

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

ECOLE NORMALE SUPERIEURE

\*\*\*\*\*

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

\*\*\*\*\*

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

\*\*\*\*\*

HIGH TEACHERS' TRAINING COLLEGE

\*\*\*\*\*

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

\*\*\*\*\*

N



**HEGEL ET LA QUESTION DE  
L'ADMINISTRATION DE L'ETAT : UNE  
LECTURE DES *PRINCIPES DE LA  
PHILOSOPHIE DU DROIT***

**Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de  
l'Enseignement Secondaire Grade II (DIPES II) en Philosophie**

Par

**Jean Paul Franck ZOE**

*Licencié en philosophie*

Sous la direction du

**Pr. Lucien AYISSI**

*Professeur*

*Juin 2016*

A ma fille

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à l'endroit de tous ceux qui, de près ou de loin, ont participé à la réalisation de ce travail. Nous pensons :

Au professeur Lucien AYISSI, mon directeur de mémoire, pour avoir accepté d'engager sa responsabilité dans ce travail.

Nos enseignants du département de philosophie de l'E.N.S. notamment aux professeurs Charles Romain MBELE et NKOLO FOE ; aux chargés de cours Joseph NDZOMO MOLE, Samuel NTEN NLATE et René Aristide Rodrigue NZAMEYO ; aux assistants Théodore MOUKOUNE, Lucien Alain MANGA NOMO, et aux enseignants vacataires Bertin NGUEFACK, Delamour Josué FOUMANE FOUMANE et Hervé Toussaint ONDOUA. Pour tous les enseignements à nous dispensés, nous vous sommes infiniment reconnaissants.

Il serait ingrat de ne pas mentionner ma famille pour son apport aussi bien matériel qu'intellectuel.

À tous ceux qui, de près ou de loin m'ont soutenu de quelque manière que ce soit, je vous prie de croire en ma plus haute considération.

## RESUME

Le but de la présente réflexion qui s'inscrit dans le cadre de la philosophie politique est de déterminer le profil théorique d'une organisation administrative dont le fonctionnement sera en faveur de l'épanouissement des citoyens. Une telle entreprise a exigé que nous nous inspirions des *Principes de la philosophie du droit* du philosophe allemand Hegel. Œuvre dans laquelle ce dernier, non sans avoir tracé la généalogie de l'État, établit l'architectonique de son administration conséquent au bien-être des hommes. Si l'État est l'avatar de Dieu et s'il est l'univers dans lequel liberté et moralité sont effectives, seule la monarchie constitutionnelle se présente comme système adéquat pour garantir toutes ces prérogatives.

Cependant, nous pouvons soupçonner la théorie hégélienne de l'administration de l'État, au-delà de ses angéliques intentions, d'émarger dans le budget du totalitarisme. En effet, la divinisation de l'État qui prend en otage l'individu qui n'a d'autre choix que d'en être membre et la prééminence du pouvoir princier sur tous les autres pouvoirs, sans oublier la marginalisation de l'opinion publique sont autant d'éléments qui, dans la théorie hégélienne de l'administration de l'État, sont susceptibles de faire le lit de l'absolutisme. C'est ainsi que dans l'histoire, cette théorie a servi comme alibi par de grands hommes politiques nantis d'une psychologie criminelle pour faire prospérer les systèmes politiques auxquels ils avaient pourtant déjà fait allégeance.

Cependant, au-delà de ces quelques problèmes de pertinence, la philosophie hégélienne de l'administration de l'État est d'un intérêt philosophique certain. En effet, en réglant la gouvernance sur le même canal que la totalité que constitue l'État et qui de surcroît est prioritaire à toute particularité, la gabegie, la corruption, l'usufruit ou la prévarication des fonds publics sont condamnés avec la dernière énergie. Bien plus, l'État hégélien est essentiellement libéral. Sur le plan politique elle garantit un certain nombre de droits aux citoyens, droits qui sont aussi bornés par des devoirs que les mêmes citoyens ont vis-à-vis de l'État. Sur le plan économique Hegel préconise l'autorégulation du marché malgré qu'il doive être placé sous l'égide de l'État dans des circonstances d'exception comme la crise. Sur le plan confessionnel, Hegel est favorable à la laïcité.

## ABSTRACT

The aim of this study which falls under the philosophy of organizations is to determine the theoretical outlines of an administrative organization which will favor the open out of citizens. This initiative required us the inspiration from *Principes de la philosophie du droit* of the German philosopher Hegel. A book in which the writer first outlines the genealogy of the State. He establishes the architectonic of the State administration consequently to the well-being of humans. If the State is the avatar of God, and if it is a universe where freedom and morality are effective, constitutional monarchy stands as the only adequate system to warrant these prerogatives.

We can however suspect the Hegelian theory of State administration, above his angelic intentions, to trim to the totalitarianism budget. In effect, the deification of the State to whom the individual is the hostage who has no other choice than to be member and the pre-eminence of the princely power over the other powers, not for getting the marginalization of the public opinion are such elements who in the Hegelian theory of the State administration, are susceptible to derive to absolutism. It is in this way that, in history, that theory served as alibi by the political people, who are endowed with criminal psychology to make political systems to which the had nevertheless already make allegiance.

However, above some problems of pertinence, the Hegelian philosophy of the State administration has a good philosophical interest. In effect, by regulate governance on the same canal like the totality that constitute the State and which in addition is priority, muddle, corruption, life-interest or maladministration of public funds are condemned with the last energy. More still, the Hegelian State is essentially. On the political plan, it warranties a number of rights to the citizen's rights which are marked out by duties that the same citizens have vis-à-vis the State. On the economic plan, Hegel advocate self-acting regulation of the market despite the fact that he must be placed under the defense of the State in exceptional circumstances as crisis. On the confessional, Hegel favors secularity.

# **INTRODUCTION GENERALE**

*Les Principes de la philosophie du droit, Droit naturel et science de l'État* en abrégé ont été publiés par Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), philosophe allemand du XIXe siècle, le 25 juin 1920. Cet ouvrage qui est en fait une synthèse de travaux antérieurs sur la philosophie du droit<sup>1</sup> fut, dans un premier temps, destiné à l'usage de ses étudiants à l'université de Berlin. Mais Hegel a aussi en vue d'atteindre un public beaucoup plus vaste.

La philosophie du droit de Hegel qui englobe sa philosophie de l'État relève d'un point de vue systémique, de la catégorie de l'« esprit objectif ». Catégorie précédée par celle de l'« esprit subjectif » et suivie de celle de l'« esprit absolu ». S'il est vrai que le terme esprit est identifiable à l'individu ou à un peuple, l'esprit subjectif désigne l'individu ou le peuple à un stade embryonnaire, dans un état de somnambulisme. C'est l'esprit abstrait renfermé sur lui-même dans une immédiateté qui le maintient imbriqué à la nature qu'il subit. Mais très vite, l'esprit va manifester son insatisfaction dans ce rapport immédiat dans lequel il se sent aliéné. Il va donc ensuite s'émanciper de la nature non pas pour s'en désolidariser complètement, mais pour la refaire, il va se la tailler sur mesure. Bref il va la façonner conformément à ses propres goûts. Dans le stade précédent, la liberté de l'esprit n'est encore qu'abstraite. Elle ne devient concrète que dans l'esprit objectif qui va travailler le donné naturel, le transformer, fabriquer des outils, des machines, ainsi que des institutions politiques, juridiques et morales.

*L'esprit ne peut, en effet, être pleinement conscient de soi et devenir ainsi esprit ou esprit absolu que par le monde qu'il crée, le monde l'histoire humaine, qui est beaucoup plus important que la nature elle-même, où l'esprit se sent étranger et reste endormi<sup>2</sup>.*

Quant à l'esprit absolu, il correspond à l'esprit qui, après avoir spiritualisé le réel, c'est-à-dire après qu'il a refait la nature à sa guise a découvert toutes ses possibilités et est devenu transparent à lui-même et vit désormais en harmonie avec elle.

Ce léger détour explicatif, loin d'être superflu, nous permet de comprendre la place qu'occupe la philosophie du droit dans le système hégélien. La richesse de son contenu est

---

<sup>1</sup> Hegel a en effet publié un bon nombre de travaux sur la philosophie politique en général et sur la philosophie du droit dont la plupart datent de la période d'Iéna. Nous citons l'étude sur *La constitution de l'Allemagne* de 1802 ; le manuscrit ayant pour titre *Système de la vie éthique* de la même année, et l'article sur *Les différentes manières de traiter scientifiquement du droit naturel* publié entre 1802 et 1803.

<sup>2</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, seconde édition revue et augmentée deuxième tirage, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, P. 8.

indubitable en tant qu'elle constitue la mosaïque des pensées politique, juridique, et socio-éthique : elle est en phase avec la philosophie pratique.

L'histoire de la philosophie est révélatrice de ce que, contrairement aux mauvaises langues, la philosophie est fortement ancrée aux problématiques de ce monde, notamment dans les domaines de l'épistémologie, de l'éthique et de la politique. Ces quelques champs de recherche philosophique nous amènent à penser que celle-ci est une discipline eudémoniste car le bonheur de l'homme vivant en synergie non seulement avec son environnement, mais aussi avec ses semblables est pour la philosophie une préoccupation sacrée. Aussi les investigations philosophiques, de Platon jusqu'à nos jours, en passant par Aristote, Hobbes, Locke, Spinoza, Machiavel, Rousseau, Montesquieu, Kant, Fichte et Hegel, pour ne citer que ceux-là n'ont eu de cesse d'établir des bases théoriques d'un univers social humaniste qui préviendrait toute forme d'aliénation avec une administration conséquente. C'est ce qui justifie le projet d'élaboration d'une cité idéale de Platon où ce dernier dresse le profil de l'administrateur idéal qui n'est autre que le philosophe puisqu'il associe vertus morales et grandes capacités intellectuelles. Si pour sa part Aristote considère l'homme comme le seul être dans la nature de qui il est donné d'être sociable, pour Hobbes, cette sociabilité n'est que circonstancielle. Car l'homme est fondamentalement égoïste par nature et ne sera sociable que par accident et ce grâce au vouloir vivre qui caractérise tout être et que l'on nomme « conatus ». Si Machiavel s'attarde sur la psychologie du prince ainsi que sur le « comment gouverner », Rousseau s'oppose à toute forme d'autocratie et fera la part belle au peuple en tant qu'il sera pour lui le détenteur de la souveraineté qui, de surcroît est inaliénable.

Hegel n'a pas voulu souscrire à quelque mouvance utopiste que ce soit. A toute forme d'idéalisme, il oppose un réalisme absolu pour être en phase avec son temps, avec Dieu qui s'identifie au monde. Pour lui, la philosophie doit « honorer la nécessité ». En se donnant donc pour matériau l'expérience historique, Hegel va faire une autopsie des quelque théories politiques de ses prédécesseurs tombées en désuétude pour élaborer la sienne ou mieux, celle qui correspond à son temps :

*D'une part, nous dit Jean Hyppolite, Hegel se refuse à construire un État de raison qui se pourrait exister que dans l'imagination d'un théoricien, d'autre part sa philosophie n'est pas celle de tel État particulier qui a existé dans l'histoire<sup>3</sup>.*

---

<sup>3</sup> Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Ed. Seuil, Paris, 1983, IV, p. 88.



En s'éloignant du pessimisme de la particularité ou de l'individualité exprimé par ses prédécesseurs tout en définissant l'homme comme fondamentalement propriétaire, Hegel trouvera un nouveau fondement à l'État moderne et tracera les grandes lignes d'une administration conforme au bien-être et à la prospérité des citoyens dans un tout où ils sont appelés à vivre comme « un », où volonté particulière et volonté générale s'interpénètrent réciproquement sans pour autant se faire violence mutuellement.

L'administration de l'État hégélien, sous son aspect purement interne, est définie par une constitution qui prévoit la séparation du pouvoir princier détenu par un prince du pouvoir exécutif ou gouvernemental et du pouvoir législatif. Ladite séparation n'est pas absolue pour autant puisqu'il y a coopération et non compétition entre eux. Le prince, contrairement à ce qu'on pourrait croire, n'est en rien souverain. La souveraineté chez Hegel est celle de l'État en tant qu'il constitue un tout. En effet, le prince exerce le pouvoir qui est le sien conformément aux lois en vigueur au sein de l'État contre lesquelles il ne peut s'opposer sous peine de légitimer l'insurrection populaire qui en découlerait. Bien plus ce dernier doit s'entourer de spécialistes dans des domaines divers dans le but de prévenir, autant que possible, toute décision arbitraire venant du prince. Ces spécialistes, qui constituent l'exécutif seront chargés de l'implémentation de la décision du prince ou de la politique qu'il aura définie de concert avec eux. Leur existence est tributaire au principe de division scientifique des tâches, pourvoyeur d'efficience. Les fonctions étatiques étant impersonnelles, chaque fonctionnaire se doit d'ignorer sa subjectivité ainsi que tous les appétits qui s'y rapportent pour servir l'intérêt général. Quant au pouvoir législatif, Hegel lui confie la mission d'actualiser les lois et de former l'opinion publique.

Si les membres du gouvernement sont nommés par décision du prince, ce dernier accède au pouvoir par hérédité. En effet, la stabilité politique de l'État ainsi que la prévention de celui-ci contre une éventuelle fragmentation du tout qu'il constitue est garantie par la transition héréditaire du pouvoir politique. Si le philosophe allemand fait volte face à l'élection du prince, c'est d'une part pour prévenir le culte de sa personnalité presque inévitable avec les propagandes électorales qui s'imposeraient nécessairement et qui, la plupart du temps, visent la dimension affective plutôt que la dimension logique ou rationnelle de l'électorat; d'autre part le dédain des élections par Hegel fait suite au phénomène de capitulation électorale qui fait le lit des magouilles sordides qui déterminent l'accès au pouvoir et sont monnaie courante dans les républiques et les démocraties.

L'État s'étant constitué en une totalité souveraine devient un individu à coté d'autres États. Mais son existence n'est encore qu'« en soi ». Elle ne sera « pour soi », c'est-à-dire

effective, que lorsqu'il entrera en relation avec ses semblables. Ne pouvant se suffire à lui-même tout comme l'individu dans un contexte micropolitique, chaque État est contraint d'être reconnu par les autres avec qui il établira des relations d'interdépendance. Sauf que chez Hegel, les relations entre États sont nécessairement belliqueuses et les pertes en vies humaines et matérielles ne représentent que des dommages collatéraux en vue de la paix. La guerre est chez Hegel, plus que toute forme de fédération internationale d'États, le seul préteur efficace dans la résolution des différends entre États. Pensant que la violence ou le « négatif » joue un rôle décisif dans dialectique historique, le professeur de Berlin lui trouve des prérogatives sur le plan rationnel, éthique et surtout politique en mettant en évidence la souveraineté de l'État puisqu'au nom de ce dernier, le sacrifice ultime est requis de la part des citoyens qui, du même coup, prennent conscience de la vanité de leurs personnes.

On en vient, dans le cadre de notre investigation, à statuer sur le problème de la valeur de l'administration de l'État dans la philosophie politique de Hegel. Si Hegel considère l'État comme l'incarnation du divin sur terre, considération qui fait le lit de sa souveraineté absolue au détriment du citoyen, n'y a-t-il pas de risque qu'un tel État dérive en totalitarisme ? L'Administration qui découle d'un tel État, dans la mesure où elle sacralise abusivement le tout et ce, en niant toute participation politique du peuple ou de la masse, sous prétexte qu'elle est inconsciente et ignorante, peut-elle encore garantir l'épanouissement des citoyens ? Autrement dit, le citoyen peut-il réellement se sentir « chez lui » et « auprès de lui » dans l'État hégélien ? De plus, en faisant l'apologie de la guerre qu'il considère comme le meilleur arbitre des relations internationales, Hegel ne se fait-il pas l'apôtre du chaos, surtout dans un monde moderne où la technoscience, s'étant investie dans l'industrie de l'armement, est devenue l'instrument des processus barbares ? La promotion d'une paix perpétuelle entretenue par un organisme international n'est-elle pas nécessaire pour éviter le dépérissement existentiel ?

Dans la première partie qui s'intitule « Hegel et la genèse de l'État », il s'agira pour nous d'établir le processus obstétrical de l'État dans la perspective hégélienne. Hegel s'inscrit en véritable « Aristote des temps modernes »<sup>4</sup> dans la mesure où il va penser la famille comme la plus petite unité qui constitue le grand organisme qu'est l'État. Ses membres sont liés par le sentiment, l'amour pour être plus précis. Mais très vite, la famille va s'éclorre avec la maturité des enfants qui vont tisser de nouvelles relations avec d'autres enfants issus d'autres familles au point de donner naissance à la société civile fondée sur les intérêts

---

<sup>4</sup>Alain, cité par Jacqueline Russ, *Histoire de la philosophie. De Socrate à Foucault*, Paris, Hatier, 1985, p.109.

subjectifs et régie par un *logos* immanent qui défie l'entendement des citoyens dont l'Esprit dispose comme des marionnettes. Mais les hommes sont destinés à une vie plus honorable où leurs rapports intersubjectifs en tant que tous sont des citoyens ou des membres d'un tout doivent surplomber leurs différences subjectives et même les obédiences religieuses privées.

Dans la deuxième partie il sera question de faire une phénoménologie de l'administration de l'État d'après Hegel. Celle-ci nous permettra de parcourir l'industrie cadastrale à travers laquelle l'auteur des *Principes* localise les différents pouvoirs qui constituent l'organisation interne de l'État. Puis nous nous attarderons sur la relation qui prévaut entre ces différents pouvoirs ainsi que leurs missions respectives. Ensuite cette partie s'achèvera par l'analyse de l'administration de l'État sous l'aspect externe c'est-à-dire dans le cadre des relations internationales. Relations qui, d'après Hegel posent la guerre comme nécessaire.

La dernière partie de notre travail est essentiellement militante. Elle sera le lieu où nous essayerons de mettre en évidence la valeur heuristique de la pensée politique hégélienne pour notre temps, non sans avoir au préalable présenté les problèmes de pertinence que revêtent certains de ses aspects.

**PREMIERE PARTIE : HEGEL ET LA  
GENESE DE L'ETAT**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Dans la partie consacrée à la moralité « *Moralität* » ou encore moralité subjective, c'est exclusivement le sujet moral qui est au centre de ses actions. En effet, celui-ci se lance dans la quête perpétuelle de son bien-être particulier, à la satisfaction de ses appétits singuliers de manière autoreférencée. Autrement dit, seule sa sensibilité constitue le moteur de ses aspirations. Cette morale autoreférencée et donc égoïste se présente comme une menace pour l'altérité. Le problème qu'elle pose repose sur la relation schismatique qui prévaut entre l'objectif et le subjectif, entre la particularité et l'universalité. Problème qui amène au jour la vie éthique ou moralité objective qui se veut réalisatrice de la synthèse de la particularité et de l'universalité, entre le bien subjectif ou moral et le bien objectif. Le philosophe allemand définit la vie éthique comme étant :

*L'unité du bien subjectif et objectif, existant en soi et pour soi. C'est en elle que s'accomplit la réconciliation conformément au concept. En effet, si la moralité, d'une manière générale, est la forme de la volonté sous la forme de la volonté, elle donne à la moralité un contenu qui n'est rien d'autre que le concept, autrement dit la liberté<sup>5</sup>.*

Dit autrement, la vie éthique est le lieu de la compénétration du particulier et de l'universel qui, à l'État précédent était contingente. De plus, les opinions et les préférences subjectives qui jadis catalysaient les actes du sujet sont substituées par les institutions et les lois existant en soi et pour soi. Ces nouvelles déterminations qualifiées d'objectives constituent une autorité et une puissance absolues sans pour autant que le sujet ne manifeste quelque réticence que ce soit, puisque n'étant pas étranger à elles. Car ces déterminations sont le fruit de son action et en ce sens sont frappées du sceau de l'esprit objectif. Elles constituent donc pour le sujet « sa propre essence. Il y a sa fierté, et il vit en elles comme dans un élément inséparable de lui »<sup>6</sup>. Le sujet ne peut donc que manifester une attitude conformiste vis-à-vis des lois et des institutions de la vie éthique qui constituent ses devoirs. Il faut noter ici que la notion de devoir n'implique aucunement l'aliénation du sujet conformé. Le devoir a plutôt en lui et selon Hegel, une double fonction libératrice :

*D'une part il se libère de la dépendance qui résulte des instincts naturels aussi bien que l'oppression où il se trouve comme subjectivité particulière soumise à la réflexion morale au devoir être et du possible ; d'autre part, il*

---

<sup>5</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Deuxième section, § 141, p. 189.

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 147, p. 191.

*se libère de la subjectivité indéfinie qui n'arrive pas à l'existence ni à la détermination objective de l'action et qui reste enfermé en soi et qui reste l'inactuel. Dans le devoir, l'individu atteint la liberté substantielle<sup>7</sup>.*

Le devoir ne suppose donc pas le bannissement de la particularité. Il est plutôt synonyme de limitation de l'abstraction de la liberté qui constitue une entrave ou une limitation de la volonté et donc de la liberté.

Si donc par le devoir l'individu acquiert sa liberté qui est son droit le plus précieux, alors on voit que la vie éthique promeut l'identité entre volontés particulière et universelle. Identité qui conditionne l'épanouissement du sujet dans la mesure où sa particularité constitue désormais la modalité de l'universalité. Ladite identité ou consubstantialité entre droits et devoirs est vital dans l'univers éthique d'autant plus que : « si tous les devoirs étaient d'un côté et tous les droits de l'autre, le tout s'effondrerait<sup>8</sup> ».

La vie éthique va se réaliser dans une dynamique cryptique qui va de la famille vers la société civile pour s'achever par l'État.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 148, p. 193.

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 155, add; p. 197.

## CHAPITRE 1 : LA FAMILLE

Hegel considère la famille comme la base de la vie éthique. Elle est à la moralité objective ce que la cellule est à l'organisme. Une telle conception de la famille n'est pas éloignée de celle qu'avait Aristote dans sa *Politique*. Ce dernier la conçoit dans cet ouvrage comme étant l'origine de l'État, son premier élément constitutif en tout cas.

### I- Le sentiment et l'amour : deux principes fondateurs de la famille

Selon Hegel, la famille a pour fondements l'amour et le sentiment qui sont des éléments naturels. C'est à travers eux que deux sujets vont s'unir dans le vivre-ensemble par les liens du mariage et avoir une progéniture qui nécessite d'être prise en charge et donc un patrimoine en vue de leur propre conservation. Hegel définit l'amour comme

*la conscience de l'unité que je forme avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne sois pas isolé pour moi, mais qu'il ne me soit possible d'acquérir la conscience de moi que par la suppression de mon être-pour-soi et par la connaissance de moi-même comme d'une unité que je forme avec l'autre et que l'autre forme avec moi*<sup>9</sup>.

Hegel distingue deux moments contradictoires dans l'essence même de l'amour. Le premier moment est celui à travers lequel l'individu autonome indépendant ou tout simplement abstrait prend conscience de sa finitude, de son incomplétude, de son incapacité à se suffire à lui-même. Quant au second moment, il consiste en la tension de ce dernier vers sa réalisation par la conquête d'un autre soi. Il faut noter qu'ici ces deux moments se doivent d'être éprouvés de manière réciproque par les deux individus qui nourrissent l'envie de vivre ensemble. L'amour est donc en soi contradiction dans la mesure où il se pose d'abord comme négation de soi, mais celle-ci n'est pas absolue puisqu'elle a pour finalité l'affirmation de soi à travers l'autre. On voit dans une telle définition de l'amour une similitude d'avec celle que donne Platon dans *Le Banquet* à travers le mythe de *Penia* et *Poros*. L'amour *Eros* serait donc issu de deux parents diamétralement opposés. La mère *Penia*, synonyme d'indigence ou de pauvreté extrême, équivalent de la négation hégélienne de soi ; et *Poros*, le père, synonyme d'extrême richesse, renvoie à l'affirmation de soi par l'autre<sup>10</sup>. A travers la médiation de l'amour, les individus réunis dans le cadre de la famille en sont les membres et non des

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 158, p.197.

<sup>10</sup> Le mythe raconte que *Penia*, alors très pauvre eut recours à tous les moyens pour conquérir *Poros* dans le but de booster positivement son existence. C'est de cette union que naquit *Eros*.

personnes pour soi uniquement. Ainsi la famille peut être considérée comme une « substantialité éthique ».

