

Hegel penseur de l'État contre la démocratie

Louis Carré

Université libre de Bruxelles, F.R.S./FNRS

En 1843, lors de son séjour à Kreuznach, le jeune Marx rédige un commentaire critique suivi de la section que Hegel avait consacrée à « l'État » dans ses *Principes de la philosophie du droit*¹. Marx s'attaque en particulier au modèle de monarchie constitutionnelle dont Hegel avait livré une démonstration rationnelle, pour lui opposer la vérité de la démocratie comme constitution des constitutions, comme « l'énigme résolue de toutes les constitutions ». Là où Hegel avait hypostasié l'État en la personne du monarque, Marx entend quant à lui ramener l'État à son fondement véritable, qui réside dans le « peuple réel », dans le *démós* en sa totalité. Face au modèle de l'État hégélien qui ne faisait que reproduire sans la réfléchir la scission moderne de l'homme politique et de l'homme privé, ramener l'État à son fondement démocratique véritable, à « l'unité vraie de l'universel et du particulier », revient du même coup à liquider l'État politiquement abstrait. Comme l'a justement souligné Solange Mercier-Josa, la liquidation de l'État abstrait ne conduit cependant pas chez Marx à une disparition pure et simple de la politique. Ce qui est ultimement visé dans la critique marxienne de l'État hégélien, c'est non pas « le dépérissement de la politique en tant qu'universel concret », mais bien « la politisation des masses, chaque individu

1. Les *Principes de la philosophie du droit* (1820) seront cités dans la traduction de J.-F. Kervégan (Paris, PUF, 2013, 3^e édition augmentée) avec l'indication entre parenthèses du numéro du paragraphe. Les lettres R et A renvoient respectivement aux remarques et aux additions des paragraphes.

vivant tous les aspects de sa vie individuelle comme éminemment politique² ».

Dans un passage clé de son commentaire, Marx formule une curieuse remarque : s'il est vrai que la démocratie est le « genre » (*Gattung*) universel dont relèvent toutes les autres constitutions en tant qu'espèces particulières, elle n'en demeure pas moins une espèce particulière de constitution s'opposant aux autres en tant qu'elle est leur essence véritable. Cette remarque curieuse (pour ne pas dire absurde d'un point de vue strictement logique : comment une chose pourrait-elle à la fois relever d'un genre supérieur et d'une espèce qui lui est subordonnée ?) s'explique néanmoins au regard de l'intention critique de Marx vis-à-vis de l'hégélianisme (et, derrière lui, vis-à-vis de l'État prussien à son époque). Car, en tant que vérité des constitutions passées, présentes et à venir, la démocratie doit tout d'abord se poser comme *une* constitution particulière par opposition à l'État (qu'il soit monarchique ou républicain). Marx ajoute : « Dans tous les États non démocratiques, l'État, la loi, la constitution, dominant sans dominer réellement, c'est-à-dire sans imprégner matériellement le contenu des autres sphères non-politiques. Dans la démocratie la constitution, la loi, l'État lui-même ne sont qu'une autodétermination du peuple, un contenu déterminé que le peuple se donne pour autant qu'il est constitution politique³. » Autrement dit, à la différence de « la démocratie de la non-liberté » qui caractérise d'après Marx l'ensemble de la période médiévale, la démocratie moderne doit tout d'abord partir d'une différenciation des sphères sociales et politiques afin de surmonter dans un second temps l'abstraction dans laquelle l'État hégélien les avait maintenues séparées. Dans le cadre moderne d'une démocratie réelle (et toute démocratie moderne tend à être réelle pour Marx), la politisation du social en appelle à une socialisation du politique (et inversement), de sorte que l'opposition du politique et du social, de l'État et de la société civile, sur laquelle se fondait la philosophie hégélienne de l'État, se trouve dépassée.

Si j'ai commencé par un bref rappel de la critique marxienne de l'État hégélien, c'est afin d'examiner l'hypothèse d'un renversement de cette critique. Aussi séduisants que puissent nous sembler

2. S. Mercier-Josa, « La première critique marxiste de l'État », in *Pour lire Hegel et Marx*, Paris, Éditions Sociales, 1980, p. 44.

