2003, p. 352, § 270.

des principes et des lois qui leur restent fondamentalement inconnus, les citoyens répartis entre les différents organes du pouvoir étatique interagissent quant à eux en fonction de principes et de lois qu'ils sont en mesure de connaître et d'approfondir librement en raison.

Si l'on se rapporte à la *Realphilosophie*, la différence entre l'organisme naturel et « l'organisme de l'État » renvoie chez Hegel à la transition systématique d'une philosophie de la nature (qui s'achève précisément avec « l'organisme animal ») à la philosophie de l'esprit (dont relève la philosophie du droit et de l'État). Sur le plan de la logique, cette transition trouve elle-même sa justification dans le passage de la logique objective (qui se termine par la catégorie de la substance, et plus particulièrement par celle d'« action réciproque » [*Wechselwirkung*] dont l'organisme est l'instanciation) à la logique subjective du concept, c'est-à-dire dans le passage du règne de la nécessité au règne de la liberté. De la substance objective au concept subjectif, s'opère la « libération » (*Befreiung*) de la subjectivité en tant précisément qu'elle est la « vérité de la nécessité [et] de la substance⁸ ». La théorie « organiciste » de l'État et de sa constitution politique que Hegel expose dans sa *Philosophie du droit* s'appuie dès lors sur l'une des thèses majeures de son système philosophique, d'après laquelle « tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai non comme substance, mais tout autant comme sujet⁹ ».

Parmi les commentateurs, la question de la structure logico-spéculative sous-jacente à la philosophie hégélienne de l'État et de sa constitution est loin d'avoir été tranchée¹⁰. Un point paraît cependant plus ou moins assuré : la théorie hégélienne de l'État relève de la logique du concept et de l'idée. Les occurrences du terme « idée » dans les quelques passages cités plus haut en fournissent déjà une preuve textuelle. Mais on s'en rendra encore mieux compte en confrontant l'État à son autre qu'est la société civile, qui, elle, semble s'inscrire dans la catégorisation propre à la logique de l'essence. Hegel inaugure la partie de sa *Philosophie du droit* consacrée à l'État par les affirmations selon lesquelles ce dernier est « l'effectivité de l'idée éthique », « l'esprit éthique en tant que volonté substantielle [...] manifeste, qui se pense et a savoir de soi¹¹ », « le rationnel en soi et pour soi¹² ». Dès les premiers paragraphes de la partie

⁸ HEGEL 1994, p. 162, § 159 A, § 158.

⁹ HEGEL 1941, p. 17 (traduction modifiée).

¹⁰ Voir entre autres DE VOS 1981, HENRICH 1982 et DERANTY 2002-2003.

¹¹ HEGEL 2003, p. 333, § 257.

« État » de sa *Philosophie du droit*, Hegel entend démarquer la configuration éthico-institutionnelle propre à l'État de celle propre à la société civile. Le complexe éthico-institutionnel dessiné par la société civile se caractérise par la « scission » (*Entzweiung*) entre les deux extrêmes que sont la particularité subjective et l'universel objectif, de sorte que le rationnel ne peut encore y surgir qu'à travers ce qui le distingue de son « phénomène » ou de son « apparition » (*Erscheinen*)¹³. Les membres de la société civile, les « bourgeois » qui prennent part à la vie sociale, agissent librement en fonction de leurs intérêts subjectifs, particuliers, privés. Mais les lois et les principes objectifs qui découlent de leurs interactions se présentent à eux comme une « nécessité inconsciente¹⁴», dont la « main invisible » qui régule leurs rapports sociaux sur le marché est le parfait exemple. De son côté, l'État incarne, par rapport à la « scission » de la société civile, la « réunion » spéculative de l'« en soi » et du « pour soi » : le rationnel s'y manifeste à même sa constitution, à même l'organisation de ses pouvoirs. A la différence de leurs vies de « bourgeois » dans la société civile, les « citoyens » de l'État sont en mesure de connaître, de savoir, d'approfondir librement en raison, les principes substantiels et les lois fondamentales de leur constitution politique.

La démarcation tracée par Hegel entre la société civile et l'État ainsi que son renvoi implicite à la logique de l'essence (société civile) et à la logique du concept (État) permettent de comprendre pourquoi notre philosophe n'aborde pas de front la question de l'« en soi » de la constitution. Pour Hegel, il n'y a pas lieu de chercher derrière l'État une essence cachée qui le fonderait de part en part, puisqu'en lui et par lui se trouvent réunies l'essence et la manifestation éthico-institutionnelle de sa constitution politique. Poser la question de l'en soi et du fondement ultime de la constitution de l'État reviendrait à « scinder » pour ainsi dire de force « l'idée éthique » et à réduire les « citoyens » dont les actions « se détermine[nt] d'après des lois et des principes pensés »¹⁵, à de simples « bourgeois » réalisant leurs intérêts privés sans avoir connaissance des principes et des lois qui régissent leurs interactions. Hegel a donc pour lui d'excellentes raisons de ne pas traiter de l'« en soi » de la constitution politique indépendamment de ce qu'elle est « pour soi ».

¹² HEGEL 2003, p. 333, § 258.

¹³ HEGEL 2003, p. 280, § 184.

¹⁴ HEGEL 1982, p. 257, § 255 Z.

¹⁵ HEGEL 2003, p. 334, § 258 A.

Dans la remarque d'un paragraphe de la sous-section intitulée « Constitution interne pour soi », Hegel nous offre un condensé des prémisses logico-spéculatives sous-jacentes à sa théorie de l'État :

« L'idéalisme qui constitue la souveraineté [de l'État] est la même détermination d'après laquelle, dans l'organisme animal, les prétendues parties de celui-ci ne sont pas des parties, mais des membres, des moments organiques, et d'après laquelle l'isolement et la subsister-pour-soi de ceux-ci sont la maladie [;] ce même principe, qui est intervenu dans le concept abstrait de volonté comme négativité qui est en relation avec soi-même et, par là, comme universalité se déterminant dans la singularité, en laquelle toute particularité et toute détermination sont abrogées, est le fondement absolu se déterminant lui-même ; pour saisir cette détermination, il faut détenir, de manière générale, le concept de ce qu'est la substance et la subjectivité véritable du concept¹⁶.»