## II- La dimension éthique du mariage

Fruit de l'amour, le mariage n'est pour Hegel, un simple contrat naturel portant le simple échange d'organes sexuels comme l'avait pensé Kant<sup>11</sup>. Il ne se borne pas non plus sur le sentiment compte tenu de sa contingence et de son inconsistance. Pour le philosophe allemand, le mariage constitue « l'amour éthique conforme au droit, un amour dans lequel disparaissent tous les éléments passagers, tous les caprices, tout ce qui est purement subjectif<sup>12</sup> ». Pour lui, le mariage a une envergure éthique en ce sens qu'il fait suite au consentement de deux particularités à une existence commune telle une seule personne ayant une seule et même chair non sans avoir renoncé à leurs particularités propres. Cette forme d'aliénation ou d'autolimitation de la particularité n'est pourtant qu'apparente dans la mesure où :

*Le penchant naturel se trouve rabaissé au rang de l'élément naturel destiné à s'éteindre au moment de sa satisfaction, tandis que le bien spirituel se trouve, à bon droit, élevé au rang d'union substantielle, indissoluble en soi, au rang de ce qui est élevé au-dessus de la contingence des passions et des préférences passagères particulières<sup>13</sup>.*

Dit autrement, le mariage a en soi deux racines : l'une subjective fondée sur l'inclination sentimentale de deux personnes ; l'autre objective fondée sur le libre consentement de ceux-ci à vivre comme une seule personne, non sans renoncer au sein de cette unité à leur personnalité naturelle et individuelle. Mais, à défaut de supprimer ou de bâillonner cette particularité, la vie éthique, via le mariage, ne fait que subalterniser la particularité par rapport à l'universalité. Dans la mesure où cette subalternisation est volontaire, elle est synonyme de libération pour l'individu. Le mariage et la famille deviennent donc chez Hegel des « devoirs éthiques » pour les individus puisqu'ils sont des marques déposées de l'esprit objectif et que l'homme aspire lui-même à une vie objective qui n'est autre que la vie éthique. C'est pourquoi il condamne fermement les sociétés dans lesquelles le sexe féminin ne jouit pas d'une très grande considération et où les mariages sont par conséquent arrangés contre le gré des concernés par leurs parents. Dans la plupart des cas,

---

<sup>11</sup> E. Kant, *principes métaphysiques de la doctrine du droit*, éd. B. Ludwig, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998. p. 106.

<sup>12</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §161, addition, p. 200.

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 163, p. 202.



ces arrangements sont déterminés par les intérêts matériels des parents ou de la grande famille. Cette propension à concevoir le mariage comme moyen pour une fin matérielle est, selon Hegel, l'apanage du monde antique. Il n'est pas non plus d'accord avec le monde moderne où le sentiment prévaut devant les autres déterminations considérées comme contingentes<sup>14</sup>. Pour le philosophe allemand :

*L'élément éthique du mariage consiste dans la conscience de cette unité comme d'un but substantiel, par conséquent dans l'amour, la confiance, et la communauté de toute existence individuelle. Dans cette disposition d'esprit et dans cette réalité, le penchant naturel se trouve, à bon droit, élevé au rang d'élément naturel destiné à s'éteindre au moment de sa satisfaction, tandis que le lien spirituel se trouve, à bon droit élevé au rang d'union substantielle, indissoluble en soi, au rang de ce qui est élevé au-dessus de la contingence des passions et des préférences passagères particulières<sup>15</sup>.*

Autrement dit pour Hegel, le mariage surplombe le sentiment ainsi que les biens matériels qui, à un moment donné ont pu être considérés comme stimuli pour les individus du fait de leur contingence et de leur caractère éphémère. Il est une disposition spirituelle consciente de ce que l'union qui l'anime est en soi un but substantiel. C'est pourquoi il pense que le mariage, dans la mesure où il témoigne véritablement d'un tel but est indissoluble car : « le but du mariage est un but moral, qui est si élevé, que toute autre considération demeure sans force par opposition à lui et lui est subordonnée<sup>16</sup> ».

### **III- De l'éducation des enfants**

La famille va acquérir le statut d'objectivité par la naissance des enfants. A travers ceux-ci, « ils ont ; l'un l'autre, leur amour devant eux<sup>17</sup> ». En tant que personne universelle, la famille a besoin de moyens d'existence nécessaires pour faire face à l'adversité environnementale. Une fois acquis, lesdits moyens ne peuvent en aucun cas faire l'objet d'une possession particulière. Tous les membres de la famille, y compris les enfants y ont droit. Ce droit est d'autant plus nécessaire qu'il permet aux parents d'assurer l'alimentation et l'éducation de leur progéniture. Bref, une bonne éducation est nécessairement rendue possible grâce à la disposition d'un patrimoine matériel conséquent. Celle-ci doit inclure d'après Hegel

---

<sup>14</sup> « [Dans le monde moderne] le fait d'être amoureux est considéré comme le seul qui a de l'importance. On se représente alors que chacun doit attendre que son heure ait sonné et que l'on ne peut offrir son amour qu'à un individu déterminé. » Add. § 162.

<sup>15</sup> § 163.

<sup>16</sup> Cf. § 163, addition, p. 202.

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 173, p. 208.

le recours à des punitions dont le but unique est de discipliner les enfants. Pour lui : « la discipline constitue un élément essentiel de l'éducation. Elle a pour but de briser l'entêtement de l'enfant, afin d'extirper tout ce qui est purement sensible et naturel<sup>18</sup> ». L'éducation a donc pour finalité l'impression de la réalité éthique dans l'esprit de la progéniture.

#### **IV- Contingence du mariage et inflation de la famille**

La contingence du mariage est consécutive au fait que sa fondation est bâtie sur l'affection subjective dont la pérennité et la subsistance ne font pas toujours objet d'une conservation absolue. Les particularités précédemment unies en arrivent à leur désunion synonyme de divorce. Celui-ci ne s'établit pas dans l'arbitraire individuel mais doit être prononcé par une autorité éthique qui peut tout aussi bien être l'Église que le tribunal. La mort des conjoints ou de l'un d'entre eux, faisant partie des perles qui constituent le chapelet des accidents naturels, s'invite aussi dans l'étiologie de la dissolution du mariage. Cette dernière est aussi causée par un facteur d'ordre éthique qui n'est autre que l'éducation. En effet, l'éducation n'assume pas seulement une tendance positive. Son autre versant qualifié de négatif par Hegel repose sur sa propension à canaliser ses candidats vers leur libération et leur indépendance<sup>19</sup>. Ayant atteints une certaine maturité, les enfants acquièrent une personnalité libre et peuvent donc librement disposer d'une liberté particulière. Ils deviennent par conséquent membres de nouvelles familles soit en tant que époux ou en tant épouses. L'indépendance des enfants de plusieurs familles ou encore leur inflation verra naître une autre bulle donnant lieu à un tissu de relations d'interdépendance : c'est la société civile.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, § 174, p. 208.

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 175, p. 209.

## CHAPITRE 2 : LA SOCIÉTÉ CIVILE

En allemand « *die Bürgerliche Gessellschaft* », en latin « *Societas Civilis* » et en grec, selon l'appellation aristotélicienne, dans sa *Politique*, « *koimonia politikè* », la société civile désigne chez Hegel un groupe social qui, au-dedans de l'État, se dédie à l'activité économique et se subdivise en des corporations professionnelles. Elle équivaut, dans la philosophie politique d'Aristote, à la notion de village qui est en fait l'association de plusieurs familles. Dans les *principes de la philosophie du droit*, le philosophe traite dans la section consacrée à la société civile de l'économie et de la vie sociale de l'homme.

### I- La société civile comme l'univers de la médiation universel-particulier

La société civile est fille du regroupement moléculaire de plusieurs familles atomistiques, chacune d'elles ne pouvant se suffire à elle-même en vue de la satisfaction de ses besoins particuliers. Elle associe donc un nombre conséquent d'individus liés par des relations d'interdépendance. Le sentiment qui occupait la scène dans l'univers familial a fait place aux intérêts et à leur satisfaction à tout prix. Aussi, chacun des membres de la société civile est prêt à tout pour s'assurer sa conservation ainsi que celle des siens. Et en se représentant le climat qui y prévaut, on pourrait métaphoriquement comparer celle-ci à une espèce d'arène où s'affrontent quotidiennement les subjectivités, les intérêts et les égoïsmes tous particuliers. Dans la société civile, chacun est son propre but, les autres n'ayant bien sûr pas voie au chapitre. L'individu prend ici le nom de bourgeois au sens allemand de « *Burger* » c'est-à-dire celui dont toute l'industrie a pour finalité sa fin propre et, dans une certaine mesure, celle du cadre très restreint de sa famille. Mais conscient de sa finitude, la personne particulière ressent au quotidien la nécessité de l'*alter ego* qui légitime le principe d'interdépendance. Dans la perspective hégélienne, et contrairement à Platon et à Rousseau qui professaient un certain pessimisme vis-à-vis de la particularité aux dépens de l'universalité, ces deux moments constituent les principes fondamentaux de la société civile. Aussi affirme-t-il :

*La personne concrète, qui, en tant que particulière, est à elle-même son propre but, est, comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire, l'un des deux principes de la société civile. Mais, comme la personne particulière se trouve essentiellement en rapport avec une autre particularité, si bien que chacune ne peut s'affirmer et se satisfaire par le moyen de l'autre, donc étant en même temps*

*médiatisée par la forme de l'universalité, celle-ci constitue le second principe de la société civile*<sup>20</sup>.

En effet pour le philosophe allemand, chaque individu prend conscience de la réalité selon laquelle la réalisation de ses aspirations est conditionnée par sa relation avec autrui qui constitue un moyen en vue de la satisfaction de ses appétits singuliers. Ainsi, la particularité s'en trouve conditionnée par l'universalité ; les buts particuliers ne sauraient être atteints sans la médiation de l'universel. La société civile, on peut le dire, fait jouer en même temps le particulier et l'universel, sans que l'un soit sacrifié à l'autre.

## **II- La société civile comme matrice d'un « logos » implicite**

L'idée de société civile implique l'existence d'un système de besoins des membres du corps social où l'individu singulier, n'étant pas en mesure de satisfaire tous ses besoins se trouve dans l'obligance de tisser un réseau de relations, ou mieux, un système de dépendance multilatérale à travers lequel il donne une réalité effective à ses fins égoïstes. Il ne faut pourtant pas voir dans cette recherche du bien-être subjectif un obstacle au bien-être universel comme le firent les philosophes cités plus haut qui opposèrent l'État à la propriété privée. Au rebours de ceux-là, Hegel pense qu'il existe une rationalité immanente qui équilibre le système de besoins de telle sorte que l'individu, en agissant pour son bien propre concoure en même temps, de manière inconsciente, au bien-être de l'autre et donc de l'universel. Bien avant lui, Adam Smith et Steuart avaient déjà élaboré des théories économiques relatives à ce « logos » immanent qui régit le chaos apparent. Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith parle d'un « échange mercenaire de bons offices ». Steuart quant à lui parle, dans *An inquiry into the principles of political economy*, d'« un contrat général et tacite. »

Pour ce qui est d'Adam Smith par exemple, la recherche effrénée des intérêts personnels dans la société peuvent contribuer au bien-être et à la richesse de l'universel. Autrement dit, l'intérêt dit général n'est que la résultante des divers intérêts particuliers et égoïstes : c'est la théorie de la « main invisible ». En faisant l'apologie de l'harmonie naturelle des intérêts, l'expression imagée « main invisible », avatar du libéralisme économique, désigne le principe abstrait qui police ou qui contient les passions démesurées des citoyens sous l'universel. Jean-Pierre Dupuy, dans *Secours ou serrer la main invisible*, conçoit cette théorie comme un principe d'« ordre à partir du désordre<sup>21</sup> ». Pour Smith donc, tout interventionnisme d'ordre étatique,

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 182, p. 215.

dans le cas où il aurait pour but de policer le système socioéconomique est vain dans la mesure où le marché se meut selon les dynamiques internes d'autorégulation. Aussi, bien qu'il y'ait antagonisme des égoïsmes, il résulte de celui-ci une certaine harmonie des contraires qui sera bénéfique pour la société. La « main invisible » et abstraite de Smith fait état d'une ludique sociale promotrice de l'intérêt général à partir des intérêts particuliers sans qu'une telle réalisation ne requiert une quelconque intervention de la superstructure, devenue vaine et nuisible.

*L'homme d'État qui chercherait à diriger les particuliers dans la route qu'ils ont à tenir pour l'emploi de leurs capitaux, non-seulement s'embarrasserait du soin le plus inutile, mais aussi il s'arrogerait une autorité qu'il ne serait pas sage de confier, je ne dis pas à un individu, mais à un conseil ou à un sénat, quel qu'il pût être ; autorité qui ne pourrait jamais être plus dangereusement placée que dans l'homme assez insensé et assez présomptueux pour se croire capable de l'exercer<sup>22</sup>.*

La philosophie libérale de Smith fait écho à celle du philosophe néerlandais Bernard Mandeville qui publia trente ans avant lui un ouvrage intitulé *Privates vices, public benefits*. Ouvrage dans lequel ce dernier voit en l'individu politique des forces « chiasmiques » dont la recherche effrénée des intérêts égoïstes concourt à la réalisation de l'intérêt général.

Dans un premier temps, Hegel ira dans la première logique libérale que celle de son prédécesseur Adam Smith. Pour lui, l'universel n'est qu'un moyen en vue de la réalisation des besoins particuliers ; il en assure la médiation. L'intérêt général réalisé de manière inconsciente par les individus qui constituent la société civile. Bref, c'est à travers la nécessité naturelle et par l'arbitraire des besoins que les égoïsmes subjectifs concourent inconsciemment à la réalisation de l'universel. En effet, la multiplicité des besoins et l'incapacité pour l'individu de tous les satisfaire instaure une dépendance mutuelle telle que chacun, travaillant pour lui, est contraint de travailler pour les autres. Et à Hegel d'affirmer :

*L'égoïsme subjectif ne transforme à la satisfaction des besoins de tous les autres, en médiation du particulier par l'universel, dans un mouvement dialectique tel qu'en gagnant, produisant et jouissant pour soi, chacun gagne et produit en même temps par la jouissance des autres<sup>23</sup>.*

---

<sup>22</sup>Adam Smith, 1776, IV, Chap II, p. 270.

<sup>23</sup>Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 199, p. 225

Il est un moyen par lequel l'individu s'adapte les objets-réponse à ses besoins qui n'est autre que le travail. Il élabore par le travail le matériau fourni par la nature et le transforme pour l'adapter aux diverses fins humaines :

*Le travail est une activité médiatrice, qui consiste à produire et à acquérir des moyens particularisés appropriés à des besoins également particularisés. Par son travail, l'homme différencie à l'aide de procédés variés le matériel que la nature lui procure immédiatement pour l'adapter à des fins multiples<sup>24</sup>.*

Le travail constitue en ce sens la double médiation entre les besoins et leur satisfaction d'une part, et entre l'homme et la nature d'autre part. En effet, dans un premier temps l'homme est en contact immédiat avec le donné naturel qui n'est pas forcément hospitalier à son égard. Insatisfait de ce monde naturel, non loin semblable à celui de l'animal, l'individu éprouve la nécessité de rebâtir la nature selon ses goûts et exigences par le moyen du travail. Par son activité, l'esprit s'empare du monde pour le spiritualiser c'est-à-dire en quelque sorte pur lui imposer ses œuvres (outils, machines, habitat, ville, État, art, lois positives, constitutions politiques, etc.). Cet universel second sort de l'esprit, s'ajoute à la nature et met en mouvement la possible spiritualisation de toutes les choses. Par le travail donc, l'homme se libère des contraintes de la nature. Suite à ceci, Hegel est fondé d'affirmer que : « c'est la sueur des hommes, c'est leur travail qui leur procurent les moyens de pourvoir à leurs besoins<sup>25</sup> ».

Le passage de la famille à la société civile implique le passage d'une économie non-marchande à une économie marchande. Dans la société civile, la multiplicité des besoins contraindra les uns et les autres à ne plus travailler pour leur unique satisfaction, mais aussi pour celles des autres ou de leurs semblables. Il sera donc question, dans l'économie moderne, de produire à grande échelle pour le bien-être de tous. Pour ce faire, il devient nécessaire de recourir à une organisation du travail qui implique non seulement la subdivision et la spécialisation des fonctions, mais aussi l'introduction de la mécanisation. Le travail de chacun étant par là plus simple, la capacité d'exécution de celui-ci augmente et conduit vers un résultat final beaucoup plus riche.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 196, p.223.

<sup>25</sup> *Ibid.*, *op.cit.*, *addition*.

Dans l'économie moderne comme nous le disions tantôt, l'activité du travail devient chez Hegel une activité universelle pour la satisfaction des besoins de tous. Pour le philosophe allemand :

*Par cette dépendance mutuelle dans le travail et dans la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se transforme en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres, en médiation du particulier par l'universel, dans un mouvement dialectique tel qu'en gagnant, produisant et jouissant pour soi, chacun gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres<sup>26</sup>.*

Cet enchevêtrement du particulier et de l'universel incarne l'idée de libre marché qui s'autorégule grâce à une nécessité interne, identique au mouvement des planètes qui constituent le système solaire. Par cet entrelacement, aucun individu, quel qu'il soit, n'est exclu de la production de la richesse générale.

Cependant la participation à la richesse universelle est conditionnée par des facteurs tels le capital et l'habileté<sup>27</sup>. En effet pour Hegel, la participation à ladite richesse est conditionnée par la détention d'un patrimoine de départ ainsi que des capacités physiques et spirituelles (formation intellectuelle et morale). Or la distribution naturelle de ces attributs est inégale entre les individus et augmente les différences entre les sujets. Même-si Hegel ne voit pas en ces inégalités naturelles le spectre de la fatalité, il n'en demeure pas moins qu'elles constituent le terreau de l'injustice dans le cadre de la société civile

### **III- Les apories de la société civile**

Les aspirations particulières oscillent entre satisfaction des besoins nécessaires et contingents si bien que la société civile finit par offrir de manière simultanée : « le spectacle de la débauche, de la misère et de la corruption, aussi bien physique que morale, qui est commune aux deux<sup>28</sup> ». Animée par la recherche à tous prix du profit, la société emploie comme moyen la concurrence. Celle-ci est consécutive à un changement de paradigme anthropologique qui passe de *l'homo éthicus* à *l'homo aeconomicus* propre à une économie qui se veut marchande. Ce changement est de nature à favoriser le développement chez les individus d'une psychologie canine, chacun devenant, au nom de ses appétits un potentiel prédateur pour l'autre.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, § 199, p. 225.

<sup>27</sup> Cf. § 200, p. 225.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 185, p. 216.

La société civile, en tant qu'elle pose comme condition de participation à la richesse particulière et universelle des facteurs dont la distribution naturelle est inégale chez ses membres, se pose comme l'algèbre de l'injustice. En effet, les individus désireux de satisfaire leurs besoins n'ont d'autres moyens que ceux rentrant dans les rapports établis par la société civile elle-même. Dit autrement, qui souhaite voir ses besoins satisfaits se doit de disposer de moyens à travers lesquels la société permet leur participation aux biens produits c'est-à-dire l'argent, le travail, etc. le pauvre, parce que dépourvu de toute ressource n'a donc pas, dans le cadre de la société civile, voie au chapitre. Car son environnement lui dénie toute jouissance de quelque prérogative que ce soit à savoir la capacité de développer ses dispositions par le moyen de l'éducation, la possibilité de se soigner et même la protection de la justice. Parce que la capacité juridique n'appartient pas de fait à celui qui ne possède rien. Au regard de tout ceci, Hegel affirme :

*Après leur avoir pris les moyens naturels d'acquisition et avoir supprimé le lien avec leur famille ou leur souche- les prive de tous les avantages de la société, supprime pour eux la possibilité d'acquérir des aptitudes ou une formation en général, la protection de la justice, l'hygiène et souvent même les consolations de la religion, etc. pour les pauvres, le pouvoir universel prend la place de la famille, tant à l'égard de leur dénuement immédiat qu'en ce qui concerne leur esprit d'aversion pour le travail, leur méchanceté et tous les vices qu'engendrent une telle situation et le sentiment de son injustice<sup>29</sup>.*

Ces inégalités et injustices ne sont pas caractéristiques d'un mauvais fonctionnement de l'économie de marché. Il s'agit plutôt de son bon fonctionnement duquel découle la pauvreté. Elle découle de l'hyper-accumulation ainsi que de l'augmentation des richesses par une partie mineure de la population, qui la font croître de manière proportionnelle.

Dans la société civile, tout acquiert une valeur marchande. Or la pauvreté qui y sévit rend compte des difficultés auxquelles font face certains de ses membres pour se procurer des moyens de subsistance ou de l'exigüité de ceux-ci par des activités précaires. Les conséquences anthropologiques sont sans appel. La pauvreté prive de l'éducation, de la formation, de la santé et même de la justice. Dans la société civile donc, certains individus existent puisqu'ils ont des moyens quand d'autres se contentent d'être tout simplement parce que n'ayant rien. Les premiers, c'est-à-dire les riches sont des « êtres », tandis que les seconds sont des « non-être », et sont méconnus des autres comme existants eux-aussi comme des

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, § 241, p. 250.



libertés. Pour Hegel en effet, c'est en s'objectivant par la possession d'une chose extérieure, et donc par la propriété, que la volonté devient effective. A travers elle l'individu se confronte avec ses semblables et de cette confrontation naîtra respect ou mépris. Avec la propriété, la personne atteint pour la première fois le terrain où elle peut être reconnue par autrui.

Cette folle superstition de l'avoir, prise comme référentiel existentiel, est de nature à scinder la société en classes (*Stände*), avec tout ce que cela comporte comme risque pour le tout social.

### **A- La justice**

Les égoïsmes subjectifs en concurrence dans la société civile font régner un climat de prédation permanent susceptible de sacrifier l'universel au profit des particularités. En effet, la recherche effrénée de la satisfaction du particulier par la possession, si celle-ci ne connaît pas de borne, peut se présenter comme un danger pour celle d'autrui et de surcroît porter atteinte à l'universel social. Pour Hegel : « les buts de l'individu particulier, étant différents de l'universel, peuvent être ou ne pas être conformes à cet universel<sup>30</sup> ». Et c'est ici qu'intervient la justice ou le droit.

Hegel voit dans le cahier de charges de la justice le dessein de supprimer les éléments naturels et contingents qui sapent la participation de la particularité dans la richesse générale. Sa mission consiste aussi à assurer à l'individu « sa subsistance et son bien-être, autrement dit, que le bien-être particulier soit traité comme droit et réalisé comme tel<sup>31</sup> ». L'idée de justice suppose un ensemble de lois en vigueur dans la société, ainsi que des institutions qui doivent veiller à l'observance des lois et sanctionner l'infraction. C'est dans la société civile que le droit a sa réalité effective et devient ainsi « droit positif ». Le droit est nécessaire pour protéger le système de besoins et la propriété de la personnalité. Cette nécessité découle de la connexion inextricable prévalent entre la société et le droit dans le but de promouvoir un climat de bien-être en son sein. Comme le remarque G. Solari<sup>32</sup>, société et droit sont pour Hegel des concepts inséparables, parce que la société ne peut subsister sans la reconnaissance réciproque des personnes ; le droit est donc la forme de l'agir social et la société est essentiellement une formation juridique.

---

<sup>30</sup> *Ibid.* § 125, p. 164.

<sup>31</sup> *Ibid.*, § 230, p. 246.

<sup>32</sup> G. Solari, *Il concetto di società civile in HEGEL*, p. 242.

Le droit a pour finalité la réunion du particulier et de l'universel dans la société civile. Pour y parvenir, les lois qu'il regorge doivent faire allégeance à un certain nombre de principes :

D'abord les lois doivent être connaissables par tous et c'est en cela qu'on lui reconnaît son caractère universel. Toute juridiction herméneutique dont la connaissance ou même le commentaire est l'affaire des savants est synonyme d'injustice. Pour Hegel donc, la connaissance de la loi est une nécessité pour qui doit lui obéir : « l'obligation envers la loi implique la nécessité que les lois soient universellement connues »<sup>33</sup> ; Le second principe stipule de manière générale que nulle loi, aussi subliminale qu'elle soit n'est parfaite. En fait, toute prétention à la perfection de la loi n'est en réalité qu'une approximation de celle-ci par rapport à cette qualité. Du moins, l'on comprend avec Hegel que, tout comme l'État, la loi n'est pas une œuvre d'art<sup>34</sup>. C'est d'ailleurs ce qui justifie les différents amendements et abrogations dont elle a souvent fait objet dans le temps : « l'ensemble des lois doit, d'une part, être un tout complet et achevé, d'autre part il est le besoin conditionnel de nouvelles déterminations juridiques<sup>35</sup> ».