3. Marx, *Œuvres de jeunesse. Critique du droit politique hégélien. Critique de l'économie politique*, Paris, Quai Voltaire, 1994, p. 81.

aujourd'hui les propos du jeune Marx, ne masquent-ils pas un problème de fond, le problème d'une incompatibilité du pouvoir étatique et de la démocratie⁴ ? Sans vouloir réhabiliter telle quelle la conception hégélienne de l'État qui, de fait, débouche sur une démonstration philosophique du bien-fondé de la monarchie constitutionnelle, j'aimerais dans ce qui suit chercher chez Hegel des pistes de réflexion sur les liens problématiques qu'entretiennent État et démocratie. La thèse que je souhaiterais défendre est que « l'illusion (*Schein*) politique » dans laquelle Marx reproche à l'État hégélien de verser pourrait bien se retourner contre la « vérité démocratique ». Pour ce faire, j'examinerai dans un premier temps l'« idée » de l'État qui se dégage de la philosophie hégélienne du droit. Je tâcherai ensuite de déconstruire certains des poncifs (tenaces) associés à l'État hégélien, pour enfin esquisser la question de savoir dans quelle mesure penser, à la façon de Hegel, l'État *contre* la démocratie peut s'avérer philosophiquement salutaire, y compris du point de vue d'une réflexion autour de la « démocratie réelle ».

L'« idée » de l'État

Sous une perspective hégélienne, se questionner sur la manière dont le discours philosophique pourrait le plus adéquatement se saisir conceptuellement de l'État doit primer sur la réalité empirique et diverse de celui-ci. « À propos de l'idée de l'État, remarque Hegel, il ne faut pas avoir sous les yeux des États particuliers, des institutions particulières, il faut plutôt examiner pour elle-même l'idée, ce Dieu effectif » (§258 A). Le primat méthodologique que Hegel accorde au concept de l'État sur tel ou tel État en particulier permet déjà de répondre aux critiques bien connues qui voient en lui le philosophe officiel de l'État prussien⁵. Est-ce à dire pour autant que le concept de l'État que le philosophe se donne à penser se trouve détaché de toute réalité empirique ? Nullement. Pour quelqu'un dont le leitmotiv a été très tôt de « comprendre ce qui est⁶ », le concept de l'État ne peut

4. Cf. M. Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Félin, 2004, p. 13 : « la démocratie est anti-étatique ou elle n'est pas ». Comme le suggère déjà son titre, cet article se veut une réponse « hégélienne » à la critique marxienne de l'État telle que l'a reconstruite Abensour dans son important ouvrage.

5. Cf. en particulier R. Haym, *Hegel et son temps*, Paris, Gallimard, 2008. À ce sujet, voir la mise au point de J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007, pp. 239-241.

6. Hegel, *Écrits politiques*, Paris, Champs Libre, 1977, p. 35.

véritablement être saisi que dans sa tension vis-à-vis d'une réalité existante, à savoir la réalité institutionnelle de l'État moderne (fût-il ou non prussien). Cette tension permanente du concept et de sa réalité s'appelle chez Hegel « l'idée » entendue comme la « congruence » toujours à reprendre du conceptuel et du réel, ici du concept de l'État et de sa réalité empirique. Mais quelle est alors cette « idée » de l'État dont Hegel entend nous fournir la démonstration dans sa *Philosophie du droit* ? S'agissant du versant empirique de l'État, Hegel ne prétend pas innover. On peut ainsi dégager dans le corpus hégélien une définition relativement usuelle de l'État : « L'État exige un centre commun, un monarque et une assemblée, où se trouvent réunis les différents pouvoirs, les rapports avec les puissances étrangères, la force militaire, les finances qui y correspondent, etc. ; un centre dont les dirigeants aient le pouvoir indispensable de s'affirmer et d'affirmer leurs décisions, de maintenir les différents éléments sous leur dépendance⁷. » L'État se caractérise par la réunification des pouvoirs autour d'un point central constitué d'un monarque et d'une assemblée. Cette centralisation du pouvoir s'accompagne d'une série de prérogatives : l'État règle les rapports avec les autres États ; il bénéficie d'un monopole sur l'exercice de la violence légitime à l'intérieur et à l'extérieur de son territoire ; et il instaure un système de prélèvements, sous forme d'impôts et de taxes, afin d'assurer ses différentes tâches.

Mais à côté de cette définition empirique presque anodine de l'État, c'est surtout sur le versant conceptuel que Hegel innove. Sa nouvelle approche se résume à une remarque célèbre de la Préface à la *Philosophie du droit*. Entreprendre de penser l'État, écrit-il, « ne peut tendre à enseigner à l'État comment il doit être, mais plutôt comment cet État, l'univers éthique, doit être connu⁸ ». Cette remarque capitale, dont l'ensemble de la Préface n'est au fond qu'une longue variation, est tout d'abord éminemment polémique. Elle constitue de la part de Hegel une critique à peine masquée d'un certain subjectivisme romantique qui avait cours à son époque. À ce subjectivisme qui, à la froideur objective de la loi, opposait l'enthousiasme du cœur et de la conviction morale, Hegel rétorquait que « la loi est, plus que tout, le *Schiboleth* auprès duquel se distinguent les faux frères et les faux amis du prétendu peuple⁹ ». Indépendamment du contexte polémique dans lequel elle s'inscrit,

7. *Ibid.*, p. 41.

8. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., pp. 131-132.

9. *Ibid.*, p. 123.

cette remarque a deuxièmement une portée méthodologique plus large et plus intéressante pour notre propos. Elle indique que la démarche poursuivie par Hegel tout au long de sa *Philosophie du droit* consistera non pas à se représenter et à s'imaginer l'État tel qu'il devrait idéalement être, mais à exposer l'État, « l'univers éthique », tel qu'il doit être conçu. Or la connaissance philosophique adéquate de l'État implique de distinguer entre l'idée que nous en avons et l'idée que nous en sommes. Hegel table en effet sur une distinction importante entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif, entre la représentation subjective que les individus peuvent se faire de l'État et le concept objectif de l'État qu'en quelque sorte ils incarnent. Avant de se faire subjectivement une représentation de l'État tel qu'il est ou tel qu'il devrait être, les individus en tant qu'ils participent à la vie de l'État et de ses institutions *sont* objectivement l'État. Les diverses représentations que les membres de l'État se font de l'État ne prennent sens que sur fond de coutumes éthiques, de manières habituelles d'agir et de penser, de dispositions d'actions, qui elles-mêmes ont pour support la réalité institutionnelle complexe de l'État composée de lois et de pouvoirs.

À ceux qui prétendent que seule la conviction intérieure permet de définir ce qu'est (ou ce que devrait être) l'État, Hegel oppose dès la Préface de sa *Philosophie du droit* que saisir philosophiquement l'« idée » de l'État suppose de faire droit à la « pensée objective » de l'État, au sens où la réalité institutionnelle de l'État comme « univers éthique » est déjà elle-même traversée, indépendamment des représentations et des opinions particulières qui ont cours à son sujet, d'une certaine rationalité dont le philosophe doit pouvoir rendre compte. La philosophie du droit de Hegel, dans la mesure où — comme l'indique le sous-titre des *Principes* — elle débouche (sans toutefois s'y réduire) sur une « science de l'État » (*Staatswissenschaft*), est elle-même une philosophie *de* l'État au double sens, subjectif et objectif, du génitif¹⁰. À travers sa philosophie du droit et de l'État, Hegel se fixe pour tâche de caler

10. D'une certaine manière, en en appelant au « doute radical » au sujet de l'État, Bourdieu fait implicitement sien le postulat hégélien (et durkheimien) d'une pensée de l'État au double sens du génitif : « La science sociale elle-même est, depuis l'origine, partie intégrante de cet effort de construction de la représentation de l'État qui fait partie de la réalité même de l'État » (P. Bourdieu, « Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique », in *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 105).

pour ainsi dire sa propre pensée philosophique de l'État sur la pensée rationnelle au travail dans l'État.

La connaissance philosophique de l'« idée » de l'État va de pair chez Hegel avec un institutionnalisme, c'est-à-dire avec « la connaissance de ce que l'idée de la liberté n'est en vérité que comme *État* » (§57 R). On a souvent pu reprocher (Marx en premier) à l'institutionnalisme hégélien d'identifier institution et État : l'institutionnalisme de Hegel ne serait au fond qu'un étatisme qui ne dit pas son nom. Cela est vrai dans une certaine mesure. Car il faut ici à nouveau soigneusement distinguer entre plusieurs niveaux, entre l'État au sens strict et l'État au sens large (ce que Hegel nomme « l'univers éthique »). Au sens strict, « l'État politique à proprement parler » (§267) est identique à sa constitution (*Verfassung*) en tant qu'elle définit l'ensemble des rapports « organiques » qu'entretiennent les trois pouvoirs étatiques : le pouvoir du monarque, le pouvoir du gouvernement et le pouvoir des assemblées. Au sens large, l'État renvoie à l'organisation du monde éthique, à l'intégration rationnelle des différentes sphères institutionnelles non politiques (la famille, la sphère économique de la production et des échanges, le système juridique) qui gravitent autour de lui. En ce sens, de la même façon que chez le jeune Marx la démocratie désignera à la fois *une* constitution particulière et *la* constitution par excellence, l'État hégélien se présente à la fois comme une institution particulière et comme « l'institution des institutions¹¹ ». L'institutionnalisme hégélien est donc bien un étatisme si l'État est pris en son sens large, mais inversement l'étatisme de Hegel se laisse ranger sous la catégorie plus englobante d'institutionnalisme si l'on prend l'État en son sens restreint.

Trois poncifs à déconstruire

Une série de poncifs ont fréquemment été associés à la conception hégélienne de l'État. Ils peuvent être résumés par les énoncés suivants :

1. l'État hégélien est un État « total », pour ne pas dire totalitaire ;

11. L'expression est de Carl Schmitt qui l'emploie pour désigner l'État hégélien (*Les trois types de la pensée juridique*, Paris, PUF, 1995, p. 98).