Ce passage reprend trois des thèmes centraux de l'hégélianisme, auxquels nous avons déjà fait allusion. Il s'agit : 1- de la substance objective devant ultimement être saisie dans sa vérité de subjectivité libre ; 2- du « syllogisme des syllogismes » qu'incarne l'État ; et, enfin, 3- de la « métaphore logique » de l'organisme vivant. Il n'est pas anodin que ce passage se retrouve dans la partie de la « Constitution interne pour soi » qui traite du « pouvoir princier ». La monarchie constitutionnelle est en effet *le* modèle de constitution dont Hegel entend nous exposer philosophiquement la rationalité. Elle correspond au résultat ultime du parcours historique de l'esprit dans sa figure moderne : « La formation de l'État jusqu'à la monarchie constitutionnelle est l'ouvrage du monde récent, en lequel l'idée substantielle a acquis la forme infinie¹⁷ ». Le modèle de monarchie constitutionnelle mis en place par Hegel rend pleinement compte des prémisses logico-spéculatives sur lesquelles il appuie sa philosophie du droit et de l'État¹⁸. Pour le dire succinctement : 1- à travers la personne du prince, la substance naturelle est transfigurée en subjectivité libre du « Je veux » ; 2- la singularité du pouvoir princier présuppose et inclut nécessairement en lui les deux autres moments de l'universalité (pouvoir des assemblées) et de la particularité (pouvoir gouvernemental) ; et 3- la monarchie constitutionnelle repose sur l'articulation « organique » entre les trois organes du pouvoir

¹⁶ HEGEL 2003, p. 374, § 278 A.

¹⁷ HEGEL 2003, p. 366, § 273 A.

¹⁸ Dans un passage de la *Philosophie du droit*, Hegel compare sa démonstration philosophique de la monarchie constitutionnelle à la preuve ontologique de l'existence de Dieu (HEGEL 2003, p. 380, § 280 A).

étatique, l'autonomisation de l'un des pouvoirs aux dépens des deux autres entraînant la ruine, la « maladie », du tout formé par l'État.

Des lecteurs de Hegel comme Rudolf Haym et le jeune Marx ont pu reprocher à cette démonstration philosophique de la monarchie constitutionnelle de verser dans une forme de quiétisme philosophique, voire dans une légitimation sans reste du *statu quo* politique de l'époque¹⁹. D'après eux, Hegel n'aurait en somme fait que couvrir d'un vernis philosophique l'État prussien de son temps dont il fut par ailleurs le zélé fonctionnaire. Cette critique, souvent reprise par la suite, s'avère largement infondée tant au regard du contexte historique que des raisons internes au système hégélien. En 1820, l'année où paraissent les *Principes de la philosophie du droit*, l'État prussien ne bénéficiait encore d'aucune constitution. Le texte de Hegel peut en ce sens être lu comme fournissant un argumentaire philosophique en faveur de l'adoption par la Prusse d'une constitution, en conformité avec les exigences du *Zeitgeist* moderne. Hegel semble avoir soutenu le courant réformiste représenté par des personnalités comme Hardenberg, Humboldt et Altenstein, qui souhaitaient moderniser l'État prussien encore empêtré dans ses structures féodales²⁰. Sur un plan plus systématique cette fois, la célèbre thèse qu'énonce Hegel dans la Préface à la *Philosophie du droit* d'un devenir effectif du rationnel et d'un devenir rationnel de l'effectif ne signifie pas égalisation pure et simple, sans reste, du concept et de ce qui existe, mais bien « congruence » dynamique entre le concept rationnel et sa réalisation effective²¹. Dans l'un des cours prononcés à la veille de sa mort, Hegel remarquait :

« Ce qui est effectif est rationnel. Mais tout ce qui existe n'est pas effectif. [...] c'est précisément le concept qui est, de nos jours, le point de vue de cette époque. On ne tient pour ayant validité rien de ce qui repose simplement sur l'autorité [;] les lois, etc., doivent se légitimer par le concept²². »

La thèse philosophique de l'effectuation du rationnel et de la rationalisation de l'effectif ne débouche donc pas sur un quiétisme ni sur une légitimation de tout ce qui existe, mais correspond à une démarche qui entend faire advenir à la conscience le potentiel de rationalité dont regorge le temps présent.

¹⁹ HAYM 2008, MARX 1994.

²⁰ Pour un aperçu des débats de l'époque touchant à la constitution, voir LUCAS, PÖGGELER 1986.

²¹ Cf. l'utile mise au point sur cette thèse centrale de l'hégélianisme dans KERVÉGAN 2007, p. 17-32.

²² HEGEL 2003, p. 470.

Si Hegel n'est décidément pas, selon l'expression d'Ernst Bloch, « le pire béni-oui-oui de tous les temps », une question se pose néanmoins à tout commentateur philosophant du texte hégélien : que faire aujourd'hui de cette théorie philosophiquement très élaborée de l'État et du modèle de monarchie constitutionnelle qu'elle préconise ? Une première option serait de faire valoir que les circonstances historiques ont radicalement changé depuis deux siècles, de sorte que Hegel et son modèle de monarchie constitutionnelle ne nous seraient aujourd'hui plus d'aucun secours. Une autre option serait de partir des catégories logico-spéculatives de l'hégélianisme afin de proposer une théorie en quelque sorte actualisée de l'État dans la droite lignée de celle développée par Hegel.

Le choix entre ces deux options se laisserait formuler sous la forme de l'alternative suivante : ou bien l'on déclare la science hégélienne de l'État comme historiquement dépassée et on se propose en conséquence de sortir définitivement du système hégélien ; ou bien l'on admet la pertinence de ses prémisses logico-métaphysiques et l'on court alors le risque de se condamner à reproduire tout bonnement ce que Hegel a pu écrire en 1820. Une troisième option peut cela dit être envisagée. Elle consiste en une lecture non-métaphysique de Hegel trahissant la lettre de l'hégélianisme pour mieux en respecter l'esprit²³. Une telle lecture entend s'appuyer moins sur les prémisses logico-spéculatives à partir desquelles Hegel construit sa métaphysique de l'État que sur le sens commun associé à la notion de constitution politique, dont notre philosophe lui-même n'est d'ailleurs pas si éloigné. Il s'agira de la sorte de rouvrir la question de l'« en soi », de l'essence, de la nature même de la constitution politique, tout en partant de Hegel. Ceci devrait aboutir sur une possible « démocratisation » de l'État hégélien en un sens qu'il nous faudra encore définir.