Contrairement à l'administration ou encore la police qui essentiellement préventive dans sa tâche, la justice quant à elle est curative dans son déploiement qui a pour but la protection de la particularité. En effet, la justice est garante de la sauvegarde de la sauvegarde du bien-être de même qu'elle se donne pour objectif la défense ou la protection aussi bien de la personnalité que de sa propriété. En cas d'outrage ou de violation du patrimoine d'autrui, son dessein consiste à réprimander les individus qui ont enfreint les lois de la société. Ce d'autant plus que : « le crime n'est plus seulement une atteinte à l'infini subjectif, mais c'est une violation de la chose universelle, laquelle a en soi une existence ferme et solide ».<sup>36</sup>

Les sanctions et verdicts rendus par les tribunaux ne doivent laisser transparaître quelque inflexibilité que ce soit. Comme le dit Hegel : « L'homme n'est pas fait pour la loi, c'est plutôt la loi qui est faite pour l'homme. [Elle est] la réconciliation du criminel avec la loi, qui est la loi, qui connaît et dont il reconnaît la validité pour lui et pour sa protection ».<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Hegel, *Principes la philosophie du droit*, § 215, p. 235.

<sup>34</sup> Hegel pense que l'être résiste très rarement aux assauts du mieux-être. Donc pour lui : « *le plus grand ennemi du bien c'est le mieux* » cf. Rem § 216.

<sup>35</sup> *Ibid.*, § 216, p. 235.

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 218, p. 238.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 220, p. 239.

Les tribunaux se doivent d'être agoraphiles à travers la publicisation des débats judiciaires de manière à ce que ceux-ci, par ce moyen puissent renforcer les connaissances des individus en la matière. Il en est de même de la vulgarisation des procédures judiciaires qui vise le même dessein. La maîtrise des principes légaux ainsi que celle des procédures est bénéficiée d'une attention particulière chez Hegel au motif que, dans sa philosophie de l'État, c'est la loi qui est souveraine. Aussi, nul ne doit et ne peut se hisser au dessus d'elle ni même essayer de faire allégeance au principe de duperie en la manipulant en parallèle avec ses intérêts et de ses aspirations au risque de la rendre bancale. Dit autrement, l'État de Hegel est un État de droits; c'est-à-dire que tous ses membres fussent-ils autorités administratives ou princières sont soumises à la même juridiction au même titre que les autres citoyens : « le principe lui-même doit reconnaître au-dessus de lui l'autorité du tribunal dans les affaires privées et généralement, dans les États libres, il perd ses procès<sup>38</sup> ». C'est dire selon Hegel qu'aucune particularité ne jouit, au sein de la société, d'une immunité absolue devant la loi. Celle-ci s'applique aux faits qui eux sont têtus et demeurent malgré la personnalité qu'elles incriminent.

La justice se limite à la protection des individus ainsi que de leur propriété, elle est donc *post rem* tandis que la police ou l'administration, qui est à caractère préventif est plutôt *anté rem*.

## **B- De la vigilance de la société civile**

### **1- La police<sup>39</sup>**

La police, que Hegel appelle encore la « puissance protectrice de l'universel », a pour principe la volonté particulière. Sa mission vise le bannissement ou la suppression des contingences naturelles inégalement réparties chez les hommes<sup>40</sup>. Rappelons que pour Hegel, être pauvre ou misérable ne relève pas, pour reprendre la distinction qu'établit J. Shklar dans son œuvre intitulée *Visages de l'injustice*<sup>41</sup>, de l'infortune mais de proprement de l'injustice. Elle se doit aussi d'assurer un ordre extérieur dans la société civile en protégeant les intérêts privés contre les rivalités qui les opposent les uns aux autres. Dans la société civile, les relations extérieures entre les individus « tombent dans la sphère de l'infinité de

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, § 221, p. 239.

<sup>39</sup> Ici selon la traduction de R. Derathé, et « Administration » selon celle d'André Kaan.

<sup>40</sup> Ce sont par exemple les conditions d'aptitude, la santé, le capital, etc.

<sup>41</sup> Judith Shklar *Faces of injustice*, Yale University Press, New Haven and London, 1990.

l'entendement<sup>42</sup> ». C'est-à-dire qu'elles sont animées d'une dynamique plastique qui rend difficile toute tentative de contrôle. En effet, fort de cette infinité, il devient difficile d'opérer clairement la distinction du nuisible et de ce qui ne l'est pas, le suspect et le non-suspect, le permis et le défendu, etc. dans le souci qui est le sien à savoir la restauration de la particularité qui bat de l'aile dans la société civile, la police a pour référentiel les mœurs, la constitution et les circonstances contextuelles qui déterminent l'action.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'une des missions de la police est la correction des contingences et contradictions produites par le système des besoins. Correction de la pauvreté qui est nécessairement engendrée par le mouvement même de la production des richesses. L'autre mission de la police est la prévention de toutes ces dérives. Elle consiste pour la police à surveiller, dans le sens de veiller sur, les rapports interindividuels de manière à assurer la proportionnalité où l'équité lors des échanges. Cette prévoyance dont la police est l'opératrice s'étend jusque dans la vigilance vis-à-vis des affaires collectives et celle des institutions d'intérêt public qui sont prises en charge par un particulier telles que les entreprises publiques et même privées voire même les multinationales. Ce d'autant plus que bien que dépendant, d'une part, des circonstances liées à l'individu, l'économie et la santé des entreprises et des industries sont aussi déterminées par des facteurs qui leurs sont externes et qui sont d'une complexité rivale à l'entendement. Ladite prévoyance consiste donc plus exactement à la préservation de

*L'universel qui est contenu dans la particularité de la société civile, en tant que ordre et arrangement externe en vue de la protection et de la sécurité des masses des fins et d'intérêts particuliers, en tant que ceux-ci ont leur subsistance dans cet universel<sup>43</sup>.*

Elle englobe aussi la réglementation des prix de certains articles relevant de la satisfaction des besoins courants et des établissements chargés de leur approvisionnement et de leur échange. Grande est donc sa mission car dans la société civile, le risque que les intérêts des particularités entrent en collision est permanent.

Dans un premier temps Hegel, en soutenant l'idée de l'autorégulation immanente du marché, s'inscrit dans la même mouvance libérale que celle d'A. Smith. Mais sa position est loin d'être ultralibérale au contraire elle peut être qualifiée de libéralisme modéré. En effet, dans le souci d'harmoniser les intérêts en conflit, à l'instar des producteurs et des

---

<sup>42</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 234, p. 246.

<sup>43</sup> *Ibid.*, § 249, p. 327.

consommateurs, il faudrait, pense le philosophe allemand, « une réglementation qui se tienne consciemment au-dessus des deux partis<sup>44</sup> ». La police représente donc, selon l'acception hégélienne, le préteur équanime des partis en conflit. L'insécurité ou alors la sécurité précaire qui règne dans la société civile et les dérives pouvant découler d'un libéralisme absolu font prendre du recul à Hegel vis-à-vis des thèses libérales. Car : « En face de la liberté de l'industrie et du commerce, qui est de règle dans la société civile, il y a l'autre extrême, qui est la prévision et la détermination du travail de tous par une institution publique<sup>45</sup> ».

Dit autrement, il est fort probable que la liberté d'entreprise, animée par l'égoïsme aveugle puisse compromettre le bien général en dépit d'une régulation immanente. D'où la nécessité d'une institution publique chargée du contrôle de l'environnement économique :

*Plus il s'enfonce dans l'égoïsme aveugle, plus il rend nécessaire une telle réglementation pour être ramené à l'universel, pour atténuer les secousses dangereuses et abréger la durée de l'intervalle pendant lequel les conflits doivent être réglés par la voie d'une nécessité inconsciente<sup>46</sup>.*

La surveillance et la prévoyance de la police ont donc pour finalité la garantie de la sécurité sur tous les plans de la particularité qu'elles que soient les circonstances du moment<sup>47</sup>. Comme quoi l'intervention de l'État ne doit pas se limiter au domaine économique mais s'étendre au domaine social et à tout ce qui entoure le bien-être de l'individu. Laisser la société baigner dans un libéralisme absolu est de nature à faire naître en son sein des inégalités sociales. Inégalités qui découleraient d'une distribution arbitraire des richesses. Les conséquences, bien évidemment désastreuses, empêchent l'individu de jouir des avantages de la société civile. Ces inégalités, lorsqu'elles atteignent leur paroxysme entraînent la formation d'une populace. Dans une telle société, l'augmentation du patrimoine d'une partie de la population croît proportionnellement par rapport au nombre de pauvres. Cette proportionnalité irrationnelle ou anormale a pour incidence le moulage négatif de la conscience des démunis. Ledit moulage est caractéristique de « la perte du sentiment du droit, de l'honnêteté et de

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, § 236, p. 237.

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 236, remarque, p. 248.

<sup>46</sup> *Ibid.*, *Loc. cit.*

<sup>47</sup> Hegel est plus explicite dans l'addition du paragraphe 236 où Il pense que le rôle de la police consiste aussi à veiller à ce que les grandes entreprises et industries qui s'enrichissent soit par l'exploitation des ressources naturelles d'un milieu donné soit par la prestation de services se doivent de consacrer une contrepartie pour le bien-être de la société pourvoyeuse de ces ressources. Cette contrepartie peut servir dans des domaines tels la construction des infrastructures (ponts, routes, éclairage public, électricité), la santé des citoyens.

l'honneur de subsister par sa propre activité et son propre but<sup>48</sup> ». Haine vis-à-vis des riches et de la société, telle est la psychologie qu'abrite la populace qui se sent trahie par l'universel.

Par l'intervention de la police, la société civile devient une seconde famille pour le particulier dans la mesure où celui-ci demeure son principe et pour elle son droit. Elle ne l'est pas exclusivement pour les pauvres. En effet, la police a entre autre le devoir de veiller sur l'administration des biens des particularités, aussi bien dans leurs dépenses que dans leurs investissements. Bref de protéger l'homme contre lui-même : « La société a également le droit et le devoir de prendre en tutelle ceux qui, par leur gaspillage, détruisent leurs moyens de subsistance et ceux de leur famille, de réaliser ainsi à leur place le but de la société et le leur<sup>49</sup> ».

Il s'agit donc pour la police, non pas seulement d'amenuiser l'indigence, mais aussi de la prévenir. Ainsi la puissance publique a donc une double fonction préventive et curative. La fonction curative se concentre sur la résorption de la pauvreté. Hegel est conscient de ce que le sentiment et l'amour qui se manifestent par la charité ne sont que des panacées par rapport au problème de la misère au motif que le sentiment se trouve noyé dans la subjectivité et parce que cette aide subjective brille par sa contingence. La place de la police est donc sans équivoque car :

*Le caractère contingent de l'aumône, des institutions charitables, comme de celui des cierges que l'on fait brûler devant les images des saints, est complété par des institutions publiques d'assistance, par des hôpitaux, par l'éclairage des rues, ...etc.<sup>50</sup>.*

Cette métaphore des cierges semble remettre en cause l'efficacité de la charité par rapport à celle de la puissance publique dont les institutions sont à même de garantir des résultats beaucoup plus probants.

L'action préventive de la police concerne l'ordre externe de la société civile et sur les institutions destinées à protéger les intérêts particuliers. Quant à l'ordre interne, il incombe à la corporation.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, § 244, p. 251.

<sup>50</sup> *Ibid.* § 240.p. 250.

<sup>50</sup> *Ibid.* § 242, remarque, p. 250.

## 2- La corporation

La corporation représente un système d'organisations qui regroupe les individus prenant part à une activité de libre entreprise. Lesquels autrement se disperseraient et s'isoleraient à la recherche de leurs fins égoïstes. La corporation est l'apanage de la classe industrielle qui est essentiellement orientée vers le particulier<sup>51</sup>. Le paragraphe suivant tiré de l'*Encyclopédie* en dit long sur la corporation. Dans la corporation, y affirme Hegel,

*Le citoyen particulier trouve, comme homme privé, la sécurité de son patrimoine, mais aussi il sort des limites de son intérêt privé pour exercer une activité consciente en vue d'un but relativement universel et trouver de ce fait sa vie éthique (Sittlichkeit) dans l'accomplissement de ses devoirs légaux et ceux de son état<sup>52</sup>.*

Autrement dit, puisqu'elle réalise la médiation entre les sujets particuliers par la poursuite d'une fin universelle, d'un intérêt commun, l'on est en droit de penser avec Hegel que les corporations ont un « but éthique<sup>53</sup> ». Et par conséquent constituent une seconde famille pour l'individu et ceci compte tenu des prérogatives qu'elles lui garantissent dans le cadre professionnel.

Sous le contrôle de l'État, la corporation se charge des recrutements de ses membres, avec pour critère d'éligibilité l'honnêteté et l'habileté de leur formation professionnelle et enfin, elle a le souci de protéger ses membres contre les accidents particuliers qui peuvent survenir dans le cadre du travail ou encore des risques de métier. Fort de toutes ces prérogatives et compte tenu du fait qu'elle se fonde sur le travail, condition nécessaire pour la participation des individus à la richesse universelle, Hegel voit d'un mauvais œil l'individu vivant isolément et n'appartenant à quelque corporation que ce soit :

*S'il n'est pas membre d'une corporation légalement reconnue, l'individu n'a pas d'honneur professionnel, son isolement le réduit à l'aspect égoïste de l'industrie, sa subsistance et sa jouissance ne sont pas assurés. [...] en*

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, §250, p. 254.

<sup>52</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, (Éditions de 1827 et 1830), traduction de Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1986, § 534.

<sup>53</sup> *Id.*, *La philosophie de l'histoire*, trad., Plekhanov, p. 618.

*dehors de la corporation, l'individu ne se donnera donc pas une manière de vivre plus universelle, qui lui soit appropriée*<sup>54</sup>.

La tutelle de l'État vis-à-vis de la corporation, loin d'être synonyme d'aliénation implicite des intérêts individuels, donne plutôt au sujet, selon la perspective hégélienne, la possibilité d'une activité universelle que l'État ne lui garantit pas toujours. Il est certes vrai que l'universel est aussi atteint dans le cadre de la société civile par les activités particulières qui sont réglées par une force immanente, mais la réalisation de l'universel dans ce contexte est une nécessité inconsciente. Elle ne devient une vie éthique consciente et pensée qu'au sein de la corporation. L'individu ne saurait se contenter de la simple satisfaction de ses aspirations particulières. Il aspire à une réalité universelle en dehors des buts privés sans pour autant les supprimer. Ce n'est que dans la corporation qu'il trouve la possibilité d'une telle finalité.

---

<sup>54</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 253, remarque, p. 256.



### CHAP 3 : L'ÉTAT

Dans la société civile, l'idée d'une autorégulation en même temps nécessaire et inconsciente ne suffit pas, chacun étant lui-même sa propre fin. Or à travers la corporation, la réalisation de la vie éthique devient consciente et donc voulue par les particularités. Cependant, la corporation n'échappe pas à la contingence et présente le risque constant de dégénérer en caste particulière et de fragmenter l'universel. Raisons pour lesquelles Hegel pense que la corporation doit nécessairement être sous le contrôle de l'État de manière à prévenir toute dérogation de celle-ci vis-à-vis de sa mission, celle d'élever l'activité professionnelle individuelle à la moralité objective.

Sur les plans chronologique et réel, l'État préexiste avant ses parties qui le constituent. Or la méthode employée par Hegel pose l'État comme l'aboutissement ou le résultat d'un processus et dont les moments antérieurs notamment la famille et la société civile sont inclus dans son concept. Comme il le dit dans son paragraphe de l'*Encyclopédie* :

*L'État est la substance éthique qui est parvenue à la conscience d'elle-même : il réunit en lui le principe de la famille et celui de la société civile. L'unité qui existe dans la famille sous la forme du sentiment par le second principe de la volonté qui soit et est active par elle-même, reçoit la forme de l'universalité consciente d'elle-même*<sup>55</sup>.

#### **I- Nécessité de l'État et la critique du contractualisme rousseauiste**

Hegel s'oppose au contractualisme de Rousseau qui fonda l'État sur le libre-arbitre. Fondement qui relègue la notion d'État et même son appartenance dans la sphère de la contingence. Jean-Jacques Rousseau, pense Hegel, a certes eu le mérite incontestable d'avoir posé la volonté comme principe de l'État. Cependant il lui reproche d'avoir, dans sa théorie, la notion de volonté à celle de volonté individuelle :

*Rousseau a eu le mérite d'établir un principe qui, non seulement dans la forme (comme le sont la sociabilité, l'autorité divine), mais également dans son contenu est une pensée et, à vrai dire, la pensée elle-même, puisqu'il a posé ma volonté comme principe de l'État. Mais comme il n'a conçu la volonté que sous la forme déterminée de la volonté individuelle (Fichte fera de même plus tard) et que la volonté générale n'est pas ce qui est rationnel en soi et pour soi dans la volonté, mais seulement ce qui se dégage comme intérêt commun dans chaque volonté individuelle consciente d'elle-même,*

---

<sup>55</sup>Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 535.

*l'association des individus dans l'État de vient, dans sa doctrine, un contrat. Ce contrat a pour fondement le libre-arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et explicite. Ce qui, par voie de conséquence logique, a pour résultat de détruire le divin existant en et pour soi, son autorité et sa majesté absolue*<sup>56</sup>.

Dans la mesure où Rousseau conçoit la volonté générale comme projection amplifiée des volontés particulières, l'État rousseauiste se mue en moyen de satisfaction de leurs appétits subjectifs. Les individus n'y adhèrent par leur libre-arbitre que s'ils y trouvent leurs intérêts bien calculés. Une telle association, puisque fondée sur un contrat passé entre des volontés particulières n'en est pas un. Il est plutôt l'équivalent hégélien de la société civile parce que reliant extérieurement ses membres. Le fait que le contrat repose sur un accord entre volontés n'en fait pas encore le fondement de l'État. Le contrat ne lie que les « privilégiées », les propriétaires<sup>57</sup> qui veulent conserver leur propriété légalement. Il est bon pour protéger les intérêts déjà existants et n'implique pas l'exigence suprême de l'État qui est la protection de chaque citoyen. En fait, du contrat ne peut découler une volonté générale, mais plutôt une volonté commune inféodée aux fins particulières. Ce qui logiquement rétrécit considérablement l'espérance de vie d'un tel État, de même que le séjour de ses membres dans son sein. D'une manière générale donc, Hegel rejette l'idée de contrat comme fondement de l'État au motif qu'il s'agit d'une fiction qui ne permet pas de saisir l'Idée de l'État : celui-ci ne saurait naître d'une libre association des individus, parce qu'il ne repose pas sur le concept d'individu, mais sur celui d'esprit objectif, de sorte que le libre individu est bien plutôt le fruit positif de l'État rationnel. Les doctrines contractualistes visaient l'apologie et le salut de l'individu, en en faisant le principe et la fin de l'État.

Selon Locke, par exemple, les hommes renoncent à leur liberté naturelle et se soumettent au pouvoir politique afin de sauvegarder leur « propriété », c'est-à-dire l'avoir en propre que sont la vie, la liberté et les biens<sup>58</sup>. Hegel refuse cette thèse parce qu'elle ignore l'Idée de l'État et son vrai but. Faire de l'État l'institution qui protège l'individu, sa liberté et sa propriété, c'est le confondre avec la société civile. Cette critique a fait que Hegel a souvent été considéré comme antilibéral sur ce point majeur. Pourtant il ne rejette pas un tel but. Au contraire, l'État lui-même et sa société ont à veiller sur l'individu, sur son droit et son

---

<sup>56</sup> *Id. Principes de la philosophie du droit*, Rem§258, p. 259.

<sup>57</sup> L'objet du contrat comme le précise le paragraphe 75 est « une chose singulière extérieure, car c'est seulement une chose de cette espèce qui peut être soumise à la volonté commune de s'aliéner ».

<sup>58</sup> Locke, *Le second traité du gouvernement*, IX, § 123, p. 90.

bonheur, par la médiation des lois et des institutions civiles. Hegel veut seulement dire que c'est là un but nécessaire en son ordre propre, *social*, mais non le but final. En effet, pour l'individu, le but final de sa vie éthique est l'État, la participation au pouvoir politique, par la médiation de la représentation politique : il s'agit pour l'homme social de devenir citoyen afin de « mener une vie universelle<sup>59</sup> ». En acquérant un sens de l'État, une « disposition intérieure politique<sup>60</sup> », le citoyen s'élève au souci de l'État qui est le sien, il fait de la « Chose publique son affaire propre »<sup>61</sup>, et par là il s'élève au souci du monde en son histoire ouverte.

## II- L'État comme vérité de la liberté morale

La volonté de l'homme comporte deux versants : le premier, à caractère subjective, est en même temps conscient et superficiel parce que particulier ou, pour parler comme Hegel, abstrait. Le second quant à lui est objectif, profond et universel bien qu'inconscient. Le premier versant est marqué par la tendance psychologique de l'individu à vouloir à tout prix que sa volonté soit faite, peu importe si son *alter ego* doit lui servir de moyen. Ici, la volonté s'applique à obtenir les fins jugées par elle comme susceptibles de lui être bienfaitrices. C'est le cas par exemple du succès professionnel, de l'argent, du pouvoir, de la reconnaissance, etc. conscients de ce qu'ils veulent, les hommes cristallisent leurs attentions sur l'objet de leurs fantasmes. Le second versant voit la volonté tendre vers une finalité plus profonde, celle de l'Esprit absolu et universel qui n'est pourtant pas encore révélée à la conscience des hommes. Cette finalité suprême, plus vraie que la première, considère celle-ci comme le moyen de la réalisation d'une autre plus consistante.

Le premier versant correspond à la société civile où l'aveugle nécessité contraint les individus à rechercher leurs biens particuliers même-si se faisant ils parviennent à s'organiser sous le principe du *clinamen*<sup>62</sup>. Or l'État porte la volonté des hommes au-delà de leurs finalités subjectives, l'oriente vers une finalité universelle et rationnelle. Sans pour autant être étranger à ce que désirent les hommes, l'État réconcilie les deux versants de la volonté sus-

---

<sup>59</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 258, Remarque, p. 259.

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 268, p. 269.

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 261, remarque, p. 265

<sup>62</sup> Ce mot a été inventé par Epicure dans sa *Lettre à Hérodoté*. Il désigne la déviation spontanée qui, dans le système d'Epicure, permettait aux atomes tombant dans le vide en vertu de leurs poids et d'une vitesse égale, de se rencontrer et de s'agglomérer.

cités<sup>63</sup>. C'est à partir de cette dimension synthétique de l'État que Hegel établit la distinction entre la moralité et la vie éthique :

*En effet, si la moralité, d'une manière générale, est la forme de la volonté sous l'aspect de la subjectivité, la vie éthique n'est plus simplement la forme subjective de l'auto-détermination de la volonté, elle donne à la moralité un contenu qui n'est autre que le concept, autrement dit la liberté<sup>64</sup>.*

Dans la vie éthique, la volonté n'est plus synonyme d'autonomie, du moins au sens traditionnel du terme. Chez Hegel, l'autonomie dans la perspective éthique « consiste dans l'unité et la pénétration réciproque de l'individuel et de l'universel<sup>65</sup> ». En tant que réalité effective de l'idée éthique, c'est-à-dire l'union du concept et de l'objectivité ou de la réalité, l'État est l'univers dans lequel la liberté devient effective et nécessaire. L'État n'a pas pour but d'étouffer la volonté particulière au contraire, il reconnaît la liberté et les droits de la particularité parmi lesquels celui d'avoir une vie privée, une famille, et de pourvoir à ses besoins par une activité digne et honorable dans la société civile. Cependant, puisqu'une telle liberté de l'individu est en relation avec d'autres libertés et dans la mesure où une telle liberté a pour fondement le libre arbitre, elle se pose inévitablement comme obstacle pour les autres : telle est la faiblesse de la société civile. Bien que jouissant déjà d'une certaine liberté dans le cadre de la société civile, celle-ci est jugée par Hegel comme étant trop abstraite et atomistique et n'est pas à l'abri de l'arbitraire. De plus la société civile, foyer des nécessités matérielles et des contingences économiques, a vite fait de transformer l'*homo sapiens*, équivalent de l'*homo ethicus* en *homo aeconomicus* avec toutes les conséquences qui peuvent découler de cette transhumance anthropologique. L'État, pense Hegel, est animé d'une vocation salutaire. Il veut libérer les défavorisés du moment précédent, c'est-à-dire les moins forts, les moins habiles, les moins rusés, etc., de manière à les conduire vers l'estrade de la dignité humaine où l'équilibre entre droits et devoirs est effectif. C'est fort de tout ceci que nous affirmons avec Hegel que l'État est une institution voulue par les citoyens, la volonté de lui appartenir. Il est l'organisation dans laquelle la volonté se plaît puisque la particularité est

---

<sup>63</sup> Commentant Hegel, Eugène Flieschmann affirme que, pour le philosophe de Berlin : « Elle [la société civile] donnait à chacun une chance d'être riche, puissant, heureux, etc., mais en réalité elle produisait la pauvreté, la liberté d'être riche se muait en nécessité de créer une classe de défavorisés. C'était la liberté d'une compétition libre dont l'issue ne dépendait plus de la société elle-même ; mais plutôt du hasard. Le processus de production aboutissait à un asservissement de l'homme par l'économie ; la possibilité de la liberté (qui est l'arbitraire) ne prenait pas une forme de réalité », *La philosophie politique de HEGEL*, p. 256.