2. l'État hégélien implique une subordination unilatérale de ses membres à son autorité suprême ;

3. l'État hégélien repose sur une conception « héroïque » de la citoyenneté.

1. Hegel ne parle jamais d'État « total », mais bien de l'État comme « totalité » (§272). Il s'agit là en fait de bien plus qu'une simple différence d'accent. L'écart entre l'État « total » (au sens où l'entendront plus tard, dans le contexte des années 1930, des auteurs d'inspiration hégélienne comme Giovanni Gentile¹²) et l'État conçu comme « totalité » réside dans le fait que le terme « totalité » désigne chez Hegel une forme de réalité qui a la caractéristique de se reproduire au travers de ses propres différences. La structure rationnelle de l'État a ceci de commun avec les organismes vivants qu'il se présente sous la forme d'une « totalité » complexe, auto-différenciée. Par rapport à d'autres penseurs politiques modernes comme Sieyès et Kant qui eux aussi avaient tracé un parallèle entre l'organisation de l'État et les organismes vivants, Hegel a la particularité d'inscrire sa conception « organique » de l'État comme totalité auto-différenciée au sein d'une réflexion sur la constitution (*Verfassung*) de l'État.

En conformité avec les deux sens, large et restreint, que revêt le concept d'État chez Hegel, la constitution étatique présente elle aussi, à la manière du dieu Janus (auquel le jeune Marx opposera l'image bien moins majestueuse de l'âne de Buridan), deux faces : l'une, « la constitution dans l'élément du particulier » (§265), tournée vers l'intégration des autres sphères institutionnelles qui ressortissent à la vie éthique dans son ensemble ; l'autre, « la constitution politique » (§270), vers l'organisation des trois pouvoirs politiques proprement dits. Ces deux faces de la constitution découlent de son statut logique de médiatrice, de « moyen terme » entre les deux extrêmes du particulier et de l'universel. Les deux faces de la constitution ne s'opposent pas, mais se complètent pour former une « totalité » auto-différenciée (à la manière dont les différents organes qui constituent un organisme vivant contribuent à sa reproduction tout en préservant chacun sa particularité). L'intégration sur le plan de « la constitution dans l'élément du particulier » des sphères institutionnelles, non politiques, de la famille et de la société civile, opère sur le plan

12. Voir G. Gentile, « La doctrine du fascisme (1932) », in E. Traverso (textes choisis et présentés par), *Le totalitarisme. Le vingtième siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, pp. 122-136.

universel de « la constitution politique ». Avec son visage de Janus, l'État constitutionnel moderne remplit ainsi la double fonction, d'une part, de préserver l'intégrité des sphères institutionnelles et leurs principes particuliers (les principes d'amour et d'éducation dans la famille, les principes de libre développement des intérêts particuliers et du respect des droits subjectifs dans la société civile), d'autre part, de maintenir la cohésion universelle de la vie éthique au niveau politique¹³. Il en ressort une image éminemment complexe, dynamique, « organique » de la vie éthique moderne, où les principes particuliers qui prévalent dans les sphères familiale et sociale n'interfèrent pas sur la sphère universelle du politique, dans la mesure où celle-ci garantit l'intégrité de ces mêmes principes en en limitant, le cas échéant, la portée. Tout en tirant sa « vigueur et profondeur prodigieuses » (§260) de sa capacité rationnelle à intégrer politiquement le monde éthique, la constitution de l'État ne peut être en dernier ressort fondée ni sur les principes de la famille (l'amour) ni sur les principes de la société civile (la libre concurrence et le respect des droits formels), mais uniquement sur ses propres lois et institutions universelles.

On l'aura compris : rien de plus étranger à Hegel que l'idée proto-totalitaire d'un État faisant main basse sur l'ensemble de la vie éthique moderne, vu que l'une de ses fonctions est au contraire d'en garantir la complexité et la pluralité institutionnelle. Mais rien de plus étranger non plus à Hegel que l'idée de fonder l'État sur le sentiment d'appartenance à une communauté restreinte selon le modèle patriarcal de la famille (§158 A) ou sur la simple garantie des droits individuels d'après le modèle libéral de l'État de droit (§258 R). La fonction « proprement politique » de l'État est en revanche d'élever les membres de la famille et de la société civile de leur « vie particulière » — à une « vie universelle ».