2. Qu'est-ce que la constitution ?

Si l'on posait la question de savoir ce qu'est une constitution, bon nombre d'entre nous tomberaient d'accord sur la définition suivante : la constitution consiste en un « ensemble de principes et de lois fondamentales qui définissent les droits essentiels des citoyens d'un État,

²³ Sur la possibilité de dégager une lecture non-métaphysique de la philosophie hégélienne du droit, voir KERVÉGAN 2007, p. 7-15. Signalons également, pour une réévaluation de la métaphysique hégélienne du point de vue de la philosophie analytique, le dernier chapitre de REDDING 2007.

déterminent son mode de gouvernement et règlent les attributions et le fonctionnement des pouvoirs publics²⁴». Hegel serait lui aussi prêt à accepter cette définition de la constitution d'un État, véhiculée par notre sens commun moderne : la constitution relève explicitement de ce qu'il appelle « le droit politique interne » (*das innere Staatsrecht*). Mais au-delà de cette acception commune, Hegel nous livre également une série de réflexions originales au sujet de la constitution politique. Lorsqu'il aborde la question de ce qu'est une constitution, il n'est pas innocent que son approche soit tout d'abord négative : la constitution n'est, selon lui, ni « quelque chose de fabriqué » ni « un être-de-raison ». Hegel paraît réserver la détermination positive de ce qu'est véritablement la constitution à la « constitution interne pour soi », à sa théorie « organique » des trois pouvoirs étatiques et à son modèle de monarchie constitutionnelle. En examinant plus attentivement ce que la constitution n'est pas, ni « quelque chose de fabriqué » (point 2.1.) ni un « être-de-raison » (point 2.2.), se laisse cependant deviner une autre détermination positive de la constitution qui ne nous renvoie pas directement à l'organisme de l'État et au modèle de monarchie constitutionnelle. Il s'agit de la constitution conçue comme « commentaire » ou « interprétation » (*Auslegung*) que l'esprit d'un peuple livre à propos de lui-même (point 2.3.).

2.1. La constitution n'est pas « quelque chose de fabriqué »

Hegel écarte la conception de la constitution comme « quelque chose de fabriqué » (*ein Gemachtes*) parce qu'elle revient à se poser la fausse question de savoir *qui* a à faire la constitution²⁵. La question de la fabrication de la constitution s'avère « dépourvue de sens » (*sinnlos*), dans la mesure où elle laisse supposer qu'avant même que se fasse ressentir la nécessité de rédiger formellement un ensemble de principes et de lois dans un texte constitutionnel, le peuple auquel est destinée la constitution formait « un pur et simple *amas* atomistique d'individus²⁶ ». En partant de l'idée qu'elle est « quelque chose de fabriqué », on sous-entend que la constitution est ce qui donne forme à une foule préalablement informée d'individus isolés les uns des autres, sans lien éthique d'aucune sorte. Hegel oppose à l'idée d'une fabrication artificielle *ex nihilo* de la constitution son caractère historique et *sui generis*.

²⁴ Cette définition est tirée, très académiquement, du *Trésor de la langue française* : URL (aout 2011) : <http://atilf.atilf.fr/> .

²⁵ HEGEL 2003, p. 370, § 273 A.

²⁶ *Ibid.*

La constitution est toujours l'expression de l'esprit d'un peuple *déjà* constitué à un moment historique déterminé :

« La question [de savoir] à qui, à quelle autorité, et organisée de quelle manière, revient le pouvoir de faire une constitution, est la même que celle [de savoir] qui aurait à faire l'esprit d'un peuple. [...] C'est par l'esprit immanent et l'histoire [...] que les constitutions ont été faites et sont faites²⁷. »

Il existe par conséquent une circularité au travail entre la constitution et l'esprit d'un peuple conscient de sa propre liberté : « La constitution présuppose une telle conscience de l'esprit, et, inversement, l'esprit présuppose la constitution²⁸ ». C'est précisément cette circularité entre la constitution exprimant l'esprit d'un peuple et l'esprit d'un peuple parvenant à la conscience de sa liberté au travers de sa constitution que la conception erronée de la constitution comme « quelque chose de fabriqué » vient briser.

Pour prendre deux exemples emblématiques de constitution moderne, dont Hegel avait connaissance, la Constitution américaine de 1787 et la Constitution française de 1791, on peut certes affirmer que les Pères fondateurs et l'Assemblée constituante ont rédigé une constitution à l'intention des peuples américain et français²⁹. Mais il serait faux d'insinuer par là qu'ils auraient créé de toutes pièces les principes et les lois au fondement de l'État. Ils ont par contre été en mesure de transcrire, de formaliser, de traduire une série de principes et de lois susceptibles d'être acceptés en raison par leurs destinataires, ces principes et ces lois se trouvant en quelque sorte *déjà* ancrés dans l'esprit des peuples américain et français. Hegel nous invite ainsi à envisager le paradoxe suivant lequel ce qu'on appelle « faire » une constitution revient en définitive toujours à modifier ou à réviser une constitution au fond déjà présente à l'esprit d'un peuple particulier³⁰.

Aux quelques rares endroits où Hegel s'exprime sur la question de l'adoption d'une constitution, la formule qu'il semble favoriser, citant à ce propos les cas (assez contrastés) de Moïse et de Louis XVIII, est celle de l'octroi divin ou royal³¹. Ceci s'explique aisément en raison

²⁷ HEGEL 1988, p. 317, § 540 A.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ SCHNÄDELBACH 2005, p. 248.

³⁰ SIEP 2001.