<sup>64</sup> *Ibid.*, §49, addition, p. 106.

<sup>65</sup> Hegel, *Introduction à l'esthétique*, I, p. 236 ; Est., vol. II, 1, p. 147, cité par Thamar Rossi Leidi, *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*, l'Harmattan, 2009.

comprise dans l'universel tout comme sa liberté individuelle est un élément constitutif de la liberté substantielle. Dans la mesure où l'État promeut les libertés individuelles, ses membres doivent le reconnaître comme « nécessité extérieure et puissance supérieure » à laquelle ils doivent leur subsistance et leur sécurité plurielle. Il est évident que ladite reconnaissance, du fait qu'elle soit mutuelle, implique la réciprocité des droits et des devoirs. D'une part en effet, l'universel doit assurer à l'individu une participation considérable à la richesse publique et donner libre cours au développement de ses aspirations subjectives mais, d'autre part l'individu se doit de préserver l'intérêt public le respect des lois et principes au sein de l'État. L'obéissance aux lois n'est pas synonyme d'aliénation dans la mesure où elles ne sont que l'objectivation des volontés particulières de telle sorte qu'en se soumettant à elles, l'individu n'obéit pourtant qu'à lui-même. Commentant Hegel, E. Flieschmann affirme:

*Puisque « devoir » veut dire obéir à quelque chose ou à quelqu'un, pour l'individu cela peut paraître comme un renoncement à la liberté personnelle. Ce n'est pas vrai. Dire que droit et devoir doivent être identiques, cela veut dire que chacun obéit à soi-même dans un État bien ordonné : on refusera de reconnaître des devoirs qui ne seraient pas compensés par des droits correspondants<sup>66</sup>.*

C'est à travers cette compénétration des droits et des devoirs, de l'État et de ses membres, de l'universel et du particulier ou encore du tout et de la partie que, pour Hegel, l'État puise sa force en développant en ses citoyens l'esprit patriotique qui est une disposition d'esprit qui consiste :

*Dans la confiance (qui peut devenir une compréhension plus ou moins développée par la culture), dans la conscience que mon intérêt substantiel et particulier est conservé et contenu dans l'intérêt et dans les buts d'un autre (cet autre étant l'État), en raison du rapport où il se trouve avec moi comme individu singulier<sup>67</sup>.*

Dans l'État hégélien, l'homme est un être chiasmatisé c'est-à-dire qu'il présente une personnalité binaire. Il est en même temps sujet et citoyen. Il est d'abord sujet par le fait qu'il est inféodé aux lois en vigueur dans l'État face auxquelles il doit se conformer. Son statut de citoyen n'est que la résultante du précédent c'est-à-dire qu'il est considéré comme tel par les droits qui lui sont reconnus par l'État. L'État n'est donc ni un ensemble de structures étrangères à l'individu et inconnues de lui, ni un ensemble de déterminations données de l'extérieur et auxquelles l'individu est soumis par force. A contrario, la substance de l'État est

<sup>66</sup> Eugène Flieschmann, *la Philosophie politique de Hegel*, pp. 266-267.

<sup>67</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 268, p. 269.

animée par la nature spirituelle de l'individu qui y participe en tant qu'une conscience de soi qui sait et veut, et qui, par son savoir et vouloir, contribue à ce que l'État soit non pas une substance aveugle mais un vivant qui s'oriente dans la monde en agissant d'une manière consciente et connaissant ce qu'il accomplit par son agir.

A la différence de la famille régie par des principes traditionnels et donc subjectifs et la société civile dont la contingence des conventions ne fait plus l'ombre d'aucun doute, l'État n'agit pas selon les règles subjectives de la volonté. Il dispose dans son sein de d'un certain nombre d'institutions fondées sur des lois objectives grâce auxquelles il s'impose comme le baromètre par excellence des rapports interindividuels.

### **III- La rationalité en soi et pour soi de l'État**

Dans la mesure où il est une œuvre de l'esprit objectif, l'État est voulu et réalisé par les individus qui aspirent eux-mêmes à une vie objective dans laquelle la volonté particulière se confond désormais avec la volonté substantielle. C'est en cela que consiste la rationalité de l'État chez Hegel : « Dans l'unité de la volonté objective, c'est-à-dire de la volonté substantielle générale et la liberté subjective, en tant que savoir individuel et volonté cherchant à réaliser ses buts particuliers<sup>68</sup> ».

La compénétration du subjectif et de l'objectif qui donne lieu à l'État, est de nature volontaire de la part de ses membres qui le constituent. Il découle de la renonciation de l'arbitraire de la société civile pour la liberté universelle. Il est donc ainsi le degré le plus élevé de rationalité qu'on puisse obtenir sur le plan de la vie sociale et politique. L'État est chez Hegel, le seul cadre où la liberté se mue en norme valable pour tous sans discrimination aucune. Autrement dit, la réalisation de l'universel par la médiation du particulier ne fait pas de l'État un monstre froid comme l'ont pensé ses détracteurs. L'universalité ne se réalise pas comme quelque chose d'opposé à l'individu. Au contraire, son essence découle de l'interaction des sujets, des rapports réciproques qui réunissent ces derniers, ainsi que ceux qui les relient à l'universel. Un tel État dont le profil fait état des caractéristiques de rationalité et de liberté et l'apanage du monde moderne qui aménage un terrain où le subjectif et l'objectif se construisent l'un par l'autre en formant ainsi une communauté politique dans laquelle la rationalité devient État qui y puise sa force et sa vitalité. L'État moderne est donc défini par Hegel comme celui qui « accorde la liberté absolue à l'individu pour qu'il puisse développer

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 258, Remarque, p. 259.

pleinement ses talents personnels et en même temps s'intégrer à l'unité étatique de sorte qu'il puisse trouver son compte et sa satisfaction<sup>69</sup> ». L'existence atomistique, parce que trop abstraite, sombre très souvent dans l'arbitraire. Ce qui est de nature à faire régner une atmosphère de prédation où l'individu se mue en danger potentiel pour son semblable. Dans cette existence subjective, la liberté est inféodée à la moralité subjective. Seul prévaut comme finalité l'agrandissement exponentiel et la conservation du patrimoine personnel. Or pour le philosophe allemand, l'État va plus loin. D'ailleurs, les individus se rendent compte de la contingence de leurs biens matériels et même de leurs vies en période de guerre<sup>70</sup>. Dans l'État, les lois qui ont substituées les éléments subjectifs et contingents de la famille et de la société civile constituent le prolongement objectif de la volonté particulière. On est en droit de penser avec Hegel que cette volonté subjective devenue universelle représente le degré le plus élevé de rationalité qu'on puisse atteindre sur le plan de la vie éthique. C'est fort de tout ceci que le philosophe allemand pensera que, l'appartenance de l'individu à un État donné en tant que celui-ci a pour but sa libération et non son asservissement, devient un devoir pour l'individu. « Cette unité substantielle est but en soi, absolu et immobile, dans lequel la liberté atteint son droit le plus élevé à l'égard des individus dont le devoir suprême est d'être membre de l'État<sup>71</sup> ». Autrement dit, contrairement à l'État antique platonicien exposé dans *La République* et qui pose la restriction des intérêts individuels comme condition de possibilité de la réalisation de l'intérêt général, l'État moderne a pour essence la réconciliation de la liberté subjective avec les conditions requises par l'existence de l'ensemble étatique. De ladite réconciliation découle la consubstantialité des droits et des devoirs de l'individu dans l'État. Si en effet c'est dans l'État que l'individu devient effectivement libre, c'est parce que cette institution lui reconnaît ses droits. Cependant, dans le but de pérenniser cette reconnaissance, l'individu se doit en retour de remplir ses devoirs vis-à-vis de l'État : « Dans l'ordre éthique, le sujet a des droits dans la mesure où il a des devoirs, et il a des devoirs dans la mesure où il a des droits<sup>72</sup> ». Comme quoi la partie (l'individu) doit se considérer non pas de manière atomistique ou encore comme une monade, mais dans son rapport avec le tout (l'universel) avec qui il forme une relation systémique : « l'intérêt particulier ne doit pas, en vérité, être mis de côté ou encore réprimé, il doit être mis en accord avec l'universel, accord par lequel il est préservé ainsi que l'universel<sup>73</sup>. C'est fort de ces prérogatives que Hegel pense l'État

---

<sup>69</sup> E. Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 260.

<sup>70</sup> Cf. 3<sup>e</sup> section, B. p. 329-333.

<sup>71</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 258, p. 258.

<sup>72</sup> *Ibid.*, § 155, p. 197.

<sup>73</sup> *Ibid.*, § 261, remarque, p. 265.

comme nécessité absolue. Car non seulement il assure à ses membres un épanouissement équitable, mais aussi élève leur existence au rang de la dignité humaine en les intégrant à l'universel. Par rapport à cela, l'État hégélien présente un visage humaniste bien que le bien-être de l'individu ne lui soit plus assuré en tant qu'atome abstrait, mais dorénavant en tant que membre d'un tout. Il devient donc impossible que l'individu, du point de vue de Hegel, vive en dehors d'un État quel qu'il soit. Il n'exclut cependant pas que l'individu puisse renoncer à sa citoyenneté dans un État donné quant à sa forme ou au motif qu'il ne s'y sent pas épanoui pour un autre État. Ce transhumanisme politique s'explique chez Hegel par le fait que « l'État n'est pas une œuvre d'art »<sup>74</sup> c'est-à-dire que l'État peut, à un moment donné présenter des imperfections compte tenu du décalage qui peut exister entre l'idée et le concept. Mais ce qui est certain pour le philosophe allemand c'est l'impensabilité d'une existence entièrement à part de l'individu.

Bien avant Hegel, le philosophe grec Aristote avait déjà affirmé cet innéisme politique de l'espèce humaine dans sa *Politique*. Naissant de la conscience par l'individu particulier de sa finitude ou de son incapacité à se suffire à lui-même, Aristote en conclut que : « l'État est un fait de la nature, que naturellement l'homme est un être sociable, et que celui qui reste sauvage par nature, et non par l'effet du hasard, est certainement, ou un être dégradé, ou un être suprême à l'espèce humaine<sup>75</sup> ».

Dit autrement, la politique au sens étymologique du terme est inhérente à l'espèce humaine<sup>76</sup> au point où l'individu réfractaire à l'instinct grégaire est sans doute un animal à moins d'être un dieu. Ce qui viole de manière flagrante le principe de non contradiction. Les regroupements animaux loin d'être des sociétés sont plutôt des communautés puisque fondés sur les similitudes physiques de ses membres et des intérêts qui s'affrontent selon les principes de la chaîne alimentaire. Les dieux non plus ne peuvent vivre en société dans la mesure où ils sont connus et se savent infinis et donc autosuffisants. Seuls les hommes, en tant qu'ils sont finis s'unissent, abstraction faite des différences accidentelles et subjectives, pour faire face à l'adversité et s'assurer ainsi leur subsistance.

---

<sup>74</sup>*Ibid.*, § 258, addition, p. 260.

<sup>75</sup> Aristote, *Politique*, LI, Chap.1, § 9.

<sup>76</sup> *Zon Politikon*.



#### IV- Des rapports entre l'État et la religion

##### A- La querelle des origines

Hegel a une mauvaise opinion de l'opinion commune selon laquelle la religion serait le fondement de l'État. Pour lui : « aucune affirmation n'est plus propre à produire autant de confusion <sup>77</sup> ». Cette confusion est due au comportement paradoxal des religieux qui professent le pessimisme de ce monde et donc de l'État tout en magnifiant l'existence d'un monde supérieur paradisiaque, lieu où il fait bon vivre et qui par conséquent doit faire l'objet de toutes les attentions. Cette renonciation du monde actuel avec ses vicissitudes fait l'objet d'un pessimisme avoué au profit d'un monde sublunaire où le bonheur, loin d'être contingent est conforme au principe de permanence :

*si l'on considère ensuite qu'une des recommandations de la religion est de rester indifférent aux intérêts temporels, au cours des événements et aux affaires de la réalité, et que l'État est, par contre, l'esprit présent dans le monde, alors, en renvoyant à la religion, on adopte une attitude qui ou bien ne semble pas propre à estimer assez l'intérêt et les affaires de l'État pour en faire le but essentiel qu'il faut prendre au sérieux, ou bien semble d'autre part considérer que dans le gouvernement de l'État, tout est affaire d'une arbitraire sans importance<sup>78</sup>.*

La religion se pose donc, d'après ce qui précède, comme un rempart, une consolation, une issue de secours pour l'homme face aux injustices et à l'« arbitraire » étatique. Le paradoxe que Hegel établit à partir de l'opinion sus mentionnée se trouve fondé en raison dans la mesure où elle est reconnue par lui comme coupable de violation du principe de non contradiction. Autrement dit la religion, dans sa pratique, serait paradoxalement en train de renier ce qu'elle même aurait créé, c'est-à-dire l'État. Cette exigence de capitulation ou de renonciation à l'égard de ce monde et de l'État est de nature à susciter un certain défaitisme saupoudré du sentiment fataliste du monde. La considération de la religion comme rempart ou comme moyen de réconfort court le risque de déboucher sur une légitimation inconsciente de ce qui est. Pire encore, elle réduit le sujet dans le carcan de la passivité, situation dans laquelle toute initiative de sa part serait considérée comme vaine. Ne reste plus qu'à espérer un bonheur transcendant et proportionnel aux souffrances endurées dans ce bas monde<sup>79</sup>. Hegel voit la religion à travers ce qui précède comme un danger dont il faut à tout prix se protéger : « nous avons besoin, pour nous protéger contre elle, dans certaines de ses formes, tout au

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, § 270, p. 271.

<sup>78</sup> *Ibid.*, *loc.cit.*, remarque.

<sup>79</sup> « Heureux les pauvres car le royaume des cieux est à eux ».

moins, d'une puissance salvatrice qui se charge des droits de la raison et de la conscience de soi<sup>80</sup> ». Il ne fait l'ombre d'aucun doute à ce niveau que Hegel fait allusion à l'État qui est à la religion ce que les soldats du feu représentent pour les incendies.

## **B- La querelle des principes**

Hegel définit la religion comme : « institution, sentiment, connaissance sous forme de représentation, ayant pour objet Dieu comme principe et cause infinie d'où tout dépend ».<sup>81</sup> C'est-à-dire, selon le commentaire qu'en fait Flieschmann, un mythe qui pose comme nécessité l'obéissance à : « une volonté morale d'ordre supérieur<sup>82</sup> ». L'État, pense Hegel, ne s'éloigne pas tellement de la religion dans la mesure où il a en lui quelque chose de divin en ce sens qu'il recommande l'obéissance aux lois libres de la raison. Cependant, bien qu'ayant un fondement commun, il demeure une relation schismatique entre religion et État du fait de leur *modus operandi*. En effet, selon le philosophe allemand, la religion renferme la volonté divine, mais sous forme de l'idéalité et l'État sous forme de réalité : « l'État est la volonté divine prise comme Esprit actuellement présent, qui se déploie pour devenir la figure réelle et l'organisation d'un monde<sup>83</sup> ». Si cette différenciation est fondamentale, elle n'en demeure pas la seule. En effet, la religion a pour matériaux des principes individuels et subjectifs tels le sentiment, la représentation et la foi. Tandis que pour sa part, l'État est fondé sur des principes objectifs et universels qui se matérialisent à travers les lois et les institutions. Suite à cette analyse comparative, affirmer le primat de la religion sur l'État ou celui du subjectif sur l'objectif aurait des conséquences désastreuses pour les individus en ce sens que cela ferait régner, comme ce fut le cas dans la société civile, un climat d'incertitude et d'insécurité et les exposerait à la ruine. Que la religion, relevant du domaine privé, soit posée comme prioritaire ou prééminente par rapport à l'État qui relève du domaine public, cela aurait pour conséquence désastreuse la corruption comportementale des hommes, consécutive à la culture du fanatisme religieux à travers lequel le pratiquant pose comme sacré les préceptes de sa religion d'appartenance et relègue à la contingence les lois et les institutions étatiques<sup>84</sup> :

*Le fanatisme religieux, tout comme le fanatisme politique, rejette comme des limites et des entraves inadapées au caractère infini du sentiment toute*

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, loc.cit.

<sup>81</sup> *Ibid.*, loc.cit.

<sup>82</sup> Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 283.

<sup>83</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, rem § 270, P. 272.

<sup>84</sup> « *La loi est faite pour les pécheurs et non pour les fils de Dieu* » cette déclaration de Jésus-Christ lui a valu l'appellation de « St anarchiste » par Charles Renouvier.

*institution politique, tout ordre légal, qui repousse comme indignes de l'amour et de la liberté du sentiment, la propriété privée, le mariage, les situations et les travaux de la société civile, ...etc.*<sup>85</sup>.

Hegel affirme néanmoins que l'époque où les religions fanatiques subalternisaient l'universel étatique est révolue. Il a en horreur cette époque où l'église surplombait l'État et ses institutions, époque qu'il qualifie d'ailleurs de « barbare » et où la religion catholique faisait prévaloir la thèse selon laquelle le pouvoir politique avait une origine transcendante. Et, même si l'arbitraire des passions déchainées et la violence y régnaient, le souverain, comme l'a affirmé Bossuet était « oint du seigneur ». Cette période de l'histoire a vu la vie politique dégénérer en tyrannie bénie par l'Église. Hegel exprime son paroxysme dans une lettre adressée à son ami Schelling depuis Berne en lui signifiant qu'à cette époque : « religion et politique s'étaient entendus comme larrons en foire<sup>86</sup> »<sup>87</sup>.

Mais Hegel refuse de voir en la religion une solution politique. Pour lui, la religion ne peut servir de substitut efficace dans les affaires de ce monde si tant est qu'elle se situe en dehors du temps et de la réalité. Contrairement à l'État qui est le monde présent dans la réalité, la religion est vendeuse d'illusions d'un monde qui doit être ou qui sera. L'État est plutôt l'esprit à l'intérieur du monde, le Dieu sur terre. Il n'en demeure pas moins qu'il présente des fois certaines imperfections mais, celles-ci ne doivent en rien remettre en cause sa nécessité car :

*L'État n'est pas une œuvre d'art ; il est dans le monde, par suite dans la sphère de l'arbitraire, de la contingence et de l'erreur ; des mesures fâcheuses peuvent le défigurer par plusieurs côtés. Mais l'homme le plus détestable, le criminel, le malade ou l'infirme, n'en est pas moins un être vivant : le côté affirmatif, la vie subsiste malgré l'imperfection, et c'est ce côté affirmatif dont il s'agit ici*<sup>88</sup>.

Par le moyen de la dialectique historique, la religion a été dépassée par l'État qui est la raison réalisée, celle-là qui est passée de l'intérieur vers l'extérieur, de la raison imaginaire à la réalité effective à travers l'établissement des institutions et des lois. Il va sans dire que le philosophe allemand veut décrocher les espérances humaines de la voute céleste pour les

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, § 270, Remarque, P. 273.

<sup>86</sup> L'expression « s'entendre comme larrons en foire » désignait au XVI<sup>e</sup> siècle des compères qui s'entendaient pour préparer un mauvais coup. Le jeune Hegel laisse entendre à travers cette expression l'image négative que revêt le couple religion et politique notamment durant la période médiévale. Religion et politique ont constitué à cette époque un couple infernal dont le but inavoué fut celui d'abrutir l'esprit des peuples.

<sup>87</sup> Lettre à Schelling du 16 avril 1795.

<sup>88</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §258, add, p. 260.

exaucer dans le monde actuel. Telle est la principale résolution de l'État dans le monde moderne qui, redevenu prééminent face à la religion, promeut l'épanouissement actuel et non ultérieur des individus.

### **C- La prééminence de l'État sur la religion**

Hegel ne s'oppose pas, comme le feront certains de ses successeurs<sup>89</sup>, à l'existence de la religion. Mais cette existence n'est pas non plus inconditionnelle. Pour lui, la religion peut cohabiter avec l'État ou mieux dans l'État si et seulement si elle est soumise à ses lois et à ses institutions. A partir du moment où cela est établi, l'État en retour octroie à la religion le droit d'avoir une organisation extérieure qui suppose la possession d'un patrimoine et la libre conquête des fidèles. Dans la perspective hégélienne, la reconnaissance du droit à la religion est conditionnée par la soumission de celle-ci aux principes objectifs de l'État. En retour, l'État protège la liberté religieuse de tout un chacun indépendamment du contenu interne de chaque obédience religieuse, l'État ne se souciant que de leur aspect externe, c'est-à-dire dans leurs rapports avec l'universel :

*L'État peut exiger de tous ses membres qu'ils appartiennent à une communauté ecclésiastique, peu importe d'ailleurs laquelle, car l'État n'a pas à se préoccuper du contenu, dans la mesure où celui-ci se rapporte à l'aspect interne de la représentation<sup>90</sup>.*

Comme on peut le constater, l'État hégélien est un État laïc c'est-à-dire qu'il n'accorde pas de faveur à une obédience particulière. La seule condition requise demeure la soumission de ces obédiences aux lois en vigueur au sein de l'État. Il va sans dire qu'aussi bien les fidèles que les membres du clergé eux-mêmes ne peuvent prétendre jouir d'une quelconque sainteté qui leur hisserait au-dessus des lois. Ils lui sont soumis, non pas en tant que membres de l'Église, mais en tant que citoyens de l'État.

Hegel sonne donc en quelque sorte l'apogée de l'époque médiévale durant laquelle « toute vie spirituelle supérieure avait son siège dans l'Église, où l'État n'était qu'un régime temporel de la violence, de l'arbitraire et de la passion, où enfin cette opposition abstraite était le principe essentiel de la réalité »<sup>91</sup>. En effet, il y a un moment où la religion catholique affirmait le primat de la révélation, de la tradition et de la croyance sur la conviction et la

---

<sup>89</sup> Nous faisons allusion ici aux philosophes Ludwig Feuerbach et Karl Marx.

<sup>90</sup> *Ibid.*, § 270, remarque, P. 274.

<sup>91</sup> *Ibid.*, § 270, remarque, P. 277.

réalité telle qu'elle est vécue, quand elle ne les corrobore pas. Cet état de choses eut pour conséquence la promotion de la servitude humaine et la prospérité de la superstition<sup>92</sup>, sans oublier la stigmatisation ou simplement la négation de l'esprit positif ou scientifique<sup>93</sup>, de la liberté d'expression<sup>94</sup> et de la dignité humaine<sup>95</sup>. C'est pourquoi pour le philosophe allemand, un ordre politique promoteur des libertés et du bien-être de tous ses membres sans aucune discrimination s'impose face à cette déshumanisation aliénante de l'Église. Liberté parce que l'État est voulu et réalisé par ses membres qui y trouvent chacun leurs intérêts garantis. Car : « ce n'est qu'en s'élevant au dessus des églises particulières que l'État a pu obtenir l'universalité de la pensée, le principe de sa forme et lui a donné l'existence<sup>96</sup> ».