13. « Son œuvre en général consiste, relativement à l'extrême de la singularité en tant qu'elle est la foule des individus, dans la double tâche – *d'une part*, de conserver en ceux-ci comme personnes, par conséquent de faire du *droit* une effectivité nécessaire, et ensuite de promouvoir leur *bien propre*, dont chacun, tout d'abord, prend soin pour lui-même, mais qui comporte absolument un côté universel, de protéger la famille et de guider la société civile, – mais, *d'autre part*, de ramener les deux, ainsi que toute la disposition intérieure et activité de l'individu singulier, en tant que celui-ci s'efforce d'être pour lui-même un centre, dans la vie de la substance universelle, et, en ce sens, en tant que libre puissance, de porter atteinte à ces sphères subordonnées à elle, et de les conserver dans une immanence substantielle » (Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Vrin, 2011, §537, p. 547).

2. Dans les premiers paragraphes qui ouvrent la section « État » de sa *Philosophie du droit*, Hegel prétend que « c'est l'obligation suprême [des individus] d'être membres de l'État » (§258). Cette affirmation a souvent été interprétée comme une preuve de la manière dont Hegel subordonne unilatéralement les droits individuels au pouvoir de l'État¹⁴. Il est vrai que, dans ce même paragraphe, le philosophe berlinois stipule qu'à « l'obligation suprême » des individus d'être membres de l'État correspond le « droit suprême » dont bénéficie ce dernier à leur encontre. Il faut cependant bien comprendre ce qui est sous-tendu par le terme « obligation » dans ce passage précis de la *Philosophie du droit*. L'obligation (*Pflicht*) doit être comprise comme distincte de la contrainte (*Zwang*), que celle-ci soit de nature physique ou morale. L'État hégélien n'est en effet pas un « État de contrainte » (*Zwangstaat*) dont l'autorité s'imposerait de l'extérieur aux individus, mais une trame institutionnelle au sein de laquelle se tissent entre les individus et les institutions de l'État des rapports d'obligation. Il ne peut être véritablement question d'obligation que lorsque celle-ci correspond à la reconnaissance d'un droit, autrement dit que lorsque prévaut un principe de réciprocité des droits et des obligations : « l'homme, grâce à l'élément-éthique, a des droits pour autant qu'il a des obligations, et des obligations pour autant qu'il a des droits » (§155). Le meilleur contre-exemple à cette réciprocité des droits et des obligations (et donc aussi le meilleur exemple d'une contrainte physique et morale) est fourni par l'esclavage¹⁵. À la différence notoire d'une situation d'esclavage où les « obligations » (les guillemets sont de rigueur) de l'esclave vis-à-vis de son maître ne s'accompagnent pas de la reconnaissance de ses droits, de véritables obligations tirent leur validité rationnelle du fait que les personnes obligées se voient en même temps reconnaître une série de droits. L'État moderne ne fait pas exception à ce principe. Mieux : il en garantit l'institution effective, dans la mesure où ses membres ont à son égard une série d'obligations qui vont nécessairement de pair avec l'ensemble des droits que l'État leur reconnaît¹⁶.

14. Voir par exemple A. Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 2008, p. 126.

15. « L'esclave ne peut avoir d'obligations, seul l'homme libre en a » (§155 A).

16. « L'individu, qui est sujet (*Untertan*) d'après ses obligations, trouve, en les remplissant en tant que citoyen (*Bürger*), la protection de sa personne et de sa propriété, la prise en considération de son bien-être particulier et la satisfaction de son essence substantielle, la conscience et l'amour-propre qui consistent à être membre de

Le principe de réciprocité entre droits et obligations garanti au sein de l'État ne relève pourtant pas d'une logique de donnant-donnant sur le modèle d'un pacte que les individus auraient conclu avec l'État. Cet accord contractuel stipulerait que les membres de l'État acceptent de remplir leurs obligations à *condition* que l'État leur garantisse en retour une série de droits fondamentaux (comme le droit à l'intégrité de leur personne ou le droit à la protection de leurs propriétés privées). Hegel en effet n'a de cesse de soutenir, tout au long de sa *Philosophie du droit*, que les rapports de l'État à ses membres ne se laissent pas subsumer sous la catégorie du contrat (qu'il s'agisse d'un contrat d'association ou de sujétion)¹⁷. La question se pose alors de savoir comment préserver, d'un côté, le principe d'une réciprocité des droits et des obligations sans faire appel, de l'autre, à la notion de contrat social. La résolution de ce problème se trouve dans la remarque au même §258 : « [l'État] a un tout autre rapport à l'individu [que celui d'un lien contractuel] ; attendu que [l'État] est l'esprit objectif, l'individu n'a lui-même d'objectivité, de vérité et d'éthicité que s'il en est membre [...] la destination des individus est de mener une vie universelle ; leur satisfaction particulière ultérieure, leur activité, leur mode de comportement ont pour point de départ et résultat cet élément-substantiel doté d'une validité universelle » (§258 R). Hegel suggère ici que le « droit suprême » dont bénéficie l'État vis-à-vis de ses membres provient de ce qu'il fournit, sur la base de sa réalité institutionnelle objective, la nécessaire condition d'effectuation (et non pas la simple condition supplétive à laquelle le réduit le contrat social) de leurs droits. Être membre d'un État n'est pas une condition *ad hoc*, superfétatoire, mais bien la condition nécessaire à la réalisation du droit de cité. On retrouve alors le sens profond de l'institutionnalisme hégélien et de sa thèse selon laquelle « c'est seulement en étant citoyen d'un bon État que l'individu parvient à son droit » (§153 A).