³¹ HEGEL 1977, p. 296.

du modèle de monarchie constitutionnelle que Hegel préconise, ainsi qu'au regard du rôle essentiel qu'il accorde, dans le cadre de sa philosophie de l'histoire, aux « grands individus historiques ». Cette préférence, philosophiquement justifiée, à l'égard de l'octroi royal ou divin ne doit pourtant pas nous faire oublier que l'adoption d'une constitution, que ce soit par l'intermédiaire d'un prophète, d'un roi ou d'une assemblée constituante, ne relève ni d'un acte gratuit effectué par un individu ou un groupe d'individus ni d'une loi divine transcendante, mais bien de la nécessité historique immanente pour tout peuple d'accéder à la conscience de sa propre liberté. C'est ainsi que Hegel remarquait à propos de la Charte constitutionnelle de 1814 octroyée par Louis XVIII au peuple français :

« [C]e qu'il y a de véridique dans l'esprit du peuple, ce que l'esprit du peuple a produit, [Louis XVIII] le donna au peuple dans sa Charte [...]. Le fait qu'il ait donné la constitution au peuple, cela n'était que l'acte d'autorité, mais le contenu était l'esprit du peuple purifié³². »

2.2. La constitution n'est pas un « être-de-raison »

Si la constitution n'est pas « quelque chose de fabriqué » *ex nihilo* et d'artificiel, elle n'est pas non plus – nous dit Hegel – un pur « être-de-raison³³ » (*ein Gedankending*). Hegel semble ici implicitement viser la notion de souveraineté populaire telle qu'on la retrouve chez Rousseau. Dans son *Contrat social*, ce dernier affirme que « l'acte par lequel un peuple est un peuple », « le vrai fondement de la société », réside dans le pacte social que décident librement de conclure entre elles les volontés individuelles³⁴. La volonté générale qui découle de ce contrat conclu par chacun au nom de tous est celle du peuple tout entier. Les « lois politiques » qui déterminent les rapports entre le peuple souverain composé des citoyens et les sujets soumis aux lois de l'État, sont dès lors à considérer, conclut Rousseau, comme l'expression de la volonté générale légiférant sur elle-même :

« Il ne faut plus demander à qui appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale [...] Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur ; il n'appartient qu'à

³² HEGEL 2002, p. 220, § 134 A.

³³ HEGEL 2003, p. 371, § 274 A.

³⁴ ROUSSEAU 1969, p. 242, livre I, chapitre 5 : « Qu'il faut toujours remonter à une première convention ».

ceux qui s'associent de régler les conditions de la société³⁵. »

Le principe d'autoconstitution du peuple mis en avant par Rousseau, l'idée selon laquelle le peuple issu du pacte social serait assujéti aux lois qu'il s'est lui-même données, est d'après Hegel vide de tout contenu et profondément abstrait. Hegel parle d'« abstractum indéterminé » pour désigner la « représentation inculte » du peuple, où ce dernier apparaît comme ce qui s'oppose à toute forme d'organisation politique, comme « la masse informe qui n'est plus aucun État³⁶ ». Cette représentation produit un simple « être-de-raison » basé sur une abstraction eu égard à ce qui fonde véritablement l'unité d'un peuple. L'unité d'un peuple réside non pas dans un hypothétique et fictif contrat que les individus auraient conclu entre eux et qu'ils pourraient à tout moment rompre selon leur « bon plaisir », mais repose plus fondamentalement sur les coutumes, les lois et les institutions (familiale, sociale, politique) de l'État dont ils sont les ressortissants. Ce que Hegel reproche au fond à l'idée de souveraineté populaire et d'autoconstitution du peuple, c'est son incapacité à saisir ce qui la fonde en propre. Elle a pour limite d'en rester au seul « principe de la volonté singulière ». A l'unilatéralité de ce principe, il oppose celui de la « volonté objective » qui est « le rationnel en soi dans son concept, qu'il soit connu des individus-singuliers et voulu par leur bon plaisir ou non³⁷ ». La « volonté objective » désigne la rationalité matérialisée dans les coutumes, les lois et les institutions d'un peuple organisé en État, raison effective qui existe de manière relativement indépendante des opinions subjectives et des volontés particulières de tel ou tel individu ou rassemblement d'individus. Cette rationalité objective est le fondement véritable de l'État et de sa constitution, que le principe d'autoconstitution du peuple, de par son abstraction, empêche de penser. Ce fondement substantiel doit cela dit pour Hegel être nécessairement compris en fonction de « l'idée de la volonté rationnelle », laquelle réunit à la fois la « volonté objective » matérialisée dans l'État et ses institutions et la « subjectivité de la liberté » des citoyens qui en animent les structures du fait de leur participation.

La manière dont Hegel met en doute, à plusieurs reprises dans sa *Philosophie du droit*, la représentation courante selon laquelle « tous doivent individuellement prendre part à l'activité de délibération et de décision relative aux affaires universelles de l'État, parce que ces 'tous'

³⁵ ROUSSEAU 1969, p. 259, livre II, chapitre 6 : « De la loi ».

³⁶ HEGEL 2003, p. 378, § 279 A.

³⁷ HEGEL 2003, p. 336, § 258 A.

sont membres de l'État et que ses affaires sont les affaires de tous³⁸», s'inscrit dans la droite lignée de sa critique du concept de souveraineté populaire. Vouloir faire en sorte que tous puissent directement participer à la délibération sur les affaires publiques revient à oblitérer le fait que le « tous » en question ne renvoie à aucune détermination concrète de ce qu'est en vérité le peuple. Contre l'idée de démocratie directe, Hegel privilégie de son côté la « représentation politique » des différents états sociaux (*Stände*) au sein du troisième organe de pouvoir, le pouvoir des assemblées législatives. Cette forme de représentation doit permettre une médiation étatico-institutionnelle entre la « vie civile » de chacun en tant que bourgeois et la « vie politique » que tous mènent en tant que citoyens³⁹. Hegel entend ainsi à nouveau faire valoir la primauté des individus dans leur qualité de « personnes substantielles », prises dans un réseau de liens éthico-institutionnels, sur leur qualité de « personnes privées » séparées de manière atomistique les unes des autres⁴⁰. Il en ressort au final que Hegel envisage la notion de « peuple » non pas à partir de l'« être-de-raison », de l'« abstractum indéterminé » d'un peuple s'autoconstituant par l'entremise d'un pacte social, mais bien à partir de « l'esprit d'un peuple », de ses coutumes, de ses lois et de ses institutions, sur la base desquelles les citoyens d'un même État sont liés les uns aux autres.