---

<sup>92</sup> Hegel fait référence aux indiens et aux égyptiens qui, dit-il « honorent les animaux comme les êtres les plus supérieurs qu'ils connaissent », p. 271. Ebénézer Njoh-Mouellè, dans *De la médiocrité à l'excellence*, range cette servitude de l'homme causée par la religion dans la catégorie de la misère objective. Il qualifie d'homme sous développé le sujet étant le théâtre de cette forme de servitude et de la superstition tout simplement parce que celui-ci a mis sa raison en congé : « or, l'homme sous développé vit dans le régime de l'antiraïson. Il meurt de faim à côté des vaches prétendues sacrées, préfèrent subir les inondations que troubler le soi-disant repos de ses ancêtres morts-vivants de la rivière, se laisse escroquer par un diabolique charlatan qui répète le même diagnostic à mille patients plutôt que de se confier aux soins d'un médecin des hôpitaux modernes ». Ebénézer Njoh-Mouellè, *De la médiocrité à l'excellence*, Essai sur la signification humaine du développement, Editions CLE, Yaoundé, 1998, p. 33.

<sup>93</sup> Allusion faite à la condamnation de Galilée au parjure, puis à son assignation à résidence à cause de ses travaux sur l'héliocentrisme qui devaient causer la ruine de la thèse soutenue par l'église qui était conforme aux révélations divines.

<sup>94</sup> Les affirmations de Giordano Bruno, philosophe italien du XVII<sup>e</sup> siècle, le conduisirent à sa perte. En effet, ce dernier fut brûlé vif pour avoir dit ce qu'il pensait. Il croyait en la rédemption de Satan, dieu étant miséricordieux ; niait à la fois le caractère fini de l'univers ainsi que le fait que celui-ci ait un sens et même la thèse qui soutient la divinité de Jésus qu'il considérait plutôt comme un « mage habile ». Ce dernier nia même l'immaculée conception de Marie.

<sup>95</sup> L'église catholique avait, durant la période médiévale, scindé les partisans en deux ; d'une part les Clercs constitués des prêtres, des évêques et du pape qui, après avoir subi une longue formation intellectuelle et spirituelle étaient considérés comme dépositaires exclusifs de la doctrine de l'Église. Ils s'arrogeaient ainsi le droit de lire la bible et de l'interpréter. D'autre part, il y avait les laïcs qui n'étaient que de pauvres ignorants ayant besoin de la médiation des « hommes de Dieu » pour comprendre le message de Dieu contenu dans la bible et espérer ainsi accéder au monde céleste. Cette scission des fidèles fut d'ailleurs l'un des chevaux de bataille de la Réforme protestante.

<sup>96</sup> *Ibid.*, § 270, remarque, P. 279.

## CONCLUSION PARTIELLE

Il était question dans cette partie de mettre en évidence le processus d'avènement de l'État dans la philosophie de Hegel. Celui-ci, par le canal d'une induction de type particulier, commence par exposer sur les parties avant d'en arriver au tout bien que de ce tout dépendent les parties.

C'est ainsi que la famille constitue le premier moment de l'État. C'est l'État en miniature qui a à sa tête un chef, le père qui a à sa charge sa femme et leurs enfants à qui il doit assurer la sécurité et l'éducation. Mais ce qui unit et consolide principalement les membres d'une famille c'est le sentiment d'amour qui a d'abord prévalu entre le père et la mère qui, par lui, engendrèrent une progéniture.

Une fois matures, les enfants vont s'émanciper, nier le cadre familial pour ensuite s'affilier avec d'autres individus qui eux-aussi appartenaient précédemment à leurs familles. Ce nouvel environnement composé d'un melting-pot d'individus sortis des abstractions familiales et désireux de moyens d'existence constitue le second moment de l'État et la seconde famille de l'individu. L'intérêt particulier constitue le moteur de la société civile. Mais sa réalisation est conditionnée par la collaboration d'avec l'altérité qui voit lui aussi le sien ainsi conditionné. C'est cette relation d'interdépendance qui anime les rapports interindividuels au sein de la société civile. Cet environnement apparemment chaotique recèle cependant une logique immanente. C'est qu'en poursuivant de manière effrénée sa satisfaction particulière, chaque individu contribue inconsciemment au bien-être de tous. C'est donc par le moyen de la ruse que la société civile se stabilise « chacun croit travailler pour soi, et en fait donne aussi aux autres l'occasion de travailler. Ce qui est réalisé (l'universel) et ce qui est voulu dans chaque cas (le particulier) sont distincts<sup>97</sup>. Il règne donc un certain ordre dans le désordre apparent de la société civile. Hegel corrobore ainsi, du moins dans un premier temps la politique libérale, notamment celle de la « main invisible » d'Adam Smith. Mais pour Hegel cette stabilité immanente est trop précaire, contingente et n'empêche pas les différentes injustices naturelles, sans compter celles qu'elle-même génère telles la pauvreté et l'insécurité. D'où la nécessité de sa balisation par des moyens tels la justice et l'administration pour réguler les échanges de manière à prévenir ou procéder à une cure du système de manière ponctuelle.

---

<sup>97</sup> Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 117.

Mais à côté de cette sécurité garantie règne une finalité beaucoup plus importante qui correspond véritablement à l'homme. Importance qui rend subalternes les satisfactions d'ordre matériel. Il s'agit bien évidemment de l'État qui ne se limite pas à sécurisation, à la protection de la propriété et à la libération de la personne. La société est un état facultatif dont l'adhésion est conditionnée par l'assurance du bien-être. C'est donc une association intéressée indistincte de la société animale. Or contrairement aux contractualismes rousseauiste et hobbesien qui posaient la sécurité comme but ultime de l'État, Hegel lui pose la « vie collective » comme sa finalité.

*L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat<sup>98</sup>.*

L'adhésion à l'État par les individus ne relève plus chez Hegel de la stochastique ou de la contingence. La citoyenneté devient une nécessité pour l'homme considéré comme tel.

Pour ce qui est des rapports avec la religion, il est certes vrai que les deux ont un même principe, un même fondement qu'est le sentiment. Mais, en se fondant sur l'expérience historique, Hegel pense qu'il est salutaire que l'État, en tant qu'il relève du public soit prééminent sur la religion qui est dans l'ordre du privé. Si jamais celle-ci, parvient à ériger ses normes particulières en normes absolues, tout comme si l'individu posait ses appétits subjectif comme prioritaires au détriment de l'universel, ce serait la chute libre vers l'aliénation, vers le chaos.

---

<sup>98</sup> Hegel, *Philosophie du droit*, éd. Lasson, § 258, pp. 195-196, cité par Jean Hyppolite, *op. cit.*, p. 117.

**DEUXIEME PARTIE : HEGEL ET  
L'ADMINISTRATION DE L'ETAT**



## INTRODUCTION PARTIELLE

Comme nous venons de le voir Hegel, contrairement à ses prédécesseurs, se refuse de construire un État de raison. Aussi se fonde-t-il entièrement sur l'expérience historique pour mettre sur pieds sa théorie de l'État. Que de se fonder sur l'*a priori*, le philosophe allemand se contente de l'unique *a posteriori*. Autrement dit, ce n'est que par le canal du développement historique que l'on peut véritablement subsumer la substance de l'État.

Cependant en tant qu'il est, d'une part, l'univers de la liberté réalisée et, d'autre part, le rationnel en et pour soi, compte tenu des prérogatives matérielles et spirituelles que l'État garantit à l'individu, on pourrait bien se demander comment l'État parvient-il à les assurer. La principale innovation de la philosophie des Lumières consiste à avoir considéré l'homme comme un être essentiellement libre. Il s'agit pour Hegel de matérialiser cette liberté au sein de l'État par le moyen des lois et des institutions chargées de la garantir. Il s'agit en clair de passer du subjectif à l'objectif, du particulier à l'universel. Contrairement à Platon qui voit en l'aliénation de la particularité le salut de la cité<sup>99</sup>, et à Jean-Jacques Rousseau dont « l'erreur a été de considérer le citoyen et pas assez le propriétaire »<sup>100</sup>, Hegel tient compte à la fois de la citoyenneté qui est conditionnée par l'assurance de la propriété<sup>101</sup> qui est extrêmement fondamentale pour la liberté des membres de l'État. La rationalité de l'État hégélien consiste en la réunion de la particularité et l'universalité.

On en vient à se demander par quels moyens l'État hégélien parviendra-t-il à réaliser effectivement de telles prérogatives ? Comment un tel État est-il administré pour rester fidèle à ses principes ? En d'autres termes, quelle est la forme de constitution consécutive à l'État tel que le conçoit le philosophe allemand ? Quels peuvent bien être les rapports qu'un tel État entretient avec ses membres ou avec le peuple ? Il s'agira dans cette partie de faire une phénoménologie de l'administration de l'État dans la philosophie du droit de Hegel.

---

<sup>99</sup> Dans la remarque du § 185 des *Principes*, Hegel affirme sa désolidarisation vis-à-vis de la philosophie politique de Platon. Selon lui, « Platon voit dans la particularité un facteur de désordre ou de dissension et, dans son « Etat seulement substantiel », les droits de l'individu sont délibérément sacrifiés à l'unité du tout ».

<sup>100</sup> Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, V, p. 100.

<sup>101</sup> La propriété est chez Hegel « la présence de la volonté libre dans une chose extérieure ». cf. la présentation des *Principes*, p. 20.

## CHAPITRE IV : L'ORGANISATION INTERNE DE L'ÉTAT

### I- De la séparation des pouvoirs

Sous son aspect purement interne, la rationalité et l'efficacité de la constitution passent nécessairement par la déconcentration des pouvoirs ou mieux la séparation de ceux-ci. Ladite déconcentration est le gage de la protection des intérêts de l'ensemble de la liberté des peuples : «la séparation nécessaire des pouvoirs de l'État doit être considérée comme la garantie de la liberté publique<sup>102</sup> ».

Cette division bien que nécessaire ne doit pas en rien supposer l'indépendance absolue des différents aspects du pouvoir étatique au risque de donner lieu à l'anarchie dont le pernicivisme est suicidaire pour la stabilité de l'État. L'État chez Hegel constitue un organisme, un tout constitué de membres et non de parties :

*l'indépendance des pouvoirs, par exemple, du pouvoir exécutif du pouvoir législatif, ainsi qu'on les a nommés, entraîne immédiatement la ruine de l'État comme on a pu le voir en grand, ou bien, si l'État subsiste en ce qu'il a d'essentiel, la lutte au cours de laquelle l'un des pouvoirs subordonne l'autre, restaure par là, de quelque manière que ce soit, l'unité et sauve ainsi au moins l'essentiel, le maintien de l'État<sup>103</sup>.*

Hegel fait ainsi écho à Montesquieu qui, dans *l'Esprit des lois* qui a su voir pense-t-il que « la partie doit être considérée dans son rapport avec le tout. » Hegel distingue trois pouvoirs classés selon un ordre hiérarchique :

- ❖ Le pouvoir du prince qui détient le pouvoir ultime de décision ;
- ❖ Le pouvoir gouvernemental qui applique ou réalise l'universel dans les cas particuliers ;
- ❖ Le pouvoir législatif qui établit ou détermine ce qui est universel.

L'on peut, à la suite de ce qui précède soupçonner l'absence du pouvoir judiciaire. Ladite absence est due au fait que chez Hegel, comme l'explique Eugène Flieschmann, « les tribunaux sont des institutions de la société civile destinés à freiner le régime de l'arbitraire en

---

<sup>102</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, rem § 272, p. 281.

<sup>103</sup> *Ibid.*, § 272, remarque, pp. 282-283.

elle et n'ont pas à s'immiscer dans la politique<sup>104</sup> ». Hegel traite essentiellement des tribunaux et de l'administration de la justice dans la section relative à la société civile.

## II- La souveraineté interne de l'État

La souveraineté politique chez Hegel, à la différence de ses prédécesseurs tels Platon et Rousseau, n'est ni celle d'un groupe d'individus, ni celle d'un seul et encore moins celle du peuple. Pour le philosophe allemand, seul l'État, en tant qu'il est la concentration des parties en un tout organique, est souverain. Ladite souveraineté de l'État est fondée sur deux principes fondamentaux à savoir l'unité substantielle de l'État et le caractère impersonnel des fonctions étatiques.

Le prince est l'incarnation de l'unité systémique de l'État dans la mesure où il associe les pouvoirs exécutif et législatif. Ceux-ci ne lui sont pas soumis pour autant dans la mesure où aucun pouvoir particulier ne jouit d'une quelconque autorité à travers laquelle il prévaudrait sur les autres. Les trois pouvoirs princier, exécutif et législatif qui s'imbriquent réciproquement constituent le tout. La seule autorité est celle formée par ce tout c'est-à-dire l'État. Chez Hegel, ce n'est donc plus le prince qui est souverain mais l'État. Le philosophe allemand sonne ainsi le glas de l'autocratie dictatoriale ou despotique et de la monarchie absolue. La souveraineté de l'État est immanente à l'harmonie des pouvoirs qui le constituent :

*Les différents pouvoirs et leurs activités sont à la fois dissous et maintenus. Ils ne sont maintenus que dans la mesure où ils n'ont aucune autorité indépendante, mais seulement une autorité qui est déterminée par l'idée du tout. Ils découlent de sa puissance et sont les membres flexibles de ce tout, comme de leur loi simple<sup>105</sup>.*

Hegel s'oppose à la notion de « souveraineté du peuple » pourtant chère à Rousseau dans son *Contrat Social*. Pour ce promoteur français de la République ce n'est que lorsque le peuple exercera pleinement la souveraineté au sein de l'État que les multiples aliénations auxquelles il est constamment soumis atteindront leur épilogue. Or pour Montesquieu il s'agirait là du « despotisme de tous ». Mais l'opposition de Hegel vis-à-vis de la souveraineté du peuple n'est pas radicale. Il pense notamment que la supposée souveraineté du peuple n'est en fait que la souveraineté de l'État surtout si le peuple entier forme un tout complet. « On

<sup>104</sup> Eugène Flieschmann, *la philosophie politique de Hegel*, p. 295.

<sup>105</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 276, p. 288.

peut ainsi, en parlant de l'aspect interne de la souveraineté, dire qu'elle réside dans le peuple, à condition toutefois de ne parler que du tout en général [...] ce qui veut dire que la souveraineté appartient à l'État<sup>106</sup> ».

Les individus qui représentent l'État ne déterminent le pouvoir à titre personnel y compris le souverain lui-même car l'État n'est plus le « moi » d'un individu empirique. C'est dire que la personnalité du monarque est subalterne et contingente. Seule prévaut la personnalité de l'État. Or celle-ci n'existe qu'en tant qu'idéalité de manière abstraite. Elle ne devient effective que si elle est incarnée par la personne du monarque. La personnalité de l'État ne parvient à la vérité de son existence qu'avec la personne du prince. C'est-à-dire que « la personnalité de l'État n'est réelle que si elle est une seule personne, une personne physique, le monarque. La personnalité contient le concept en tant que tel, mais la personne contient en même temps la réalité de ce concept<sup>107</sup> ». Les autres individus qui sont au service de l'État c'est-à-dire les conseillers du monarque, les ministres et les fonctionnaires n'occupent pas ces fonctions à titre personnel. Leur personnalité, immédiatement après leur nomination ou leur sélection, est complètement absorbée par l'universel étatique. Lesdites nominations et sélection se fondent sur les qualités « universelles et objectives » des citoyens et n'ont rien à voir avec la lignée, sauf exceptionnellement pour le prince. Les personnalités des serviteurs de l'État s'effritent toutes devant la majesté de l'État. De manière générale donc :

*Les différents pouvoirs de l'État et leurs activités ne peuvent avoir d'indépendance et une base ferme ni en eux-mêmes, ni dans la volonté particulière des individus qui les exercent, mais ont leur racine ou leur fondement dernier dans l'unité de l'État comme dans leur soi simple : telles sont les deux déterminations qui constituent la souveraineté de l'État<sup>108</sup>.*

La souveraineté de l'État chez Hegel a un fondement bipolaire. D'une part nous avons l'unité de la totalité étatique et d'autre part nous avons l'impersonnalité des fonctions étatiques.

La souveraineté de l'État se manifeste de deux manières selon qu'on est en période de paix ou en période de troubles internes ou externes. En effet en période de calme, l'État s'impose comme souverain par le moyen de la ruse à travers laquelle les citoyens, bien que recherchant leur épanouissement particulier, ceux-ci parviennent, et ceci de manière inconsciente, à concourir à celui des autres et donc est au service de la seigneurie de l'État ; pendant les périodes de conflit, les intérêts particuliers qui en période d'accalmie étaient

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, § 279, remarque, p. 292.

<sup>107</sup> *Ibid.*, § 279, remarque, p. 291.

<sup>108</sup> *Ibid.*, § 277, p. 288.

primordiaux deviennent subalternes au point où tout ce qui compte dans la psychologie de tous, c'est la défense de l'État. Tout y compris la vie devient contingent. Les individus ont recours au sacrifice suprême pour la préservation et la conservation de l'État<sup>109</sup> :

*C'est [...] dans un état de choses légal et constitutionnel, que la souveraineté constitue l'élément d'idéalité des sphères et des affaires particulières. Aucune de celles-ci n'est, en effet, quelque chose d'indépendant, d'autonome dans ses fins et ses modes et de fermé sur lui-même ; une sphère particulière voit, au contraire, ses propres fins et ses modes d'action déterminés et conditionnés par le but du tout (but que l'on a appelé en général et à l'aide d'une formule bien peu précise le Bien de l'État). Cette idéalité se manifeste d'une double manière. Dans l'État de paix, les sphères et les affaires particulières poursuivent la réalisation de leurs buts et de leurs entreprises, mais c'est tantôt aussi l'action directe de l'autorité supérieure qui ramène leurs activités au service des buts du tout, les limite et les oblige à s'employer à la conservation de tout (voir le pouvoir gouvernemental §289). Mais, dans l'État de danger, en raison d'événements extérieurs, c'est la souveraineté qui fournit le concept simple permettant de ramener l'organisme à l'unité tout en le conservant dans ses éléments particuliers. C'est à elle qu'est confié le salut de l'État, fut-ce au prix du sacrifice de ce qui est légitime en d'autres circonstances. C'est dans cette situation que le caractère idéal de l'État atteint sa réalité spécifique (cf. infra. §321)<sup>110</sup>.*

La souveraineté de l'État se manifeste donc différemment selon qu'on est en période de paix ou en période de conflit interne ou externe. Le comportement des citoyens dans les deux situations illustrées par le philosophe allemand témoignent à suffisance de l'hégémonie de l'État, de sa préséance sur les intérêts particuliers.

### **III- La question de la meilleure constitution**

Des trois formes de gouvernements issus de la division traditionnelle des constitutions (monarchie, aristocratie et démocratie), Hegel pense que la question de savoir quelle serait la meilleure est sans intérêt. En effet pour lui, la constitution adoptée par un État ne relève quasiment pas du choix des populations ou des politiques, mais plutôt de l'histoire. Autrement dit aucune réponse raisonnable ne saurait découler de toute interrogation s'agissant de la prééminence ou de la préséance d'une constitution au détriment des autres si elle se borne

---

<sup>109</sup> Ce passage de son *Article sur le droit naturel*, VII, éd. Lasson, p. 372, cité par Jean Hyppolite dans *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, éd. Gallimard, 1983, p. 93, en dit long : « sans la guerre et sans la menace de la guerre pesant sur lui, un peuple risque de perdre peu à peu le sens de la liberté, il s'endort dans l'habitude et s'enfonce dans son attachement à la vie matérielle ».

<sup>110</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 298, pp. 289-290.

dans l'abstraction. Pour le philosophe de l'histoire, si la réponse qui en découle se veut crédible, elle se doit de prendre en compte l'évolution historique concrète. Pour lui donc, « ce sont uniquement l'esprit et l'histoire – histoire de l'esprit qui ont fait et feront toujours les constitutions ». <sup>111</sup> La monarchie constitutionnelle est selon le philosophe allemand, la forme la plus raisonnable de l'État en son temps. Pour justifier une telle position, Hegel se livre à une phénoménologie critique des différentes constitutions exposées par Montesquieu dans son *Esprit des lois*.

### **A- La démocratie**

Montesquieu la définit comme étant le système politique dans lequel le peuple détient la souveraine puissance. Il pose la vertu, disposition de l'âme vers le bien, comme principe de ce régime qu'il considère comme condition sine qua non pour l'instauration d'un véritable État de droits.

Hegel donne raison à Montesquieu lorsqu'il admet que le principe de la démocratie ne réside pas dans la quantité du peuple mais plutôt dans sa vertu. Mais pourvu que cette « rationalité de la volonté en soi et pour soi » existe *ad vitam aeternam*. Ce qui attise le scepticisme de Hegel qui considère comme problème la légitimation ou encore la libération des puissances particulières : dans un tel contexte, la vertu, pense-t-il, devient contingente et l'ambition s'empare immédiatement des avarices ; l'État devient donc ainsi une « proie pour tous », pour parler comme Hegel, « une dépouille » pour parler comme Montesquieu.

Pour Hegel, il est impossible de maintenir ou de sauvegarder l'État en se fondant sur la mentalité subjective des citoyens puisqu'elle est contingente même si elle est capitale non seulement pour les républiques, mais aussi pour les autres formes de constitution, contrairement à ce que pensait Montesquieu <sup>112</sup>. En tant qu'elle peut constituer une menace pour le tout, la subjectivité ou l'abstraction doit être substituée à la loi rationnelle « afin que le tout ait la force de se maintenir et qu'on puisse accorder aux forces de la particularité développée leur droit positif et leur droit négatif <sup>113</sup> ».

Pour le philosophe allemand, la constitution démocratique ne peut convenir qu'à un univers ou à une société dans laquelle les vies particulière et universelle étaient confondues

---

<sup>111</sup> *Id.*, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad., J. Gibelin, Paris, Vrin, 1945, p. 51.

<sup>112</sup> Pour le philosophe français la monarchie demeure, malgré l'absence de vertu car ici « la société fait faire de grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut ». Montesquieu, (1887), p. 124.

<sup>113</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 273, remarque, p. 285.

comme ce fut le cas dans l'Antiquité avec l'État lacédémonien. La propriété était aliénée ou n'était tout simplement pas prise en compte et seule la citoyenneté, le sujet noyé dans l'universel avait voie au chapitre.

*Dans ces démocraties antiques, affirme Jean Hyppolite, la vie privée et la vie publique ne s'opposaient pas vraiment. La liberté de l'homme privé n'existait pas, mais par contre la vraie liberté, celle du citoyen se donnant lui-même ses lois, constituant la volonté générale, était l'âme de la liberté antique*<sup>114</sup>.

Une telle constitution n'est donc plus possible dans le monde moderne qui reconnaît désormais la propriété comme principe fondamental du sujet. Il n'est plus question de nier la propriété ou de la considérer comme un attribut contingent. Dans le monde moderne, la sécurité du citoyen et de ses biens devient indispensable pour la pérennité de l'universel étatique. « Dans le monde moderne, l'homme privé, le propriétaire, le bourgeois ont pris trop d'importance pour être en même temps citoyen »<sup>115</sup>. Tout ceci témoigne à suffisance du caractère désuet et arriéré de la démocratie.

## **B- L'aristocratie**

Montesquieu pose la modération, encore appelée tempérance comme l'âme de l'aristocratie. Il faut noter que ce principe est requis au peuple qui est soumis à une double autorité : celle des nobles et du monarque. Ce principe est plutôt propice à la conservation des privilégiés que la liberté et ou la souveraineté du peuple anéantirait fatalement.

Pour Hegel, la modération étant l'équivalent de l'indifférence est de nature à causer la ségrégation pernicieuse de la puissance publique et des intérêts privés. L'aristocratie, sous un tel principe, dégénère en tyrannie ou en anarchie comme le fut le cas de l'Empire romain.

## **C- La monarchie**

Le principe de la monarchie féodale c'est l'honneur c'est-à-dire « le préjugé de chaque personne et de chaque condition<sup>116</sup> ». Dans une telle constitution, « la vie de l'État repose sur des personnes privilégiées et que c'est de leur bon vouloir que dépend, pour une grande part, ce qui doit être fait pour la sauvegarde de l'État<sup>117</sup> ». En fait dans la monarchie féodale, les pouvoirs particuliers étant entre les mains des corporations et des communes indépendantes

---

<sup>114</sup> Jean Hyppolite, V, p. 111.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>116</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, III, 6.