S'il y a donc bien dissymétrie entre, d'une part, « l'obligation suprême » des membres d'appartenir à un État et, d'autre part, le

ce tout » (§261 R). On soulignera ici la fine dialectique exposée par Hegel entre les statuts de « sujet » (pôle des obligations) et de « citoyen » (pôle des droits). Sur le doublet sujet-citoyen, voir É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, pp. 35-66.

17. « La nature de l'État réside tout aussi peu dans le rapport contractuel, que l'État soit pris comme un contrat de tous avec tous ou comme un contrat de tous avec le prince et le gouvernement » (§75 R).

« droit suprême » dont bénéficie ce dernier, cette dissymétrie n'est pourtant pas de l'ordre d'une subordination unilatérale des droits individuels au pouvoir de l'État, puisque le « droit suprême » de l'État consiste à garantir *effectivement* les droits de ses ressortissants¹⁸. Ainsi, lorsque Hegel restreint le droit des individus de quitter à leur guise le territoire de l'État¹⁹, il s'agit moins dans son esprit de leur interdire formellement de voyager dans d'autres pays (un droit dont lui-même a plusieurs fois fait usage au cours de sa vie), que d'insister sur le fait que prendre congé, volontairement ou non, de l'État, c'est encourir le risque de ne plus avoir ses droits de citoyen effectivement reconnus.

3. Parmi les obligations des citoyens se trouve en bonne place leur obligation de défendre l'État contre des ennemis extérieurs « par la mise en danger et le sacrifice de leur propriété et de leur vie » (§324) : « dans la mesure où l'État en tant que tel, où sa subsistance par soi viennent à être en danger, l'obligation mobilise tous ses citoyens pour sa défense » (§326). On a un peu trop rapidement conclu de ces passages que Hegel défendait une conception « héroïque » de la citoyenneté tout entière fondée sur le sacrifice de soi. Cette conception ne serait pas sans rappeler la figure, chère à certains révolutionnaires français, du citoyen-soldat mourant pour la patrie. En 1791, Saint-Just pouvait ainsi écrire que « c'est un devoir pour tous les Français de venger ceux qui sont morts avant eux dans la guerre contre la tyrannie. Si ce principe peut devenir esprit public, la république sera guerrière et indomptable²⁰ ». La figure du citoyen-soldat joue certes un rôle clé dans la *Philosophie du droit*, en tant qu'elle amène le « bourgeois », le membre de la société civile, à prendre conscience de la « vanité » de son attachement à sa vie particulière et de ses intérêts privés. Ce que Hegel appelle le « moment éthique de la guerre » (§324 R) réside dans la manière dont la guerre met à l'épreuve la relativité de la « vie particulière » du

18. « La liaison de l'obligation et du droit a un double aspect : ce que l'État exige de l'individu en tant qu'obligation, est aussi, de façon immédiate, le droit de l'individualité, puisque ce n'est précisément rien d'autre que l'organisation du concept de liberté » (§261 A).

19. « il ne dépend pas du libre arbitre des individus de se séparer de l'État, puisque, par nature, ils sont citoyens d'un État. [...] C'est à l'État lui-même qu'appartient d'accorder la permission d'y entrer ou d'en sortir » (§75 A).

20. Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution suivi de Fragments sur les institutions républicaines*, Paris, UGE, 1963, p. 172. Sur les origines de ce thème du *pro patria mori*, voir l'essai classique de E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Fayard, 2004, pp. 127-167.

bourgeois au nom de la « vie universelle » à laquelle participe le citoyen. Mais cette importance accordée, dans un contexte historique marqué par les guerres post-révolutionnaires, à la figure du citoyen-soldat est elle-même toute relative au regard de ce que Hegel considère être l'élément constitutif du « patriotisme ». Le patriotisme, c'est moins « l'aptitude à des sacrifices et à des actions *extraordinaires* » qu'une « disposition d'esprit » (*Gesinnung*) habituelle « à savoir que la communauté est l'assise substantielle et la fin » (§268 R). Comme le remarque Jean-François Kervégan, « ce patriotisme de tous les jours, cette adhésion apparemment spontanée à l'universel — en réalité, elle procède de l'universel, de l'«organisme éthique», et en retour le vivifie — sont plus importants pour l'État que la bravoure militaire ; à vrai dire, ils la rendent d'ailleurs possible, ils en sont le véritable fondement²¹ ».