2.3. La constitution, « commentaire » de l'esprit d'un peuple

En examinant ce que la constitution de l'État n'est pas, apparaît déjà en creux ce qu'elle est positivement. Face aux conceptions artificialistes (la constitution comme « quelque chose de fabriqué ») et hypothético-fictives (la constitution comme « être-de-raison »), Hegel avance que la constitution est le produit historique *sui generis* de l'esprit d'un peuple qui, sur la base concrète d'une série de coutumes, de lois et d'institutions communes, parvient à la conscience de sa propre liberté : « la constitution d'un peuple déterminé dépend, de manière générale, de la manière d'être et de la culture de sa conscience de soi ; en cette dernière réside sa liberté et, en cela, l'effectivité de la constitution⁴¹ ». Cette définition de la constitution politique se montre

³⁸ HEGEL 2003, p. 406, § 309 A.

³⁹ HEGEL 2003, p. 403, § 303 A. Sur la question de la représentation politique des états sociaux chez Hegel, voir KERVÉGAN 2007, p. 274-279.

⁴⁰ HEGEL 2003, p. 348, § 264.

⁴¹ HEGEL 2003, p. 371, § 274.

plus large que le modèle spécifique de monarchie constitutionnelle mis en place par Hegel dans la sous-section de sa *Philosophie du droit* intitulée « Constitution interne pour soi ». Elle se laisserait résumer par l'idée de « commentaire » ou d'« interprétation » : « le principe particulier » des États, des peuples et des individus – écrit Hegel - « a son commentaire (*Auslegung*) et son effectivité à même leur *constitution*⁴²». La constitution est la manière dont un peuple se rapporte librement et consciemment à ses propres coutumes, lois et institutions. La prise de conscience de sa propre liberté par l'esprit d'un peuple, au travers de sa constitution, peut (et même doit nécessairement selon Hegel) faire l'objet d'une purification sous la forme d'un texte écrit, rédigé par des individus (Moïse et Louis XVIII) ou un groupe d'individus (les Pères fondateurs et l'Assemblée constituante). Ces derniers tirent alors leur légitimité du fait qu'ils ont correctement su traduire, retranscrire, formuler les principes au fondement de la vie éthique de leur peuple. La constitution d'un peuple n'a dès lors en tant que telle rien d'abstrait. Elle ne renvoie pas à cet « être-de-raison » susceptible d'être appréhendé par l'expérience de pensée d'un contrat social ; elle a au contraire pour assise la vie éthique concrète d'un peuple (ses coutumes, ses lois, ses institutions) à un moment historique donné.

Il est à noter que derrière l'interprétation que l'esprit d'un peuple, au travers de sa constitution, livre sur lui-même ne se cache aucune vérité enfouie : l'esprit d'un peuple n'accède véritablement à la conscience de sa propre liberté qu'en s'interprétant dans sa constitution. En cela, Hegel s'écarte de la façon dont ses contemporains romantiques (Novalis, Herder) et conservateurs (von Haller, l'Ecole du droit historique) ont pu traiter du même thème du *Volksgeist*. En suivant Hegel, il serait erroné de poser d'abord un esprit du peuple ancestral, multiséculaire, déjà là depuis la nuit des temps, pour ensuite évaluer les constitutions particulières à l'aune de leur conformité avec ce caractère national (*volkstümlich*). La conception romantique ou conservatrice de l'esprit d'un peuple débouche sur quelque chose de figé (le substrat culturel intangible du *Volksgeist*) dont les constitutions ne seraient que des tentatives de transcription balbutiante. Hegel propose quant à lui une conception éminemment dynamique et éclairée de la constitution : la constitution est le processus au travers duquel l'esprit d'un peuple parvient véritablement à la conscience de sa propre liberté. L'« interprétation » que l'esprit d'un peuple livre à propos de lui-même au travers de sa consti-

⁴² HEGEL 2003, p. 433, § 344. A notre connaissance, les commentateurs hégéliens ne se sont pas attardés sur ce passage, à l'exception d'Andreas Buchwalter dans un article important (BUCHWALTER 2001).

tution politique est en ce sens toujours par définition ouverte, sujette à des changements historiques plus ou moins profonds. Il est vrai que Hegel insiste à plusieurs reprises sur le fait que la constitution d'un État est « le divin qui est en soi et pour soi » en tant qu'elle fournit la base sur laquelle s'appuie l'esprit d'un peuple pour parvenir à la conscience libre de soi. Cependant, la « divinité » des constitutions s'avère non pas incompatible mais au contraire profondément complémentaire avec leur historicité : « la constitution même, l'esprit du peuple, est quelque chose de divin, se fait dans l'histoire par soi-même⁴³ ». Autrement dit, même si l'esprit fondamental de la constitution d'un peuple, déposé dans ses principes, ses lois et ses institutions, reste relativement intouchable, des révisions importantes, voire parfois des révolutions, peuvent toujours intervenir en fonction des changements historiques que connaît la vie des peuples.

Hegel nous donne une image pour ainsi dire plus terre à terre de ce qu'il faut entendre par l'idée de constitution comme « interprétation » de l'esprit d'un peuple par lui-même dans un passage de son article de 1816 sur les *Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg*. Contre l'avis des représentants « petit-bourgeois » des ordres sociaux, Hegel défend le contenu de la Charte constitutionnelle proposée à l'époque par le Duc de Wurtemberg. Cette Charte reprenait entre autres les principes suivants : égalité de tous les sujets devant la loi, égalité dans l'accès aux fonctions publiques de l'État, contribution de tous selon leurs moyens aux fonds publics, chance juridiquement garantie pour chacun d'exercer la profession de son choix. Hegel loue tout d'abord l'esprit de ces quelques principes en critiquant par la même occasion la manière dont les représentants des états les ont unilatéralement rejetés sous prétexte qu'ils émanaient formellement du pouvoir princier :

« Ces principes n'autorisent qu'une seule remarque, c'est qu'il ne pourrait jamais venir à la pensée d'aucune assemblée nationale de les rejeter, que seule l'absurdité, ou une obstination hostile, que l'on appelle comme on voudra, pourraient pousser une telle assemblée à ne pas les citer et à ne pas faire au prince régnant l'honneur de croire qu'il les tient *expressément* pour définitions fondamentales des droits et obligations de ses sujets⁴⁴. »

Hegel souligne ensuite le haut degré de culture politique dont témoignent ces principes énoncés par le prince non pas en son nom propre mais « au nom de la rationalité et

⁴³ HEGEL 2002, p. 220, § 134 A.