<sup>117</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 286.

d'une part, et étaient la propriété de certains individus au point où tout ce qui devrait engager l'universel dépendait de leurs opinions et de leurs caprices d'autre part. On ne peut pas encore parler d'un État véritable. Il ne s'agit pas là, à proprement parler d'un État organique, mais d'un assemblage fortuit, Hegel parle plus exactement d'un « agrégat » d'hommes.

#### **D- Le despotisme**

Le despotisme désigne chez Hegel « un état de choses où il n'y a pas de lois, où la volonté particulière comme telle vaut comme loi, qu'il s'agisse de celle du monarque ou de celle du peuple (ochlocratie) ou plutôt tient lieu de loi<sup>118</sup> ». Une telle conception, comme toutes les précédentes d'ailleurs émanent de la lecture de *l'Esprit des lois* par Hegel. Selon Montesquieu qui en est l'auteur, il s'agit d'un système dans lequel un seul individu gouverne selon ses volontés et ses caprices. La principale vertu en vigueur est la crainte dans la mesure où elle seule peut anéantir le moindre sentiment d'ambition ou de fronde.

#### **E- La monarchie constitutionnelle comme l'entéléchie de l'évolution historique**

Selon le philosophe allemand, la monarchie constitutionnelle constitue la forme la plus raisonnable de l'État qui découle de la dialectique historique. Rappelons que pour lui, le fait de se représenter les systèmes étatiques et leur adoption comme la résultante du choix du peuple est une absurdité. Le développement de l'État en une forme donnée n'est ni plus ni moins l'œuvre de l'histoire. « Le développement de l'État en monarchie constitutionnelle est l'œuvre du monde actuel, dans lequel l'idée substantielle a atteint une forme infinie<sup>119</sup> ». La différence entre l'Antiquité et le monde moderne au sujet de la classification des formes de gouvernement réside sur les considérations relatives à la qualité et à la quantité. En effet, dans la classification de la Grèce antique (monarchie, aristocratie, démocratie), l'on se focalisait, pense Hegel, sur la quantité des gouvernements. Ce qui est cependant erroné et insuffisant puisqu'elle ne prend pas en compte la notion de qualité. C'est pourquoi l'ancienne classification tombe en désuétude dans le monde moderne puisque la monarchie constitutionnelle qui est la forme politique la plus cohérente sur le plan historique associe les deux aspects qualitatif et quantitatif. La monarchie constitutionnelle est constituée d'un monarque, d'un gouvernement et de nombreux législateurs. Tous ces moments de l'État constituent les membres de l'organisation étatique représentant la totalité qui a pour but la

---

<sup>118</sup>*Ibid.*, § 278, remarque, p. 289.

<sup>119</sup>*Ibid.*, § 273, p. 283.



réalisation de la liberté universelle, synonyme de qualité. On peut donc affirmer que la monarchie constitutionnelle associe l'élément aristocratique et démocratique. Cependant ne peut-on pas établir un rapport d'identité entre monarchie constitutionnelle et despotisme puisque dans les deux cas de figure, un seul individu semble siéger à la tête de l'État ?

Dans le paragraphe 273 des *Principes* que nous avons cité plus haut, Hegel, en s'inspirant de Montesquieu, fait à la fois une phénoménologie des différentes constitutions ainsi qu'une étiologie de leur déchéance. Ladite étiologie révèle que la dégénération de ces systèmes est due à la particularisation de la souveraineté. En gros, le dépérissement de ces formes de régime est du à la fragmentation des sphères de l'État. Or chez Hegel, l'État c'est la substance en tant qu'ensemble, en tant que universalisation ou unification des parties. Pour le philosophe allemand, seule la monarchie constitutionnelle parvient véritablement à réaliser l'universel étatique. Elle est donc tout le contraire du despotisme non seulement par sa finalité, mais aussi par sa forme. En effet la monarchie constitutionnelle, tel que la conçoit Hegel, est le règne des lois et non de la liberté et non celui d'un seul homme ou d'une entité particulière. Ici la souveraineté est celle des lois qui garantissent la liberté aux citoyens comme il n'est pareil dans les autres formes de gouvernement. C'est donc chez lui la souveraineté de la loi et la garantie de la liberté qui font la spécificité et par conséquent la prééminence de la monarchie constitutionnelle par rapport aux autres formes de régimes. Le paragraphe 544 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* l'exprime mieux :

*La vraie différence de ces formes [dégénérées] et la monarchie véritable consiste dans l'existence des dispositions légales appliquées et garanties par l'État. Les garanties concernent exclusivement les libertés déjà traitées plus haut, c'est-à-dire le droit de propriété – les libertés individuelles – les droits sociaux – droit au travail et liberté d'association – et finalement le droit des autorités locales à exercer leurs fonctions dans le cadre déterminé par la loi<sup>120</sup>.*

Dans la monarchie constitutionnelle de Hegel, aucun individu ni même le souverain ne sont transcendants aux lois en vigueur dans l'État. Aucune volonté particulière ne peut prétendre à la majesté face à elle. Seul le droit règne pour Hegel dans la mesure où il est l'expression par excellence de la liberté qui n'est plus synonyme de libertinage, mais plutôt conforme à la raison. La souveraineté de la « monarchie véritable » consiste en l'unité substantielle de ses moments ou de ses parties qui constituent l'État. Cette unité est celle des

---

<sup>120</sup> Id., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Cité par Eugène Flieschmann, *la philosophie politique de Hegel*, p. 297.

pouvoirs institutionnels qui composent l'État d'une part, et d'autre part celle des intérêts des individus particuliers :

Dans le premier cas, aucun pouvoir (législatif, exécutif, princier) ne peut jouir tout seul d'une autorité suprême au détriment des autres comme il l'est d'usage dans la monarchie féodale ainsi que dans le despotisme. Bien qu'il y ait séparation des pouvoirs, celle-ci n'est ni absolue, ni franche car aucun pouvoir ne peut exister en soi indépendamment des autres. Autrement, l'on n'aurait plus affaire à un État<sup>121</sup>.

Dans le second cas que nous pouvons qualifier de micropolitique, Hegel affirme que les individus qui représentent l'État dans leurs fonctions et activités particulières se doivent de discipliner leurs volontés conformément au sens du bien public et non soumettre celles-ci à la satisfaction des intérêts particuliers<sup>122</sup>. Les fonctions des individus et leurs activités particulières « n'ont donc aucun rapport extérieur et contingent avec la personnalité particulière. Les affaires de l'État, ses pouvoirs ne peuvent donc être une propriété privée<sup>123</sup> ». Un État digne de ce nom est celui dans lequel les qualités universelles et objectives des individus privés sont réunies au service de la totalité. On voit donc avec Hegel que dans la monarchie constitutionnelle, l'État est un système, il est un organisme dont les différents organes qui le constituent ne peuvent avoir une existence réelle hors de lui. Tout comme les organes du corps humain, ceux de l'État ne peuvent survivre s'ils venaient à se séparer du corps. « Ils se trouvent dans la même situation que l'estomac dans un organisme vivant. Il cherche à se rendre indépendant, mais se trouve du même coup supprimé et sacrifié et retourne dans le tout<sup>124</sup> ».

Hegel est très critique vis-à-vis de la monarchie élective qui est, sur le plan historique, le pire des régimes possibles. Cela est dû à deux raisons :

La première est que l'élection est une « capitulation » du peuple et de sa volonté qui s'en trouve aliénée par celle d'un seul individu. En effet, en choisissant par le moyen du vote une seule personne dont la seule volonté fera désormais loi c'est encenser délibérément une forme de despotisme fardée par les oripeaux d'une république. La soumission du peuple à cette seule volonté verra aussi se soumettre à elle les autres pouvoirs. Et lorsque la

---

<sup>121</sup>Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 276.

<sup>122</sup> Le philosophe allemand cite en exemple la France où les charges de magistrat dans les parlements étaient vendus et achetées, ainsi que l'Angleterre de son époque où les charges d'officier l'étaient elles aussi.

<sup>123</sup> *Ibid.* § 277, p. 288.

<sup>124</sup> *Ibid.*, § 276, addition, p. 288.

souveraineté de l'État s'en trouve abandonnée entre les mains d'un individu particulier, le peuple s'en trouve forcément aliéné et l'État lui-même s'en trouve fragmenté. Car « il en résulte la transformation des divers pouvoirs publics en propriété privée dont l'affaiblissement et la perte de la souveraineté de l'État et, par suite, à l'intérieur sa dissolution et à l'extérieur sa ruine<sup>125</sup> ». En d'autres termes le contrat, qui lie le peuple et souverain après que ceux-ci l'aient plébiscité, étant une notion purement abstraite et donc contingente, le souverain peut faire usage du pouvoir à sa guise et selon ses caprices. Le suffrage court donc ainsi le risque de faire de l'État une « dépouille » pour parler comme Montesquieu plutôt qu'un organisme vivant et bien portant. Il a ceci de pernicieux qu'il contribue à la fragmentation de l'État en plusieurs factions idéologiques qui lorgnent le contrôle absolu de la souveraineté de l'État. La politique devient à cet effet un jeu de sicaires où ce n'est plus forcément le plus apte ou encore ce n'est plus réellement l'individu plébiscité qui gouverne réellement. Donc en gros, la « capitulation électorale » est donc la nomination *had hoc* que Hegel trouve conséquente à ce phénomène et ce concept est l'équivalent de ce qu'on nomma dans l'Empire romain-germanique la « *Walkapitulation* »<sup>126</sup> qui découle du suffrage et met donc en péril la stabilité de la totalité étatique. Il devient dans ce cas erroné de parler véritablement de république dans la mesure où, à travers ce procédé, la souveraineté du peuple est spoliée soit par le monarque, soit par des factions qui exercent des pressions sur ce dernier en lui imposant des directives particulières.

L'autre raison pour laquelle Hegel se méfie des élections est que celles-ci, ou du moins leur issue est largement déterminée par la personnalité des prétendants au trône. Or mettre l'accent sur la personnalité empirique du monarque revient à légitimer, comme dans le cadre de la dictature, le culte de la personnalité. Ceci au point de réduire l'élection à ses seuls caractères numérique et mécanique. La cristallisation de l'électorat sur la personnalité du monarque prétendant a pour conséquence sa séduction arbitraire par le paraître et non par l'être. On en vient à se demander quel serait, selon Hegel, le procédé fiable qui garantirait la stabilité et l'unité de l'État en ce qui concerne l'alternance au plus haut sommet de l'État ?

Les partisans de la monarchie élective ont préféré celle-ci à la monarchie héréditaire dans le but d'éliminer l'élément arbitraire que recèle la succession héréditaire et de mettre sur

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, § 181, p. 296.

<sup>126</sup> Ce concept désignait « les conditions imposées par les grands électeurs à l'Empereur au moment de son élection qui limitaient son autorité tant à l'intérieur de l'Empire que dans le domaine de la politique étrangère », § 281, remarque, p. 296

pieds de véritables républiques<sup>127</sup>. En effet pour eux, l'héritage est synonyme d'aliénation du peuple dans un contexte où la promotion des libertés est à la mode. Or il s'agit là pour Hegel d'une inconséquence dans la mesure où chaque monarque, élu ou pas, plébiscité ou successeur au trône, par sa qualité d'individu recèle toujours l'élément arbitraire. De ce fait l'élection qui a préalablement été convoquée comme solution palliative ne fait paradoxalement que perpétuer l'arbitraire dans le processus de passation du pouvoir.

Pour le philosophe allemand, la succession héréditaire a pour prérogative la garantie de l'ordre public. Elle annihile toute ambition particulière qui fragmenterait la totalité organique de l'État. N'est-ce cependant pas là une forme de despotisme ? Assurément pas selon l'approche hégélienne. En fait, le monarque ne dispose pas de l'État comme d'une propriété privée dans la mesure où il ne fait qu'incarner la constitution en vigueur au sein de l'État. Son « je veux » subjectif a un coté objectif en ce sens qu'il est parallèle à la loi.

Hegel ne légitime cependant pas toute monarchie héréditaire, aussi insiste-t-il sur le critère objectif devant crédibiliser ce système. Pour le philosophe allemand, l'assurance de la liberté ou de la constitutionnalité des droits et des devoirs des citoyens constitue le socle de légitimation du pouvoir du prince et même le maintien de la dynastie royale. Autrement dit, seule une constitution rationnelle qui garantit les libertés publiques et le bien-être de l'ensemble peut établir la pérennité de la dynastie. La monarchie doit donc sa crédibilité non pas à la personne du monarque, comme ce peut être le cas avec les élections, mais plutôt à la qualité de la constitution.

La monarchie héréditaire a ceci de positif qu'elle scelle la trajectoire ou le processus d'alternance en le rendant univoque et conserve la totalité étatique en la mettant à l'abri de luttes intestines mettant en scène des factions qui lorgnent le trône. Le déclin des autres systèmes était dû, comme nous l'avons d'ailleurs montré avec Hegel, au fractionnement de l'État qui est censé être un tout à l'image d'un organisme. Hegel justifie donc son argumentaire très apologétique de la monarchie héréditaire par une analyse comparative d'avec les autres régimes. Analyse qui oppose en arrière-plan la totalité organique de l'État à sa particularisation :

*Les anciennes monarchies féodales, comme le despotisme, nous ont offert, au cours de l'histoire, le spectacle d'une succession de révoltes, de coups d'État fomentés par les princes, les luttes intestines, de guerres, de la fin*

---

<sup>127</sup> Allusion faite à Emmanuel KANT.

*tragique d'individus princiers ou de dynasties, avec toutes les calamités et tous les bouleversements qui se produisent dans les affaires intérieures et extérieures de l'État [...] dans un État de choses organique par contre, où ce sont des membres et non des parties qui sont en relation les uns avec les autres, chacun conserve les autres en accomplissant ce qui est propre à sa sphère<sup>128</sup>.*

Comme conclusion donc :

*La liberté publique en général et la monarchie héréditaire sont donc des garanties réciproques qui sont absolument liées, parce que la liberté publique est la constitution rationnelle et que le caractère héréditaire du pouvoir princier est, comme nous l'avons montrés, un moment du concept de ce pouvoir même<sup>129</sup>.*

Autrement dit ce sont la liberté publique, garantie par une constitution rationnelle, et la monarchie héréditaire qui prônent l'unité de l'État à travers la promotion de la succession héréditaire du pouvoir princier qui constituent la « légitimité » et même la « moralité » de ce système politique.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, § 286, remarque, p. 298

<sup>129</sup> *Ibid.*, *op.cit.*

## **CHAP V : DU FONCTIONNEMENT DES POUVOIRS PRINCIER, GOUVERNEMENTAL ET LEGISLATIF**

### **I- Le pouvoir du prince**

Le pouvoir princier contient en lui trois moments de la totalité. Tout d'abord, il s'exerce en conformité avec les dispositions générales de la loi en vigueur dans l'État, de telle sorte que sa singularité ne prenne jamais le dessus dans l'exercice de ses fonctions. Ensuite, dans le but de délibérer objectivement et avec assurance des affaires particulières et toujours dans le but d'éviter l'arbitraire, le prince doit s'entourer de spécialistes « particuliers » dont les qualifications objectives sont de nature à prévenir toute décision arbitraire de la part du chef de l'État. Et enfin le dernier moment consiste dans la synthèse des deux premiers, il est la décision ou le décret qui en découle et qui est tout simplement la réunion des affaires particulières d'avec l'universel. Hegel affirme en l'occurrence que :

*Le pouvoir du prince contient en lui trois moments de la totalité (§272) : a) l'universalité de la constitution et des lois ; b) la délibération qui met en relation le cas particulier avec l'universel, et d) le moment de la décision finale, à laquelle revient tout le reste et de laquelle celui-ci tire le commencement de la réalité<sup>130</sup>.*

Dans le système hégélien, le pouvoir princier n'est aucunement absolu ou illimité. En effet, sa décision ne peut intervenir que dans les affaires qui, comme le dit Eugène Flieschmann, ne sont pas relatives à la législation et qui dépassent la compétence du gouvernement, la décision du prince, en ce sens qu'elle demeure conforme à la loi, empêche ce dernier d'imposer sa volonté particulière à la nation. Si jamais la décision du monarque recelait sa moindre subjectivité, ses ambitions égoïstes, si le monarque un temps soit peu faisait prévaloir sa volonté aux dépens de la volonté générale ou de l'universel, alors pour Hegel la révolution qui s'en suivrait devrait être reconnue comme légitime. C'est dire que l'autorité princière n'est pas indépendante. Elle est inféodée à l'autorité déterminée par l'Idée du tout. Le pouvoir du prince, malgré qu'il soit en apparence celui d'un seul, est loin d'être autocratique dans la mesure où il englobe les différents autres pouvoirs notamment l'exécutif et le législatif. L'État se présente ici comme un tout structuré, bref comme un système.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, § 275, p. 287.

« L'État est une unité « spirituelle » des pouvoirs et l'homme individuel qui est à sa tête ne peut que représenter ou symboliser l'individualité d'ordre supérieur de l'État<sup>131</sup>».

Les affaires de l'État sont donc celles de la nation entière. L'expression « nation entière » ne sous-entend nullement chez Hegel la nation de souveraineté du peuple à laquelle il est hostile. En effet pour le philosophe allemand, la conscience collective d'un peuple est irréaliste et irresponsable. Hegel est contre le fameux dicton «*vox populi, vox dei*» grec. La volonté du peuple ne devient réelle que si une personne vivante et concrète en l'occurrence le monarque dit « je veux » en son nom. Cela ne traduit pas qu'il lui est possible d'agir arbitrairement. Au contraire, ce dernier, bien que responsable du tout est lié par la loi, c'est-à-dire par la volonté de la nation tout entière, et par son conseil. C'est donc chez Hegel la constitution et non le peuple qui règne dans l'État :

*Sans son monarque et sans l'organisation qui s'y attache nécessairement et immédiatement, le peuple est la masse uniforme, qui n'est plus un État et à laquelle ne revient plus aucun de ces déterminations qui ne sont réellement présentes que dans un tort organisé en soi : la souveraineté, le gouvernement, les tribunaux, l'autorité, les États ou quoi que ce soit d'autre<sup>132</sup>.*

Le monarque accède au trône non par le moyen des élections en raison de leur caractère essentiellement mécanique et numérique, mais plutôt par hérédité. La personnalité physique et cognitive et donc la performativité du monarque importent peu car il n'est que « l'aboutissement formel de la décision ». Hegel pense qu'il n'est pas nécessaire de s'arc-bouter sur la personnalité empirique du monarque car non seulement le monarque ne gouverne pas seul, mais aussi parce que l'intérêt que l'on porte sur le profil du monarque comporte le risque de dégénérer en iconolâtrie où l'on vouerait un culte à la personnalité du monarque. De plus, les qualités morales ou cognitives ne sont pas la garantie d'une bonne gestion de l'État. Et comment ne pas se rappeler cette célèbre affirmation de Descartes, « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables de plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus<sup>133</sup> ».

Le concept « Esprit bon » désigne chez Descartes un esprit gâté par la nature parce que réunissant les qualités comme la mémoire, l'imagination et la promptitude dans la pensée. L'« esprit bon » peut donc être confondu à l'intelligence. Mais pour Descartes, il ne suffit pas

---

<sup>131</sup> Eugène Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 301.

<sup>132</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 279, remarque, p. 292.

<sup>133</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, les classiques de la Philosophie, 2000, pp. 67-68.

d'avoir la mémoire vive, l'imagination fleuve, bref une intelligence féconde pour bien juger. C'est ainsi que pour Descartes le « bon sens » ou l'esprit bon ne suffit pas encore faut-il en user avec méthode.

Hegel lui proposera, dans l'optique de colmater les manquements ou les lacunes du monarque, la balisation de son ministère par des conseillers et spécialistes aguerris. Ladite balisation est nécessaire chez Hegel dans la mesure où elle a pour but de rationaliser sa décision. Les spécialistes eux-mêmes devront se fonder sur les lois, les coutumes et les circonstances pour formuler des conseils rationnels. Suite à tous ces arguments, Hegel se méfie davantage de la monarchie électorale où l'individu plébiscité par une masse ignorante a pu les stimuler à travers ses qualités physiques ou morales. Caractéristiques qui ont pu être mimétisées pour la seule circonstance électorale. Pour Hegel, seule la monarchie héréditaire semble moins risquée. Cependant, comme le remarque E. Flieschmann, « le droit des monarques de régner ne découle pas de la succession héréditaire, au contraire, c'est cette dernière qui en est la conséquence<sup>134</sup> ».

Bien que Hegel pose la balisation du pouvoir princier par des conseillers et spécialistes comme gage de la rationalité de la décision du prince, il reste tout de même que ces individus qui constituent le conseil du monarque ne sont pas des hommes désincarnés. En effet l'État, comme l'a dit Hegel, n'est pas « une œuvre d'art », c'est-à-dire parfait dans la mesure où il est administré par des hommes eux-mêmes faillibles. Il s'avère donc que dans des circonstances d'exception, certaines décisions du prince peuvent laisser transparaître des caractéristiques d'arbitraires tachées d'irrationalité. Ainsi se pose donc le problème de la responsabilité de la décision, rationnelle ou pas. Pour Hegel :

*ce sont uniquement ces conseils et ces individus qui ont des comptes à rendre, parce que le seul élément objectif de la décision – la connaissance du contenu et des circonstances, des dispositions légales, des raisons qui motivent en faveur d'une décision – peut créer la responsabilité, c.-à-d. est susceptible d'une preuve de son objectivité, et, par suite ne peut s'appliquer qu'à un conseil qu'il peut distinguer de la volonté personnelle du monarque comme telle. Il en résulte que seuls ces conseils ou les individus qui les composent peuvent être responsables<sup>135</sup>.*

En d'autres termes, ce sont les conseillers et les experts dont le prince a sollicité les services qui sont responsables devant lui des décisions qu'il prend en fonction de leurs

---

<sup>134</sup> Eugène Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, P. 309.

<sup>135</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 284, P. 297.



prescriptions objectives. C'est pourquoi le prince peut, à tout moment si besoin se présente, les relever de leurs fonctions sans préavis. Le monarque est donc au-dessus de toute responsabilité découlant des affaires qui engagent le gouvernement.

Le monarque ne peut être tenu immédiatement pour responsable que des décisions subjectives. Ces décisions, nous dit Flieschmann peuvent être de trois ordres :

*[S'] il décide contre l'avis du gouvernement et fait ainsi prévaloir son arbitraire subjectif sur des raisons objectives que ce dernier peut avancer ; [s'il] décide sans consulter son gouvernement et [s'il] tranche des affaires qui dépassent la compétence du gouvernement ; en fait, déclarer la guerre ou conclure la paix<sup>136</sup>.*

Cette responsabilité émane du fait que lesdites décisions ne sont pas encadrées par la légalité.

Il est vrai cependant que les ministres ne sont responsables que des affaires engageants leurs départements ministériels mais il se trouve que le monarque, en tant que chef d'État, est la seule personne dans l'État dont, nous dit Flieschmann, la conscience subjective est supposée absolument identique à l'idée de l'État, à sa constitution et à ses lois. C'est pourquoi en tant que tel :

*[II] est responsable du bon ou du mauvais fonctionnement de tout l'État (...) au cas où il prendrait une décision contre l'État qui est sa raison d'être, il cesserait ipso facto d'être le porteur de la majesté étatique et il deviendrait un simple individu empirique contre les autres<sup>137</sup>.*

autrement, le monarque ne peut conserver sa couronne que s'il reste soumis à l'État qui est sa « raison d'être ».

## **II- Le pouvoir gouvernemental**

Le gouvernement détient le pouvoir exécutif en tant qu'il a pour mission d'exécuter les décisions du prince c'est-à-dire : « Assurer l'application et le maintien de ce qui a été décidé, qu'il s'agisse de mettre en vigueur les lois ou de mettre en place les organismes et les offices. Pour la réalisation de buts d'intérêt général<sup>138</sup> ». Ce pouvoir englobe aussi dans son sein le

---

<sup>136</sup> Eugène Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, P. 312.

<sup>137</sup> *Ibid.*, P. 312.

<sup>138</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 287, P. 299.

pouvoir judiciaire et le pouvoir de la police qui s'exerce en fonction des prescriptions venues d'en haut, des décisions du monarque. On peut donc être d'accord avec T. M. Knox qui affirme que : « Comme Dieu dans le monde d'Aristote, le monarque est ce qui met en mouvement la machine de l'État, sans être lui-même pris dans ce mouvement<sup>139</sup> ».