Le patriotisme du quotidien qui caractérise les citoyens de l'État hégélien repose avant tout sur le sentiment de confiance qu'ils éprouvent vis-à-vis des institutions de l'État. Cette confiance, qui en soi n'a rien de « naturel » puisqu'elle est contractée au fil des habitudes, est le produit d'un travail continu de la part de l'État et de ses institutions. Loin des canons du champ de bataille, Hegel exemplifie cette forme de confiance par une scène de la vie publique quotidienne : « Si quelqu'un marche en sécurité la nuit, il ne lui vient pas à l'esprit qu'il pourrait en aller autrement, car cette habitude de la sécurité est devenue une autre nature, et on ne réfléchit précisément pas au fait que ceci est seulement l'effet d'institutions particulières. L'État — tel est souvent l'avis de la représentation — se maintient par la violence ; mais ce qui le maintient n'est rien d'autre que le sentiment fondamental de l'ordre, que tous possèdent » (§268 A). Plus que la vertu héroïque dont témoigne, dans des circonstances exceptionnelles, le citoyen-soldat, c'est la disposition « patriotique » dont font preuve au quotidien les citoyens partageant un même « sentiment de l'ordre » — qui véritablement « vivifie » sans cesse l'État, le reproduit continuellement à la manière d'un organisme

21. J.-F. Kervégan, *Hegel, Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 2005, p. 177. Voir également à ce propos le commentaire de B. Karsenti, « Le criminel, le patriote, le citoyen. Une généalogie de l'idée de discipline », in *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006, p. 60 : « L'État a plus besoin de citoyens que de héros, et plus encore, il lui faut des citoyens s'il veut, le cas échéant, avoir des héros ».

vivant²². En l'absence de telles dispositions de la part de ses membres, l'État en viendrait à vaciller sur ses propres assises. À ce titre, la disposition pratique des citoyens, le sentiment de confiance qu'ils partagent à l'égard de l'État et de ses institutions, fonctionne à la fois comme un point de départ toujours déjà supposé et comme un résultat toujours à reprendre de la part de l'État. Cette figure presque banale, prosaïque, de la citoyenneté, non seulement contraste avec la conception « héroïque » du citoyen-soldat, mais donne surtout clairement à voir la manière dont s'accordent mutuellement, au sein de la philosophie hégélienne de l'État, l'état d'esprit subjectif des citoyens et l'esprit objectif de l'État.

L'État contre la démocratie

Une lecture attentive, par delà les poncifs, des *Principes de la philosophie du droit* nous présente l'État sous au moins trois facettes : 1. l'État est le « totalisateur » de la vie éthique moderne en ce qu'il intègre au niveau « proprement politique » les différentes sphères institutionnelles et permet ainsi aux membres de la famille et de la société civile de s'élever à une « vie universelle » ; 2. l'État est le « réalisateur » institutionnel du principe de réciprocité entre droits et obligations, ce qui lui confère un « droit suprême » ; 3. l'État produit chez ses membres une série de dispositions pratiques qui en même temps contribuent à sa reproduction. En quoi cette philosophie de l'État (au double sens du génitif) développée par Hegel s'avère-t-elle sinon anti-démocratique, en tout cas difficilement compatible avec certaines idées majeures de la démocratie telles qu'on les retrouve chez le jeune Marx ? Les remarques qui suivent n'ont d'autre prétention que d'indiquer succinctement les pistes de réflexion qui se dégagent d'un renversement de la critique marxienne de l'État hégélien.

En critiquant le caractère abstrait de l'État hégélien, Marx semble vouloir dépasser la scission propre au monde moderne des sphères sociale (et familiale) et politique. Et il est vrai que la « réunion » politique opérée par l'État hégélien n'a de sens qu'en

22. Hegel rejoint ici sous bien des aspects le thème spinoziste de l'*obsequium*, défini comme « la volonté constante d'exécuter ce que la loi déclare bon » (*Traité politique*, II, §19). Alexandre Matheron note à son propos qu'il est « l'ultime résultat du conditionnement par lequel l'État nous façonne à son usage et qui lui permet de se conserver » (*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p. 349).

présupposant une différence des sphères institutionnelles politiques et non politiques (la famille et la société civile). Critiquer la critique marxienne de l'État hégélien revient dans ce cas à se demander ce qu'il reste de la différence entre le politique et le non-politique, une fois le politique socialisé et le social politisé. L'État compris comme « totalité » est contre-démocratique, si par démocratie on entend un processus de politisation qui vise ultimement à abolir la différence entre le politique et le non-politique.