⁴⁴ HEGEL 1977, p. 255.

du droit absolu » :

« C'est un progrès infiniment important de la culture (*Bildung*) d'avoir ainsi pénétré jusqu'à la connaissance des principes de l'organisation de l'État et d'avoir su concevoir ces principes sous la forme de *simples propositions*, comme un *catéchisme élémentaire*⁴⁵. »

Un progrès infini a donc été réalisé par l'esprit des peuples modernes qui a consisté dans la formulation d'une série de principes universels simples devant servir de base à l'organisation politique de l'État. Dans les cours de Heidelberg sur la *Philosophie du droit*, qui datent de la même époque, on retrouve un écho à cette idée selon laquelle les principes universels de la constitution font désormais partie intégrante du sens commun des citoyens d'un État moderne :

« Qui a à faire la constitution, le peuple ou qui d'autre ? Et la réponse est : personne, elle se fait elle-même. Rien n'est plus facile que de mettre en propositions, maintenant, les principes universels d'une constitution, car, à notre époque, ces concepts sont devenus des *abstractions usuelles*⁴⁶. »

Dans son article sur les *Actes des assemblées*, Hegel insistait sur la nécessité de concevoir ces principes universels de concert avec le mode d'organisation politique plus concret de l'État :

« Justement à cause de cette universalité, ils ne constituent que *l'abrégé* d'un projet de législation, comme les dix commandements mosaïques ou les célèbres *Droits de l'homme et du citoyen* des temps modernes. Pour une législation constituée, pour un gouvernement et une administration déjà existants, ils ne sont que les régulateurs stables sur lesquels doivent s'appuyer toute révision aussi bien que tout élargissement de la législation déjà existante, si toutefois l'une ou l'autre est nécessaire⁴⁷. »

Loin de s'opposer à l'organisation politique, les « abstractions usuelles » que sont devenus les principes constitutionnels de base (égalité des citoyens devant la loi et l'impôt public, égal accès aux charges publiques, libre choix de sa profession, etc.), dont chaque citoyen moderne dispose à présent à la manière d'un « catéchisme élémentaire », doivent au contraire

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ HEGEL 2002, p. 219, § 134 A (nous soulignons).

⁴⁷ HEGEL 1977, p. 256.

nécessairement trouver leur incarnation institutionnelle dans l'État. De tels principes n'ont pas été fabriqués *ex nihilo* par tel ou tel individu particulier, ni ne sont sortis de l'expérience de pensée d'un contrat social, mais apparaissent bel et bien comme le résultat historique d'un haut degré de réflexivité et de culture atteint par l'esprit des peuples modernes qui ont pu s'appuyer sur une série de coutumes, de lois et d'institutions prévalant au sein d'États bien organisés.

Considérer la constitution de l'État comme « commentaire » ou « interprétation » que l'esprit d'un peuple livre librement à propos de lui-même nous offre une conception plus large et plus souple de la constitution que celle que Hegel nous propose dans sa théorie organique des trois pouvoirs étatiques et son modèle de monarchie constitutionnelle. La démonstration philosophique de celle-ci repose, nous l'avons vu, sur une métaphysique de l'État, sur une série de prémisses logico-spéculatives (la substance saisie dans sa vérité de sujet, le « syllogisme des syllogismes » enchaînant les trois moments du concept logique, la « métaphore logique » de l'organisme vivant), dont l'acceptation conduit nécessairement à poser la rationalité du modèle de monarchie constitutionnelle. Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel semble en effet avoir compris la monarchie constitutionnelle et l'articulation organique des trois pouvoirs étatiques comme étant *la* constitution par excellence de l'État moderne. En adoptant une lecture non-métaphysique de la *Philosophie du droit*, qui s'appuie sur l'idée commune de constitution comme « commentaire » libre de l'esprit d'un peuple, la philosophie politique de Hegel apparaît comme étant plus ouverte qu'elle ne semble l'être de prime abord. Le caractère « divin » de la constitution, de ses lois et de ses principes, ne débouche pas nécessairement sur la sanctification de la monarchie constitutionnelle. Il induit au contraire l'ouverture de la constitution à l'historicité de la vie éthique des peuples, de la même manière qu'une interprétation se montre sujette aux changements, se prête toujours en principe au débat et à la discussion. Sur ce point, la doctrine hégélienne de l'État ne consiste pas, n'en déplaise à Haym et au jeune Marx, en un quietisme philosophique cautionnant tout ce qui existe. Bien que Hegel ait pu préconiser pour son temps un modèle de monarchie constitutionnelle s'appuyant sur une série de prémisses logico-spéculatives propres à son système philosophique, rien n'empêche d'envisager, à partir cette fois de sa conception de la constitution comme « commentaire » de l'esprit d'un peuple, d'autres formes d'organisation politique, à condition qu'elles correspondent à autant de manières dont l'esprit d'un peuple parvient à chaque fois à la conscience de sa propre liberté.

Conclusion : « démocratiser » Hegel

Il n'est un secret pour personne que Hegel, pour des raisons que nous avons déjà brièvement évoquées plus haut, est un adversaire philosophique du régime démocratique. Sa critique de la souveraineté populaire et de la participation directe aux affaires publiques le conduit à préconiser un modèle de monarchie constitutionnelle fondée sur l'articulation « organique » des trois pouvoirs étatiques. La conception hégélienne de la constitution politique de l'État comme « interprétation » libre de l'esprit d'un peuple laisse néanmoins entrevoir une pensée « démocratique » de l'État chez Hegel. Nous nous contenterons, en guise de conclusion, de formuler trois remarques en ce sens, en tentant de souligner l'actualité de l'hégélianisme parmi certains débats contemporains en philosophie politique.