Bien qu'il soit un pouvoir de relais, un pouvoir intermédiaire entre les décisions, les lois et leur application, le rôle du gouvernement n'est pas moins important. E. Weil souligne l'importance de cette classe des fonctionnaires dans l'État :

*N'étant politiquement rien, le fonctionariat est tout dans le fonctionnement de l'État : c'est lui qui forme le second pouvoir, le pouvoir souverain et le pouvoir législatif. Il est vrai que le prince décide, il est vrai que les chambres votent les lois et règlent les questions de portée universelle, mais c'est l'administration qui l'emporte ou les deux<sup>140</sup>.*

Les sphères particulières de la société civile qui sont alors de l'universel étatique relèvent de la compétence des corporations, des communes et des états. Ces dirigeants ou administrateurs des dites structures ayant pour but la satisfaction des intérêts particuliers sont élus. Comme cependant la société civile fait non seulement partie de l'État mais lui est aussi subordonnée, et comme nous avons dans les lignes précédentes précisé avec Hegel, la nécessité de l'interventionnisme étatique contre l'arbitraire de la société civile, on en déduit que ces sphères particulières doivent être subordonnées à l'intérêt supérieur de l'État. Même les élections des administrateurs des dites sphères doivent être confirmées et ratifiées par lui.

#### **A- De la spécialisation et de la division des fonctions gouvernementales**

Hegel est coutumier de la division des tâches qu'il considère comme condition de l'efficacité et de la rationalité. Déjà il manifeste ou souligne la nécessité de cette division ou parcellisation dans le travail industriel (§ 198) puis dans le cadre de la division des pouvoirs. Parallèlement à celles-ci, Hegel pense que le gouvernement, pour plus d'efficacité, se doit de diviser son travail en ayant recours à des spécialistes qui maîtrisent des secteurs particuliers de l'action gouvernementale. Le pouvoir gouvernemental peut donc être divisé en autant de portefeuilles que l'exige son bon fonctionnement. Les attributions et missions des différents ministres doivent être bien délimitées de manière à ce qu'ils ne prétendent pas à plus

---

<sup>139</sup> T. M. Knox, *Diese Idee das von der Willkür Und bewegten*, P. 370.

<sup>140</sup> E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p. 65.

d'autorité que ne l'exige l'accomplissement de leurs tâches. Cette précaution est d'autant plus nécessaire qu'elle leur empêche de se marcher sur les pieds<sup>141</sup>.

Le profil des spécialistes appelés à occuper des postes ministériels comporte l'élément objectif qui les rend aptes à de telles fonctions. Il s'agit notamment des capacités cognitives et techniques. Ainsi, tout citoyen réunissant lesdites qualités a la possibilité d'avoir accès aux fonctions fonctionnariales. Lesdites qualifications ne relevant pas du génie<sup>142</sup>, tout citoyen disposant des critères requis est susceptible d'être utile à l'État en occupant un poste vacant de l'administration et, par conséquent, aucun individu, aucun fonctionnaire, quel qu'il soit, ne doit être considéré comme nécessaire dans la fonction qu'il occupe. Contrairement au prince qui incarne le caractère subjectif de l'État, le gouvernement exécutif a un rôle objectif à remplir pour lequel des aptitudes et des talents personnels sont nécessaires. Puisque un nombre indéterminé de candidats peut disposer des critères objectifs et nécessaires, il appartient au prince de choisir telle personne particulière de manière subjective dans la mesure où c'est lui qui détient le pouvoir souverain de décision dans l'État. Hegel le précise dans le § 291 : « Entre les deux [c.-à-d. entre l'individu et sa fonction], il n'y a pas de liaison naturelle immédiate<sup>143</sup> ». C'est la raison pour laquelle hors mis la prétendue indispensabilité dont se réclament certains fonctionnaires narcissiques, Hegel rejette la transmission des fonctions gouvernementales par le moyen de l'héritage fondée sur le lignage comme c'est le cas pour le monarque. Aussi renchérit-il : « Les individus ne sont pas destinés à ces fonctions par leur personnalité naturelle ou par leur naissance. L'élément objectif qui les rend apte à de telles fonctions est la connaissance et la preuve de leurs capacités<sup>144</sup> ».

## **B- Des honoraires des fonctionnaires**

La rétribution du fonctionnaire se doit d'être à même de lui garantir une certaine autonomie matérielle de manière à ne pas l'exposer aux tentations diverses. Tentations qui peuvent l'amener à le détourner de l'objectivité querequiert sa fonction. Le fonctionnaire, une fois nommé, doit jouir d'un certain nombre de prérogatives qui le mettent tout de suite à l'abri du besoin et par conséquent le préservent de l'hétéronomie, de la corruption et même des détournements de fonds. Hegel cite comme prérogatives du fonctionnaire : « un revenu

---

<sup>141</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 290-293.

<sup>142</sup> Cf. § 292.

<sup>143</sup> *Ibid.*, § 291, P. 301.

<sup>144</sup> *Ibid.*, § 291.p. 301.

assuré, la satisfaction de sa particularité, ce qui met son existence extérieure comme l'exercice de sa fonction à l'abri de toute autre dépendance ou influence subjective<sup>145</sup> ». A cet effet, « Étant assuré de pourvoir à ses besoins essentiels, le fonctionnaire est à l'abri d'un état de misère ou de besoin qui pourrait l'inciter à chercher des moyens de subsistance aux dépens de son activité proportionnelle et de son devoir<sup>146</sup> ». Autrement dit, pour Hegel, une bonne rétribution est nécessaire pour maintenir le fonctionnaire dans les limites de sa tâche. Si tel n'est pas le cas, ledit fonctionnaire se mue nécessairement en kleptomane chronique et met son devoir et sa mission en congé pour faire prévaloir ses appétits subjectifs.

Cette rétribution ne doit cependant pas être la raison première pour laquelle il travaille où pour laquelle le prétendant à un poste vacant voudrait à tout prix l'occuper, mais plutôt elle doit être la conséquence de son travail. En effet, la relation entre le fonctionnaire et l'État est d'ordre moral, elle n'est pas un contrat dans la mesure où « le premier ne se vend pas à l'État ne l'achète pas moyennant compensation. Il veut se consacrer aux affaires publiques, y investir l'énergie et l'humanité dont il est porteur<sup>147</sup> ». Il poursuit la critique de cette relation contractuelle entre ces deux parties en affirmant qu'« un homme qui est une « valeur en et pour soi » ne peut être acheté, car l'argent est incommensurable avec un engagement total est volontaire au service de l'État<sup>148</sup> ».

L'engagement du citoyen pour le service de l'État est d'ordre moral, d'ordre spirituel et comme nous l'avons signalé plus haut. Chez Hegel les honoraires ainsi que les avantages y afférents ne sont que la conséquence de cet engagement et non la cause première de celui-ci. Une telle position découle du fait que chez le philosophe allemand, l'homme, en tant que valeur des valeurs ne saurait être une valeur marchande. Il est une valeur hors de prix. Puisque l'État requiert les prestations du candidat au fonctionnariat, il exige de ce dernier la cessation de la quête des satisfactions individuelles. Cette cessation est d'autant plus nécessaire d'autant plus qu'elle préserve ou épargne le fonctionnaire et l'État de toute dérogation vis-à-vis de sa mission pour des « motifs subjectifs ». C'est pourquoi l'État se doit de mettre des moyens en jeu dans le but de sortir l'individu devenu fonctionnaire de la précarité matérielle en lui octroyant des ressources suffisantes grâce auxquelles il vivra autant que possible à l'abri du besoin. Cependant ces prérogatives, qui ne constituent pourtant pas le nerf de la guerre en ce

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, § 294, P. 302.

<sup>146</sup> *Ibid.*, § 294, P. 303.

<sup>147</sup> Eugène Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 317.

<sup>148</sup> *Ibid.*, *op.cit.*

qui concerne l'industrie fonctionnaire, ne doivent pas pour autant souffrir de quelque contingence que ce soit. Car en effet cette contingence sera de nature à transmuter les fonctionnaires en prédateurs de la fortune publique, de même que si elles sont aussi trop abondantes, risquent d'actualiser l'instinct boulimique caractéristique d'insatiabilité anthropique.

L'État employeur ne sacrifie donc pas les intérêts individuels des fonctionnaires. Il veille seulement à ce que ces derniers trouvent satisfaction tout en conformité avec la réalisation de leurs missions respectives. Il y a de là une satisfaction générale et merveille qui interpelle les satisfactions particulières qui s'inscrit dans l'ordre de la rationalité. « Si le service de l'État exige le sacrifice des satisfactions que l'on peut tuer de la poursuite des fins individuelles, et personnelles, il confère en revanche, le droit de trouver cette satisfaction dans l'activité conforme au devoir et seulement en elle<sup>149</sup> ». Autrement dit, le plus grand bien de l'individu ou du fonctionnaire est d'ordre spirituel. Il naît en effet de la sensation du devoir accompli, du sentiment d'avoir été utile à l'universel. Hegel pose l'actualité d'un tel état d'esprit comme capital pour la prospérité de l'État :

*C'est dans cet aspect de la vie de l'État que réside l'uni de l'intérêt général et de l'intérêt particulier, union qui constitue le concept et la solidité interne de l'État [...] Le fonctionnaire [...] engage l'intérêt primordial de son existence spirituelle et particulière dans sa relation avec l'État qu'il sert<sup>150</sup>.*

La contrepartie pécuniaire garantie au fonctionnaire constitue une véritable thérapie contre la corruption et même la gabegie qui peuvent parasiter le fonctionnement de l'État. Dans le cas d'espèce où, malgré ces prérogatives d'ordre matérielle et sécuritaire,<sup>151</sup> quelque fonctionnaire ne remplirait ou ne réalisait pas les missions à lui allouées, s'il venait à faire preuve de négligence dans l'exercice de ses fonctions, s'il venait à commettre une « faute positive », c'est-à-dire une « action contraire au devoir du service public », cela serait considéré comme une « violation de l'universel » c'est-à-dire la négation de ce qu'il y a d'universellement étatique qui sous-entend simultanément celle du particulier qu'il est c'est-à-dire plus exactement un crime ou un délit. La criminalité de cette violation indique à coup sûr qu'elle est répréhensible par la loi. Il reste cependant à étudier les mécanismes de la phénoménologie de la censure publique.

---

<sup>149</sup> Hegel, Principes de la philosophie du droit, § 294, remarque, p. 302.

<sup>150</sup> *Ibid.*, *op.cit.*

<sup>151</sup> Sécurité contre la foule.

### C- Du contrôle de l'action gouvernementale

Il peut arriver, comme nous l'avons vu plus haut, que certains membres du gouvernement et fonctionnaires mettent l'intérêt général en congé pour faire prévaloir leurs instincts appétitifs et ce au grand dam des gouvernés et de l'État tout entier. Il devient dans ce cas nécessaire de mettre sur pied des mécanismes de protection des gouvernés et de l'État contre toute forme d'abus. Cet esprit gendarme que Hegel pose comme nécessaire à l'égard des gouvernants se justifie par le fait que ces derniers constituent le maillon essentiel de l'administration d'État. Le délit ou le crime commis par un fonctionnaire en service constitue une atteinte directe à l'État d'où sa gravité<sup>152</sup>.

Pour Hegel, la première protection réside d'une part de façon immédiate dans la hiérarchie des fonctionnaires. Il s'agit plus exactement de surveillances systématiques et en chaîne que les chefs hiérarchiques exercent continuellement sur leurs subordonnés dans leurs services respectifs. Il est cependant probable que ce type de surveillance ne soit pas productif en ce sens qu'il peut présenter des failles d'objectivité. En effet, supérieur et subordonné hiérarchiques peuvent bien s'entendre comme larrons en foire au point de légitimer les écarts potentiels vis-à-vis de la norme. C'est pourquoi d'autre part Hegel, comme pour colmater les insuffisances probables du premier mécanisme propose un second exercé par les communes et les corporations. Le premier mécanisme de contrôle est dit d' « en haut » et le second est dit d' « en bas ». Les deux doivent coexister dans la logique de la complémentarité. Car ils ne sont pas infaillibles. Il n'est pas exclu que le contrôle d'en bas lui aussi peut faire prévaloir dans son jugement ses intérêts particuliers.

*Par leur moyen, on empêche que ne se mêle une part d'arbitraire dans le pouvoir conféré aux fonctionnaires et aussi, le contrôle qui est exercé d'en haut de manière insuffisante sur les activités des fonctionnaires pris individuellement est complété par une surveillance exercée d'en bas<sup>153</sup>.*

On comprend dès lors avec Hegel que l'État requiert non seulement une compétence technique nécessaire mais insuffisante, mais aussi une formation morale et intellectuelle de manière à garantir, dans l'exercice de leurs fonctions la conscience du sens de la justice et de l'honnêteté indispensable pour l'administration rationnelle d'État. Cette formation est d'autant plus nécessaire dans la mesure où elle empêche que la subjectivité ne se mêle à

<sup>152</sup>Paul Dubouchet, *Philosophie et doctrine du Droit chez Kant, Fichte et Hegel*, L'Harmattan, 2005, P. 131.

<sup>153</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 295, p. 303.

l'objectivité, que le particulier ne se mêle à l'universel, que les intérêts subjectifs ne se mêlent pas aux intérêts généraux de l'État. « Quand on est chargé des grands intérêts au sein d'un grand État, les côtés subjectifs [passions, relations familiales/privées/haine] passent au second plan et de forme l'habitude des vues et des affaires concernant l'intérêt général<sup>154</sup> ».

Les contrôles d' « en haut » et d' « en bas », lorsqu'ils sont efficaces, protègent les gouvernés contre tout abus de pouvoir de la part des gouvernants. Ceux-ci en effet peuvent se liguer en une aristocratie tyrannique pour le peuple. En effet, des membres de gouvernement et des fonctionnaires devenus puissants après décret ou recrutement arrivent souvent à se croire tout-puissants. Les prérogatives dont-ils jouissent peuvent produire dans leurs représentations une espèce de superstition du pouvoir. Représentation qui leurs confère, pensent-ils, un coefficient d'être face aux autres citoyens qu'ils considèrent comme des « non-être ». Les abus qui peuvent en découler étant de nature à provoquer la déliquescence de l'État peuvent être évités ou prévenus par les institutions de la souveraineté qui sont d' « en haut » d'une part, et les droits des corporations qui sont d' « en bas » d'autre part.

### III- Le pouvoir législatif

Contrairement aux fonctionnaires qui sont en contact permanent avec l'universel au point d'en saisir le sens<sup>155</sup>, les individus en sont inconscients parce que préoccupés par la conquête effrénée de leurs intérêts au sein de la société civile. Entre ces deux extrémités constituantes de l'État, Hegel introduit une institution intermédiaire, un « organe intermédiaire<sup>156</sup> », comme il le surnomme lui-même à savoir le pouvoir législatif. Chez Hegel, l'exercice du pouvoir législatif, en tant que totalité, implique trois moments qui s'identifient à la participation des pouvoirs monarchique, gouvernemental et les états. Autrement dit, le pouvoir législatif inclut :

*Le pouvoir monarchique auquel appartient le pouvoir de décision suprême, et le pouvoir du gouvernement qui constitue le pouvoir de délibération et cela, parce qu'il a une connaissance concrète et une vue d'ensemble du tout dans ses aspects multiples et dans ses principes qui y sont solidement établis, ainsi que la connaissance des besoins de l'État ; enfin intervient,*

---

<sup>154</sup> *Ibid.* § 296, p. 304.

<sup>155</sup> Les fonctionnaires ont « nécessairement une vision plus profonde et plus vaste de la nature des institutions et des besoins de l'Etat », § 301, p. 307.

<sup>156</sup> *Ibid.*, § 302, p. 309.

*comme troisième moment, l'élément constitué par les états ou ordres du royaume*<sup>157</sup>.

Autrement dit, le pouvoir législatif n'exclut pas les deux autres. Il est mis en œuvre par une tripartite constituée du pouvoir monarchique qui décide, le pouvoir de gouvernement qui délibère tant qu' « il a une connaissance concrète et une vue d'ensemble du tout dans ses aspects multiples et dans ses principes qui y sont solidement établis, ainsi que la connaissance des besoins de l'État »<sup>158</sup>. Et en troisième moment les « assemblées d'ordres » qui conseillent.

## **A- Les missions du parlement**

Hegel attribue quatre fonctions au parlement :

### **1- Le perfectionnement de la constitution**

L'existence du pouvoir législatif présuppose celle d'une constitution dont il a la charge d'adapter et de perfectionner conformément aux exigences du temps et de la réalité contextuelle. Aucune constitution, aussi subliminale qu'elle puisse paraître, ne peut être faite une fois pour toutes. Elle n'est pas immunisée contre la désuétude, aussi ne peut-elle pas prétendre à quelque majesté que ce soit : « Sans doute la constitution est, mais son caractère essentiel est de devenir c'est-à-dire de se développer et de se perfectionner<sup>159</sup> ». Autrement dit, la constitution d'un État est animée par une entreprise perpétuelle d'adaptation au temps, elle est sans cesse en mouvement et ne saurait être faite une fois pour toutes. Elle fait allégeance au principe de mobilité et se détourne du principe de permanence. Puisque la constitution est appelée à s'adapter au temps, elle n'est donc pas statique, éternelle et interchangeable. L'une des tâches du législatif consiste à apporter des précisions à travers des amendements que la situation historique rend nécessaire. Il en est de même pour ce qui est des lois juridiques qui, à certains moments de la vie de l'État, sont sujets de controverses et nécessitent d'être soit amendées, soit abrogées. Car, selon Hegel : « le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux »<sup>160</sup>. Toute chose créée par l'homme ou tout ce qui est du ressort de l'esprit objectif est frappé, dès son actualisation, du sceau de la finitude. On peut dire qu'elle est vouée à la péremption et à la génération qui fait partie de l'essence même du fini :

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, § 300, p. 307.

<sup>158</sup> *Ibid.*, *op.cit.*

<sup>159</sup> *Ibid.*, § 298, p. 305.

<sup>160</sup> cf. La note 63 du § 216, p. 236.



*il est cependant essentiel de comprendre que la nature de la matière finie est telle qu'on ne peut lui appliquer des déterminations rationnelles et soi et pour soi, des déterminations universelles en elles-mêmes, sans être engagé dans un progrès sans fin<sup>161</sup>.*

Ces amendements qui s'imposent par nécessité dans le temps ne sont pas cependant absolus ou n'anéantissent pas totalement les règles juridiques et encore moins la totalité de la constitution. Ils concernent uniquement tel article ou tel alinéa précis car la loi ou même la constitution, dans la pensée politique de Hegel sont la cote d'Adam de la culture et la volonté des citoyens. C'est pourquoi les bannir une bonne fois pour toutes serait amener les citoyens à se sentir étrangers dans ce qui est censé être leur refuge, leur demeure. S'agissant particulièrement des lois, Hegel affirme que :

*L'ensemble des lois doit, d'une part, être un tout complet et achevé, d'autre part, il est le besoin continu de nouvelles déterminations juridiques. Comme cette antinomie se produit avec la spécialisation des principes universels, qui, eux, demeurent fixes, le droit n'est pas diminué, mais reste entier du fait qu'il est rassemblé dans un code achevé, car ces principes universels simples sont compréhensibles en eux-mêmes et peuvent être exposés indépendamment de leur spécialisation<sup>162</sup>.*

Autrement dit, malgré la mobilité et le dynamisme que subissent les lois, il demeure à titre de substance des principes universels fixes. Il y aurait donc selon le philosophe allemand quelque chose de stable dans la loi malgré qu'elle fasse allégeance au principe d'évanescence. Ce qui est appelé à changer dans la loi et dans la constitution ce sont les ramifications et non leurs principes fixes qui eux résistent aux assauts du temps.

## **2- La concentration de l'universel**

Le pouvoir législatif se doit de garantir l'unité permanente de l'universel et du particulier à travers la détermination précise des rapports interactifs entre le citoyen et l'État. Rapports binaires teintés de réciprocité et caractérisés par les droits et devoirs des citoyens

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, § 216, remarque, p. 236.

<sup>162</sup> *Ibid.*, § 216, p. 235-236.

vis-à-vis de l'État. Pour leur avantage et pour leur bien-être et ce qu'ils doivent comme services ou prestations à l'État<sup>163</sup>.

L'inclusion du troisième moment dans le pouvoir législatif à savoir les classes politiques (*Stände*) qui représentent le peuple n'implique aucunement que celui-ci a conscience de ce qui conviendrait à son bien-être. Car le peuple ou la masse (*oi Plohoi*) est totalement ignorant et par conséquent incapable de s'auto-administrer et encore moins de participer aux prises de décisions :

*Le peuple, dans la mesure où ce mot désigne une partie ou un groupe particulier des membres d'un État, représente la partie qui ne sait pas ce qu'elle veut. Savoir ce que l'on veut et mieux encore, savoir ce que veut la volonté en soi et pour soi, la raison, cela et le fruit d'une connaissance et d'une intelligence profonde, qui ne sont pas l'affaire du peuple<sup>164</sup>.*

Autrement dit, l'administration de l'État en vue du bien-être du peuple est une mission qui nécessite une connaissance et une perspicacité dont le peuple s'en trouve dépourvues. Cette tâche incombe plutôt au gouvernement et à ses hauts fonctionnaires parce que disposants de connaissances techniques avérées ainsi que doués d'une intelligence profonde. Ainsi sont-ils prédisposés à saisir ce que veut le peuple en conformité avec l'intérêt de l'État.

Mais bien que ne sachant pas ce qu'il veut, Hegel affirme tout de même que la seule chose que sache le peuple, c'est ce qu'il ne veut pas. En effet le peuple, du fait de son défaut de science ne se mue pas arbitrairement en réceptacle automatique et passif des prescriptions gouvernementales. L'auteur des *Principes* pense que le peuple peut, lorsque les circonstances l'exigent, se dresser contre une résolution gouvernementale. Il peut donc, dans cette logique, formuler des critiques à l'endroit de l'action gouvernementale qui ne doit pas lui être dissimulée. Lesdites critiques, ne peuvent être prises en compte par l'exécutif que si elles se

---

<sup>163</sup> Pour ce qui est des prestations du citoyen, chez Hegel, elles se doivent d'être essentiellement financière. En effet pour lui, l'Etat ne doit attendre de l'individu aucune contrepartie physique ou qualitative. Hegel est donc contre les travaux forcés ainsi que les l'esclavage en vigueur dans les despotismes orientaux la même que dans la république de Platon car, dans le monde moderne, la liberté privée est le principe de l'Etat. C'est pourquoi la seule prestation de l'individu est financière et donc quantitative. Dans l'Etat légitime, les citoyens payent uniquement les impôts à des taux proportionnels à leurs revenus de manière à prévenir l'arbitraire et l'injustice. Si Hegel rejette les prestations qualitatives, c'est parce que « Le principe de la liberté subjective est absent. Autrement dit, il y manque le fait que l'activité substantielle de l'individu [...] qui est quelque chose de particulier dans son contenu, soit médiatisé par la volonté particulière ». A l'époque moderne, la seule prestation qualitative où l'individu paye de sa vie demeure le service militaire.

<sup>164</sup> *Ibid.* § 301, remarque, pp. 307.307.

présentent comme constructives pour perfectionner son action. Et puisque la vie gouvernementale alterne entre le subjectif et l'objectif, il devient nécessaire pour le peuple de s'organiser de manière à pouvoir défendre leurs intérêts si besoin se présente. C'est la raison d'être chez Hegel des classes politiques qui constituent des porte-voix des réticences du peuple par rapport à une loi soupçonnée injuste ou inadéquates. La garantie que les frondes vis-à-vis du gouvernement sont rationnelles repose, chez Hegel, sur la gestion des États par les députés qui doivent incontestablement disposer d'une intelligence supplémentaire à celle du peuple. Ainsi ont-ils pour mission de contrôler les agissements des fonctionnaires qui parfois échappent au contrôle d' « en haut ». Ils se doivent aussi d'évaluer les manques et les besoins concrets et surtout les plus urgents<sup>165</sup>.