Le principe de réciprocité des droits et des obligations s'avère lui aussi contre-démocratique, dans la mesure où il s'oppose à un strict principe d'égalité formelle. Dans un passage où il évoque la Révolution française, Hegel remarque que « le peuple a détruit aussi les institutions qu'il avait établies lui-même, parce que toute institution est en contradiction avec, sous sa forme abstraite, la conscience de soi de l'égalité » (§5 A). L'antinomie entre un institutionnalisme (ou un étatisme pris au sens large) et un principe formel d'égalité s'explique par le fait qu'« avec l'État, apparaissent [une] inégalité, la différence des pouvoirs gouvernants et des gouvernés, les autorités, les magistratures, les directions, etc. Le principe conséquent de l'égalité rejette toutes les différences et ne laisse subsister aucune espèce de contexte étatique²³ ». Non pas que Hegel rejette en bloc le principe d'égalité, mais son institutionnalisme (ou son étatisme *largo sensu*) l'amène à considérer la manière dont, concrètement, sur le plan matériel des contenus d'obligation, ce principe au départ formel se différencie sous l'effet de son inscription dans une trame institutionnelle comprenant les rapports politiques qu'entretiennent gouvernants et gouvernés au sein de l'État²⁴.

Enfin, le geste critique du jeune Marx qui consiste à ramener l'État à son fondement démocratique véritable, semble présupposer cela même qui doit conduire à la liquidation de l'abstraction de l'État : à savoir le « peuple réel », le *demos* tout entier. En 1843, Marx proposait en effet de renverser la thèse hégélienne selon laquelle « la souveraineté du peuple n'existe que grâce à [l'État] » en la thèse contraire qui veut que ce soit l'État qui « existe grâce à la

23. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit., §539 R, p. 549.

24. « dans l'idée concrète, qui se développe au-dedans de soi, les moments de celle-ci se différencient et leur détermination devient en même temps un contenu différent ; dans la famille, le fils n'a pas de droits *de même contenu* que les obligations qu'il a envers le père, et le citoyen n'a pas des droits *de même contenu* que les obligations qu'il a envers le prince et le gouvernement » (§261 R).

souveraineté du peuple²⁵ ». Mais quel est au fond ce « peuple réel » auquel fait appel Marx pour contrer l'abstraction de l'État ? Hegel avait de son côté dénoncé comme un « *abstractum* indéterminé » toute représentation du « peuple » qui le détacherait de ses conditions institutionnelles de production²⁶. En montrant comment les dispositions pratiques des membres de l'État, en tant qu'elles sont le produit d'un travail continu des institutions, contribuent en retour à la reproduction de l'État, Hegel avait soulevé avec une grande acuité le problème de « la production historique du peuple²⁷ ». Le « peuple réel », ce ne peut être rien d'autre que l'ensemble des membres de l'État qui, par le travail continu des institutions, adoptent les mêmes dispositions pratiques et partagent un même « sentiment de l'ordre ». Sous une telle perspective, il devient alors difficile d'opposer à l'État le principe démocratique de la « souveraineté du peuple », puisque le « peuple réel » auquel paraît se référer un tel principe n'est lui-même qu'un produit de l'État et de ses institutions.

Ces quelques pistes de réflexion n'avaient évidemment pas pour but de réhabiliter la philosophie hégélienne de l'État dans ce qu'elle a de contre-, voire d'anti-démocratique. Mais elles peuvent toutefois se montrer utiles s'agissant de penser la démocratie non pas telle qu'elle devrait idéalement être, mais telle qu'elle doit être conçue, tant il est vrai que les notions de « politique », d'« égalité », de « souveraineté du peuple » sonnent creux si on ne les rapporte pas de près ou de loin à ce qui objectivement les ont conditionnées et continue largement de les conditionner : l'État.

25. Marx, *Écrits de jeunesse*, op. cit., p. 77. Dans les *Principes*, Hegel avait accepté l'idée d'une souveraineté du peuple « si l'on ne parle de manière générale que du tout, au sens où l'on a montré que la souveraineté revient à l'État » (§279 R).

26. « Dès lors que de tels moments [la souveraineté de l'État, l'existence d'un gouvernement central, de tribunaux, d'états sociaux], qui sont en relation avec une organisation, avec la vie de l'État, émergent dans un peuple, il cesse d'être cet *abstractum* indéterminé qui, dans la simple représentation générale, s'appelle peuple » (§279 R).

27. Cf. É. Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », in *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1998, p. 127 : « Le problème fondamental est donc de produire le peuple. Mieux : c'est que le peuple *se produise lui-même* en permanence comme communauté nationale. Ou encore : c'est de produire l'effet d'unité grâce auquel le peuple apparaîtra, aux yeux de tous, "comme un peuple", c'est-à-dire comme la base et l'origine du pouvoir ».