Première remarque : dans sa réception du débat entre libéraux et communautariens, Albrecht Wellmer a forgé le concept d'« éthicité démocratique ». Par là, il entend « une habitude aux conduites libérales et démocratiques qui ne peut se produire et se reproduire que dans une confrontation avec des institutions, des traditions et des pratiques correspondantes. Fondamentalement, le concept ne signifie rien d'autre que l'incarnation sociale des principes libéraux et démocratiques dans une culture politique⁴⁸ ». Ce concept d'« éthicité démocratique » proposé par Wellmer s'inspire explicitement de Hegel. Il correspond à l'idée hégélienne que nous avons pu ici développer, selon laquelle la constitution politique des États modernes dépend du degré de culture, de réflexivité, de conscience de soi, dont font preuve les citoyens en tant qu'ils partagent une série de coutumes, de lois et d'institutions. Reste néanmoins à déterminer de quel « peuple », de quel *demos*, il s'agit lorsqu'on parle d'« éthicité démocratique » ... Dans une perspective hégélienne, le *demos* ne se réfère pas à l'« abstractum indéterminé » d'un peuple se donnant à lui-même ses propres lois ni à la participation directe, immédiate, de tous les citoyens aux affaires publiques, mais bien à l'esprit d'un peuple tel qu'il se trouve organisé au sein d'un État et de sa constitution. En ce sens particulier, il est possible de dégager une théorie « démocratique » de l'État chez Hegel : l'esprit d'un peuple auquel l'ensemble des citoyens prennent part sur la base de coutumes, de lois et d'institutions communes, est bien le centre névralgique de la vie éthique de l'État.

Deuxième remarque : John Rawls a présenté sa « théorie de la justice » sous la forme d'un

⁴⁸ WELLMER 1997, p. 388-389.

« équilibre réfléchi » entre les théorisations du philosophe et les jugements les mieux partagés de ses concitoyens⁴⁹. La science philosophique de l'État exposée par Hegel dans sa *Philosophie du droit* pourrait elle aussi être comprise comme une tentative d'atteindre un tel équilibre entre la théorisation philosophico-conceptuelle et le sens commun des citoyens d'un État moderne⁵⁰. Elle se démarquerait sur ce point de la conception platonicienne des rois-philosophes dont le savoir leur assure une position de surplomb par rapport à la *doxa* du commun des mortels. Dans un passage célèbre de la Préface à la *Philosophie du droit*, Hegel admet que les philosophes (le grand Platon y compris) ne sont après tout que « les fils de leur temps » et assigne pour tâche à la philosophie de « réconcilier » ses contemporains avec l'esprit fondamental de leur époque. Une telle « réconciliation » avec le temps présent n'équivaut cependant pas à identifier tout bonnement le discours philosophique et le sens commun, tout comme la thèse philosophique d'une effectuation du rationnel et d'une rationalisation de l'effectif ne signifie pas mise à plat du concept rationnel avec tout ce qui existe. Entre le discours conceptuel du philosophe et l'opinion commune de ses concitoyens, il y a en revanche place pour une véritable « critique thérapeutique⁵¹ » à l'égard de certaines représentations erronées, comme celles qui prévalent à propos de la constitution politique. Hegel remarque qu'à son époque,

« [u]ne infinité de bavardage a vu le jour dans la période récente à propos de la constitution [...] Ce n'est pas un miracle si ce bavardage a eu pour conséquence que les mots raison, Lumières, droit, etc., ainsi que ceux de constitution et de liberté sont devenus répugnants pour des hommes de raison et que l'on puisse avoir honte de participer encore à une conversation sur la constitution politique. Mais du moins peut-on espérer que ce dégoût aura pour effet de généraliser cette conviction [:] une connaissance philosophique de tels objets ne peut provenir de la pensée ergoteuse [...], mais au contraire seulement du concept⁵². »

Concevoir la constitution comme la manière dont l'esprit d'un peuple déterminé s'interprète lui même et parvient ainsi à la libre conscience de soi doit pouvoir libérer la conscience commune des mauvaises compréhensions qui voient en elle tantôt « quelque

⁴⁹ RAWLS 1997, p. 47.

⁵⁰ Pour une intéressante comparaison entre la théorie rawlsienne de la justice et la philosophie hégélienne du droit, voir HOULGATE 2001.

⁵¹ Sur le discours philosophique comme « critique thérapeutique » chez Hegel, voir HONNETH 2008.

⁵² HEGEL 2003, p. 364, § 272 A.

chose de fabriqué » tantôt un pur « être-de-raison ». Dans le premier cas, les citoyens semblent devoir dépendre du ou des « faiseurs » de constitution, alors que le travail de ces derniers s'est réduit au final à retranscrire l'esprit des coutumes, des lois et des institutions d'un peuple déjà constitué. Dans le second cas, les citoyens paraissent n'avoir accès à la conscience de leur propre liberté qu'au moyen d'une expérience abstraite de pensée, alors que leur liberté s'éprouve déjà quotidiennement dans la vie éthique concrète qu'ils partagent entre eux.

Hegel a souligné le caractère ambivalent de l'opinion publique en tant qu'elle incarne quelque chose d'éminemment respectable et en même temps, parfois, de méprisable. Elle contient, d'une part, « les principes substantiels éternels de la justice, le contenu véritable et le résultat de la constitution tout entière, de la législation et de la situation universelle en général⁵³ ». Mais elle ne manque pas à l'occasion d'être pervertie sous la forme d'opinions strictement personnelles s'opposant unilatéralement à celles que chacun est prêt à partager universellement avec tous les autres. Rétablir l'opinion commune, les représentations courantes, les certitudes subjectives de chacun, dans leur vérité objective au moyen du concept rationnel est précisément l'une des tâches que Hegel aperçoit à la philosophie. Cette tâche n'implique pas que le philosophe dicte de façon autoritaire à ses contemporains leurs manières de juger, de penser et d'agir, mais qu'advienne une libre prise de conscience du processus d'auto-apprentissage que traverse l'esprit d'un peuple confronté à ses propres erreurs :

« Un peuple ne se laisse pas tromper à propos de son assise substantielle, de son essence et du caractère déterminé de son esprit, mais [...] il est trompé *par lui-même* dans la manière dont il a savoir de celui-ci⁵⁴. »

Enfin, dernière remarque : reposer à partir de Hegel la question de l'« en soi », de l'essence, de la nature même de la constitution politique ouvre paradoxalement la théorie hégélienne de l'État à l'historicité. Le caractère « divin en soi et pour soi » de la constitution n'évince pas la possibilité factuelle, contingente, que surgisse une « scission » à même l'État entre le noyau rationnel de sa constitution et sa manifestation éthico-institutionnelle particulière. De tels cas nous renvoient, à en croire Hegel, à l'avènement de révolutions :

« Lorsque l'esprit progresse pour soi et que les institutions ne changent pas avec l'esprit en train de se développer, un véritable mécontentement fait son entrée, et s'il n'y est pas porté

⁵³ HEGEL 2003, p. 412, § 317.

⁵⁴ HEGEL 2003, p. 413, § 317 A.

remède, c'est alors que se produit le trouble de la paix [civile], parce que dans le concept conscient de soi existent des institutions autres que celles de l'effectivité ; une révolution voit le jour⁵⁵. »

Evaluer si nos principales institutions correspondent (ou non) à l'esprit de nos constitutions politiques selon le degré de culture, de réflexivité, de conscience de soi et de liberté qu'elles nous permettent d'atteindre, est une tâche que Hegel nous permet de penser. Elle ne nous invite ni à sortir définitivement de Hegel ni à reproduire naïvement son système philosophique, mais à réfléchir sur ce qu'il énonçait dans l'un de ses cours consacrés à la *République* de Platon :

« Les hommes ne demeurent pas seulement comme ils sont, ils deviennent autres ; de même leurs constitutions. Avec la marche du temps, tout peuple doit apporter à sa constitution existante des changements qui la rapprochent toujours davantage de la vraie⁵⁶. »

Si « l'histoire du monde », selon une expression hégélienne célèbre, consiste en un « progrès dans la conscience de la liberté », alors elle revêt la forme d'un processus de « démocratisation » au sens d'une accession, en soi absolument nécessaire même si dans les faits toujours fragile, de l'esprit des peuples à un degré plus élevé de liberté. Le « superbe lever de soleil » que Hegel avait aperçu en France en 1789 pourrait aujourd'hui être admiré de l'autre côté de la Méditerranée...

Bibliographie

BUCHWALTER 2001 : A. BUCHWALTER, « Law, Culture, and Constitutionalism : Remarks on Hegel and Habermas », in R. WILLIAMS (éd.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies on Hegel's Philosophy of Right*, New-York, State University of New-York, 2001, p. 210-238.

DERANTY 2002-2003 : J.-P. DERANTY, « Lectures politiques et lectures spéculatives des *Grundlinien der Philosophie des Rechts* », in *Archives de Philosophie*, 65, 2002-2003, p. 441-462.

DE VOS 1981 : L. DE VOS, « Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie : Eine Vermutung », in *Hegel-Studien*, 16, 1981, p. 99-123.

⁵⁵ HEGEL 2002, p. 246, § 146 A.

⁵⁶ HEGEL 1971-1991, p. 489.

- 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.
- HEGEL 1941 : G.W.F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier, 1941.
- HEGEL 1971-1991 : G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1971-1991.
- HEGEL 1977 : G.W.F. HEGEL, *Écrits politiques* (trad. M. Jacob et P. Quillet), Paris, Champ Libre, 1977.
- HEGEL 1982 : G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (trad. R. Derathé), Paris, Vrin, 1982.
- HEGEL 1988 : G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de l'esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988.
- HEGEL 1994 : G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Science de la logique* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1994.
- HEGEL 2002 : G.W.F. HEGEL, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État. Heidelberg, semestre d'hiver 1817-1818* (trad. J.-P. Deranty), Paris, Vrin, 2002.
- HEGEL 2003 : G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2003.
- HENRICH 1982 : D. HENRICH, « Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff », in D. HENRICH, R.-P. HORSTMANN (éd.), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Klett-Cotta, p. 428-450.
- HONNETH 2008 : A. HONNETH, *Les Pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008.
- HOULGATE 2001 : S. HOULGATE, « Hegel, Rawls, and the Rational State », in R. WILLIAMS (éd.), *Beyond Liberalism and Communitarianism. Studies on Hegel's Philosophy of Right*, New-York, State University of New-York, 2001, p. 239-260.
- KERVÉGAN 2007 : J.-F. KERVÉGAN, *L'Effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.
- LUCAS, PÖGGELER 1986 : H.-C. LUCAS, O. PÖGGELER (éd.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1986.
- MARX 1994 : K. MARX, *Ecrits de jeunesse. Critique du droit hégélien. Critique de l'économie politique* (trad. K. Papaioannou), Paris, Quai Voltaire, 1994.
- RAWLS 1997 : J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997.
- REDDING 2007 : P. REDDING, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ROUSSEAU 1969 : J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

SCHNÄDELBACH 2005 : H. SCHNÄDELBACH, « Die Verfassung der Freiheit », in L. SIEP (éd.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2005, p. 243-265.

SIEP 1992 : L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Francfort, Suhrkamp, 1992.

SIEP 2001 : L. SIEP, « Constitution, droits fondamentaux et bien-être social dans la *Philosophie du droit de Hegel* », *Revue germanique internationale*, 15, 2001, p. 177-195.

Trésor de la langue française : URL (aout 2011) : <http://atilf.atilf.fr/>.

WELLMER 1997 : A. WELLMER, « Conditions d'une culture démocratique. A propos du débat entre libéraux et communautariens », in A. BERTEN, P. DA SILVEIRA, H. POURTOIS (éd.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 375-439.