Les états, encore appelés assemblées d'ordres assurent la médiation entre le gouvernement et le peuple-masse c'est-à-dire qu'ils empêchent l'isolement du pouvoir central, isolement caractéristique du despotisme, et en même temps le détachement des intérêts privés de l'universel étatique qui risque de causer l'irruption de l'anarchie. C'est ainsi que les critiques issues des États, étant essentiellement constructives, doivent être prises en compte par le gouvernement qui leur aura garanti ou assuré la précieuse liberté d'expression. Le gouvernement se doit d'exploiter lesdites critiques dans le but d'ajuster son fonctionnement et de pourvoir aux besoins du peuple. Il devient donc erroné chez Hegel, que le gouvernement haïsse foncièrement ces états qui ne sont que le reflet de leur action sur le peuple : « Lorsqu'un état en arrive là, c'est un malheur ; ce n'est pas un signe de santé<sup>166</sup> ».

A en croire Hegel, le bon fonctionnement de l'État passe nécessairement par la participation des états dans le processus de légifération des lois. Refuser de reconnaître ce droit au peuple revient, nous dit Flieschmann, à bâtir l'État dans les « nuées ». On comprend dès lors l'importance que Hegel accorde à la liberté d'expression dans l'État. Dans le cas où elle est reconnue, elle accorde aux particuliers la place qui leur convient dans l'administration de l'État.

Le pouvoir législatif, à travers les classes politiques, a donc pour mission d'actualiser la liberté subjective formelle ou les opinions formelles de la masse. Elles assurent la liaison entre le gouvernement et le peuple divisé et atomisé, dépourvu de vertu politique. Cette médiation politique permet d'éviter que le pouvoir central ne soit trop isolé et ne devienne par

---

<sup>165</sup> *Ibid.* § 301, addition, p. 308.

<sup>166</sup> *Ibid. op.cit.*

conséquent tyrannique d'une part et en même temps que les intérêts privés organisés ne se détachent de l'État au point de dériver en anarchie.

### 3- La formation de l'opinion publique

Hegel définit l'opinion publique comme « la liberté formelle, subjective, qu'ont les individus d'avoir et d'exprimer sur les affaires publiques leur propre jugement, pensée ou avis<sup>167</sup> ». Comme on le voit, cette définition inclut le concept de liberté que lui reconnaît le philosophe allemand. Cependant, bien qu'elle soit nécessaire pour une participation politique de l'opinion publique, la liberté seule ne suffit pas. Encore faut-il que l'opinion dispose de la science qui crédibiliserait son intervention en politique. La politisation de l'opinion publique requiert la réalisation de deux moments fondamentaux à savoir la liberté et la science. Le premier étant garanti, il ne reste plus que le second. Pour Hegel, il est essentiel que les débats parlementaires soient publics. Cette agoraphilie parlementaire que recommande le philosophe allemand a pour prérogative l'information et la formation de l'opinion publique. Par le moyen de la publicisation des débats parlementaires, Hegel pense que les citoyens acquerront la science nécessaire pour un jugement raisonnable vis-à-vis des affaires de l'État. Il formule donc de manière explicite l'objectif général de la publicité des débats des assemblées : « C'est que, par ce moyen, l'opinion publique devienne capable d'avoir des pensées vraies, des vues justes de la situation et du concept de l'État, ainsi que de ses affaires, et acquière ainsi la capacité d'en juger plus raisonnablement<sup>168</sup> ».

S'agissant par exemple du droit, Hegel dénonce le fait que la connaissance des lois soit l'apanage d'une partie de la population ou de quelques spécialistes du droit au point où ces derniers en exercent le monopole. Pour lui, il est nécessaire que le peuple lui aussi ait la connaissance et même la maîtrise lois auxquelles il est censé être soumis.

*Le corps des juristes qui a une connaissance particulière des lois fait souvent de cette connaissance un monopole et ceux qui ne font pas partie de la profession n'ont pas leur mot à dire [...] Mais on n'a pas besoin d'être cordonnier pour savoir si des chaussures vous vont. De même, on n'a pas non plus besoin de faire partie de la profession pour avoir des connaissances sur des sujets qui sont d'intérêt général. Le droit concerne la liberté, ce qu'il y a de plus digne et de plus sacré en l'homme, donc aussi*

---

<sup>167</sup> *Ibid.* § 316, pp. 317-318.

<sup>168</sup> *Ibid.* § 315, p. 317.

*qu'il doit connaître lui-même, d'autant plus que le droit a force obligatoire pour lui*<sup>169</sup>.

C'est donc une grande source d'erreur, à en croire Hegel, de disqualifier le peuple de la scène politique, de penser qu'il n'a pas voie au chapitre quel que soit l'alibi formulé dans le dessein de justifier ladite disqualification. Car, certaines décisions et résolutions fondamentales engagent l'être et le devenir du citoyen dans l'État. Il va de soi que le peuple doit nécessairement participer à son adoption dans le but de prévenir toute forme d'aliénation qui pourrait découler de l'application des lois ou de l'exécution de certaines ordonnances. Cette métaphore du non-cordonnier vise à accorder un droit de regard du peuple sur l'administration de l'État dans le but de conserver son bien-être.

Il faut cependant noter que cette participation politique du peuple ne doit s'effectuer que dans des regroupements en classes politiques dans le but d'écarter toute forme d'arbitraire au sein de l'État. Ces classes politiques, lorsqu'elles ne sont pas agoraphobes, ont une fonction éducative vis-à-vis de l'opinion publique qui gagne en maturité et en intelligence. De plus, avec la publicité des débats, la vie politique de l'État s'en trouve animée. Elle est, disons-le le meilleur moyen d'intéresser les citoyens aux intérêts de l'État.

#### **4- La pacification de la scène politique**

Selon Hegel, la communauté politique dans laquelle gouvernants et gouvernés se feraient directement face sans intermédiaire serait inévitablement traversée par des conflits croissants. Cela est possible même dans le cas où les premiers agiraient dans l'intérêt de tous. En fait, les gouvernées ont besoin de se voir expliquer la rationalité des décisions administratives, sous peine de mettre progressivement en doute la légitimité de celles-ci et à terme la légitimité même de l'État.

Le parlement chez Hegel ne représente en aucun cas un contre pouvoir. Car l'État est un organisme constitué non pas de parties, mais de membres qui ne sauraient s'en désolidariser. L'État est un système unifié où tous les éléments constitutifs tendent vers un but commun. C'est ainsi que le parlement a pour rôle la diffusion de la légitimité des décisions de l'exécutif ou de l'État. Chez Hegel l'État n'est plus, comme dans la vision strictement libérale, un lieu où les états, chargés d'intérêts particuliers et différents cherchent à obtenir le pouvoir. Mais

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, § 215, addition, p. 235.

une instance méta-sociale qui détient une vérité et qui s'assure que cette vérité imprègne le corps social. Dans ce contexte d'absence de compétition politique du à la rationalité intégrale de l'institution étatique, la séparation des pouvoirs prend son sens.

## **B- La gestion de l'opinion publique**

### **1- La presse**

Comme nous le savons, chez Hegel, l'État moderne garantit directement la liberté d'opinion au peuple par des dispositions légales. L'opinion publique se manifeste sous deux modes à savoir la presse et la parole ou le discours. Ces dispositions légales jouent un rôle à la fois préventif et curatif vis-à-vis des possibles débordements de l'opinion publique. Dans ce cas on peut dire que la loi a une fonction disciplinaire vis-à-vis de la liberté d'expression. Ces débordements pernicious peuvent tout au moins être prévenus indirectement par « la sagesse de la constitution, la stabilité du gouvernement et la publicité des débats des assemblées d'états<sup>170</sup> ». Dans la mesure où ces atouts ou qualités de l'état témoignent à suffisance son bon fonctionnement et sa transparence, toute critique fondée à son endroit devient négligeable et suscite mépris et indifférence de la part de la population tout entière.

La liberté de presse, bien que garantie par l'État n'implique aucunement qu'il faille « écrire ce que l'on veut » car la liberté n'est pas synonyme d'arbitraire au risque de faire prospérer l'anarchie au sein de l'État. La liberté chez Hegel n'est pas dépourvue de contraintes. Dans la vie éthique, la liberté est obéissance aux lois objectives de l'État. Hegel s'inscrit dans la même lancée que Montesquieu qui affirmera dans *l'Esprit des lois* que : « la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut [...] La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent<sup>171</sup> ».

Malgré le fait que la liberté de presse débouche souvent sur des violations telles la diffamation et la calomnie, ce n'est aucunement une raison suffisante pour l'étouffer ou pour la supprimer. La suppression de la liberté de la presse ne saurait être justifiée par les conséquences fâcheuses qui peuvent découler de son exercice excessif. L'individu qui se sent offensé par une opinion de la presse peut traduire l'offenseur devant un tribunal. Mais son action ne peut être efficace dans la mesure où le droit s'applique aux actes accomplis et non aux simples opinions. Parce qu'elles sont subjectives, les opinions sont indignes d'intérêts pour les lois qui elles sont objectives.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, § 319, p. 320.

<sup>171</sup> Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, XI, 3.

Hegel, en rejetant la censure légale de l'opinion de la presse pose la vérité comme son critère d'appréciation. Autrement dit, c'est la réalité ou la fausseté d'une opinion qui la rend digne soit d'attention ou de mépris parce que n'étant réduite qu'à un simple bavardage :

*Ceux qui n'ont rien à craindre objectivement ne doivent pas se laisser impressionner par des bavardages subjectifs. Si ces bavardages n'ont aucun fondement, c'est le bavard lui-même qui se rend ridicule, c'est lui qui sera finalement discrédité<sup>172</sup>.*

Or, lorsqu'il s'agit d'un sabotage de l'action gouvernementale ou de la lèse majesté bref, d'une atteinte à la sûreté intérieure ou extérieure de l'État, on peut parler dans ce cas de délit ou de crime et les responsables sont jugés par la réglementation en vigueur. Le fait que l'on se réfère à la loi pour juger des crimes de presse prévient contre tout recours à la subjectivité par l'État. Hegel souligne qu'il arrive des situations où la police et les tribunaux sont souvent épris d'un zèle subjectif après frondaison du gouvernement au point de faire douter de l'impartialité qui est censée s'incarner. Ce qui pour Hegel est inacceptable dans la mesure où cette subjectivité court le risque de vouloir supprimer l'opinion de la presse par la terreur oubliant que l'expression libre de l'opinion est en soi un droit subjectif.

## **2- la science**

Quant aux sciences, du moins celles dites véritables c'est-à-dire qui ont une méthode rigoureuse, leurs déclarations ou leurs discours ne doivent souffrir d'aucune inquiétude venant de l'État. Puisqu'elles sont « sans équivoque, précises, sincères de la signification et de la portée du contenu »<sup>173</sup>, elles ne font pas partie de l'opinion publique. Leur spécificité par rapport à l'opinion publique vient de ce qu'elles sont une émanation de l'intelligence, de la pensée même-si parfois les produits qui en découlent peuvent constituer des dangers pour le genre humain. Ce n'est donc pas la science à proprement parler qui doit être tenue pour responsable vis-à-vis de la nocivité de ses produits mais plutôt les hommes qui soit en font un mauvais usage, soit lui donnent une orientation divergente par rapport aux principes éthiques. Dans le cas d'espèce où les théories et les discours scientifiques deviennent dangereux pour l'État, ce n'est pas la faute de la science mais plutôt de la vérité que celle-ci pose comme principe. Celle-ci est métaphoriquement comparée par Hegel à une étincelle qui ne peut prospérer que si sa crédibilité est avérée : « Une étincelle lancée sur un tas de poudre produit

---

<sup>172</sup> Eugène Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 335.

<sup>173</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 319, p. 321.

un tout autre effet et présente un tout autre danger que sur le sol même ou elle s'éteindra sans laisser de traces<sup>174</sup> ». Puisque ces sciences sont donc au service de la vérité, elles ne doivent pas par conséquent être régentées par l'État. Hegel affirme l'indépendance de la science vis-à-vis du pouvoir politique. Celle-ci doit s'exprimer de « sa matière et de son contenu », et son autonomie des valeurs de vérité qui l'incombent. C'est à l'aune de ces arguments ou critères que Eugène Flieschmann affirme qu' « on ne peut donc pas subordonner les sciences à l'État pour la simple raison qu'elles sont plus vraies que lui<sup>175</sup> ». Il n'est cependant pas exclu que les discours de certains scientifiques recèlent une certaine *nemesis*<sup>176</sup> vis-à-vis de l'État. Celle-ci peut se manifester par des calomnies ou alors ceux-ci peuvent tout simplement faire preuve de vilénie. L'État peut riposter, dans certains cas précis, en refusant d'appeler les hommes de science à des chaires ou tout simplement laisser le mépris du public s'en charger dans le cas d'espèce ou leurs frondes ne sont pas justifiées.

### **C- Architectonique du parlement**

Les assemblées d'ordre ne sauraient faire l'objet d'une représentation politique, mais d'une représentation socioéconomique partagée entre deux grandes classes de la société-civile à savoir la classe substantielle c'est-à-dire celle des propriétaires fonciers, et la classe industrielle constituée de fabricants, d'artisans et de commerçants. Ces deux classes constituent respectivement « chambre haute » et « chambre basse ».

#### **1- La chambre haute**

Elle est l'apanage de la classe dite substantielle qui est la seule à même d'occuper une classe politique. Leur aptitude politique est due au fait que, parallèlement au monarque, ils occupent leurs positions par les règles du majorat et ont de surcroît une volonté indépendante non seulement de l'état, mais aussi à l'abri des contingences économiques. Par ailleurs indépendant du gouvernement et du peuple. Leurs biens sont protégés par leurs propres détenteurs dans la mesure où ils ne peuvent les transmettre en marge des règles du majorat encore appelé droit d'ainesse. C'est donc compte tenu de leur autonomie rationnelle que

---

<sup>174</sup>*Ibid.*, § 319, p. 322.

<sup>175</sup> Eugène Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 336

<sup>176</sup>Némésis c'est la déesse grecque de la vengeance ou de la juste colère des dieux. Employé ici en tant que substantif pour désigner la colère.



confère l'autonomie matérielle que la classe substantielle est digne de confiance. Car pour Hegel, la fortune favorise l'indépendance de l'esprit :

*Cette classe est désignée pour occuper une position politique et avoir une importance politique, du fait même que ses biens sont indépendants des biens de l'État, qu'ils ne sont pas non plus soumis aux aléas de l'industrie, de la recherche du profit et des revers de fortune<sup>177</sup>.*

Seuls les individus issus de la classe substantielle, parce que possédants une fortune indépendante et constante malgré les fluctuations économiques sont disposés à servir l'État dans la mesure où ils sont à l'abri de toute contingence, qu'elle soit intérieure ou extérieure. Sa crédibilité politique est donc fondée sur la neutralité que lui confère sa fortune. Car en effet, « elle est à la fois indépendante de la faveur du pouvoir gouvernemental et de la faveur populaire<sup>178</sup> ». Difficile donc que celle-ci, dans l'exercice de ses fonctions soit influencée par l'une des parties.

## **2- La chambre basse**

Les autres classes ne peuvent à leur tour participer au pouvoir législatif que par l'intermédiaire des députés élus par elles. Hegel donne deux raisons qui justifient cette médiation.

La première raison qu'il qualifie d' « extérieure » vient de l'effectif surnuméraire des membres qui constituent les classes et les assemblées d'ordre. La seconde, qualifiée d' « essentielle » fait état de la nature de la détermination de ces classes qui sont plutôt l'objet d'une représentation socioéconomique<sup>179</sup>. Mais parce que membres d'un État, les citoyens doivent contribuer aux délibérations et aux décisions engageant l'être et l'avenir dudit État. Mais pour Hegel, il n'est pas question que cela se passe de manière individuelle et isolée. Dans le monde moderne, l'État prévoit des « cercles particuliers » auxquels devront appartenir les individus en fonction de leurs activités : « Le membre de l'État est le membre d'un tel cercle ou état. Ce n'est que dans cette détermination, qui est sa détermination objective qu'il peut jouer un rôle dans la vie de l'État<sup>180</sup> ». Autrement dit, l'individu ou le citoyen ordinaire ne peut, de manière subjective participer aux prises de décision dans la mesure où sa contribution à lui seul n'est qu'abstraite. Il ne s'agit là que d'une critique à la

---

<sup>177</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 306, p. 312.

<sup>178</sup> *Ibid. op.cit.*

<sup>179</sup> *Ibid.*, § 308, p. 313.

<sup>180</sup> *Ibid.*, § 308, Remarque, p. 314.

philosophie politique de Rousseau qui, rappelons-le, exigeait que tous les citoyens participent de manière autonome aux délibérations politiques de l'État. Participation qui préviendrait, selon lui, toute forme d'aliénation du peuple. Or pour Hegel, la participation de tous aux délibérations des affaires de l'État risque de donner cours à l'envahissement de l'universel objectif par le subjectivisme anarchique des populations. Ce qui est suicidaire pour l'État dans la mesure où cette plèbe n'est absolument pas formée à la conscience de la volonté universelle. Pour Hegel, les individus se doivent, dans le but de rendre leur participation politique rationnelle et objective, de se regrouper selon leurs intérêts en états auxquels ils adhèrent librement. Ces états offrent à l'individu des moyens dont il ne disposait pas s'il restait isolé. « Vouloir exprimer les vues de tout le monde en politique, c'est s'en remettre à l'opinion publique qui ne saurait fonder en aucun cas le travail législatif<sup>181</sup> ».

La délégation des pouvoirs du peuple aux députés n'implique pas que ces derniers soient défenseurs « de l'intérêt particulier d'une commune ou d'une corporation au détriment de l'intérêt général<sup>182</sup> ». Les députés ne sont donc pas des exécutants d'ordres venant du peuple. En tant qu'ils sont estimés plus habiles et plus intelligents, les députés sont capables de délibérer raisonnablement avec les gouvernants sur l'intérêt de l'État. Hegel s'oppose ici aux « mandats impératifs » et pense que l'intérêt général devrait être le but de l'activité des députés. Ce système représentatif suppose une relation de confiance entre les députés et le peuple. Mais cette relation doit être renforcée par des garanties venant de la personnalité des députés. Quand la confiance accordée à la classe substantielle repose sur l'indépendance d'esprit et l'objectivité stimulée par sa fortune, celle accordée au député réside aussi bien sur ses qualités personnelles que sur son background politique. « Cette garantie vient donc de ce fait qu'au cours de leur carrière, les députés ont fait la preuve qu'ils avaient acquis le sens de l'activité et le sens de l'État<sup>183</sup> ».

L'élection des députés ne doit pas tenir compte de la fortune de ces derniers. Seules les qualités et les dispositions d'esprit, la maîtrise des besoins sociaux, des obstacles et des intérêts particuliers de la société les prédisposent à l'occupation de la fonction de député.

---

<sup>181</sup> Eugène Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 326.

<sup>182</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 319, p. 314.

<sup>183</sup> *Ibid.*, § 310, p. 315.

## **CHAP VI : L'ADMINISTRATION DE L'ÉTAT DANS SON RAPPORT A D'AUTRES ÉTATS**

La définition traditionnelle de l'État a souvent révélé trois composantes fondamentales de ce concept à savoir : une population, un territoire bien délimité par des frontières et une autorité juridico-administratives. Hegel lui, dans sa philosophie de l'État, va souligner l'insuffisance de ces caractéristiques malgré leur nécessité. En effet, si l'on se limite à cette triptyque critériologique, l'État n'a encore qu'une existence en soi, il n'est encore qu'un individu subjectif incarné par la personne du souverain. Afin que l'État devienne un être-pour-soi, il faudrait nécessairement qu'il s'ouvre au monde extérieur, il faudrait qu'il s'objective et qu'il soit reconnu par les autres États qui sont aussi des individus comme lui. Autrement dit pour le philosophe allemand, l'État n'en est encore qu'à son existence abstraite tant qu'il n'est pas reconnu par les autres États avec qui il doit entretenir des relations multilatérales. La reconnaissance constitue donc le quatrième critère qui complète l'ontologie de l'État. Elle associe la coopération interétatique qui, bien que se manifestant selon des modalités diverses, est sans doute vitale pour l'État en ce sens qu'aucun État, comme il en est de même pour l'individu, n'est susceptible de se suffire à lui-même.

### **I- La souveraineté externe de l'État**

La nécessité pour un État d'être en relation avec d'autres États fait suite à des circonstances contingentes qui viennent du dehors. Autrement dit, les États n'étant pas immunisés contre l'adversité des dynamiques de l'environnement extérieur sont contraints, pour y faire face, de s'associer aux autres.

Cependant, la collaboration entre États est catalysée par l'autonomie préalable de chaque individu, de chaque État. Autrement dit, les relations internationales entre États sont conditionnées par la souveraineté de ses acteurs. Pour Hegel donc, chaque État se doit d'être indépendant et libre afin de procéder à son objectivation. Le philosophe allemand est peut-être conscient de la prédation dont font preuve certains États qui n'hésitent pas à nier la souveraineté d'autres États dans le but de satisfaire leurs appétits gargantuesques. La préalable souveraineté des États est préventive, chez Hegel, des possibles abus et ingérences. L'indépendance d'un État constitue chez Hegel le moment le plus élevé de son existence d'une part et la condition sine qua non de son entrée dans l'histoire. C'est en étant libre et souverain que l'État s'adjuge une existence empirique, il devient dans ce sens un être-pour-

soi. La souveraineté de l'État en tant qu'il constitue, face à l'extérieur, l'individualité substantielle doit être préservée à tout prix et à tous les prix dans la mesure où pour Hegel, « c'est dans cette indépendance que l'être-pour-soi de l'esprit véritable trouve son existence empirique, c'est elle aussi qui est la liberté essentielle d'un peuple et son plus grand honneur<sup>184</sup> ». Liberté et honneur du peuple étant donc conditionnés par l'autonomie de l'État, leurs existences subjectives sont par conséquent subalternes à celle de la substance étatique. C'est la raison pour laquelle l'objectivation de l'État qui requiert préalablement leur autonomie est considérée par Hegel, souligne Paul Dubouchet, comme « le moment de la négativité de la vie d'un peuple<sup>185</sup> ».

Comme on peut le constater, Hegel ajoute aux trois critères conventionnels de l'ontologie de l'État les concepts de reconnaissance de l'État par les autres et surtout celui de souveraineté vis-à-vis des autres. Cette insistance sur la souveraineté est justifiée dans la mesure où elle conditionne quelque peu la reconnaissance de l'État sur la scène internationale. Elle est un bien à préserver à tout prix par les citoyens qui le constituent contre l'adversité extérieure quitte à requérir le sacrifice suprême de la part de ceux-ci.

*Le devoir de maintenir cette individualité substantielle, l'indépendance et la souveraineté de l'État et cela, sans craindre les dangers et en acceptant de faire le sacrifice de leurs biens et de leurs vies, de leurs opinions et de tout ce qui est compris dans la vie de chacun<sup>186</sup>.*

Fort de ce qui précède, la crainte de la mort devient chez Hegel un obstacle existentiel pour un peuple qui aspire à la liberté<sup>187</sup>. La protection de l'État contre tout abus extérieur susceptible de le rendre hétéronome peut déboucher sur des rapports belliqueux qui peuvent l'opposer à d'autres États : c'est la guerre. Hegel recommande de ne pas la considérer comme un « mal absolu » ou comme relevant d'une « contingence extérieure ». Ce qui nous pousse à nous interroger sur la conception hégélienne de la guerre.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, § 322, p. 323.

<sup>185</sup> Paul Dubouchet, *Philosophie et doctrine du Droit chez Kant, Fichte et Hegel*, p. 149.

<sup>186</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 324, p. 324.

<sup>187</sup> Ce passage de son œuvre intitulée *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, p. 53 est plus explicite à propos de la conception hégélienne de la peur de mourir. « Cet absolu comme négatif, pure liberté, est dans sa manifestation phénoménale de la mort, et c'est par la capacité de la mort que l'individu se montre comme libre et comme au dessus de toute contrainte ».

## II- La guerre comme arbitre des rapports entre États

Les relations entre États sont régies par le droit des gens, encore appelé droit international public. Il s'agit d'un ensemble de normes universelles auxquelles sont soumis des États indépendants dans le but de faciliter et d'organiser leurs rapports intersubjectifs. Dans la mesure où, conformément à l'échelle micropolitique, l'individu ne peut vivre de manière isolée à la Robison Cruzoé<sup>188</sup>, de même à l'échelle macropolitique, aucun État ne peut survivre sans être en relation avec d'autres États. Suite à une telle déduction, on en retient que les relations internationales sont inéluctables pour le bien-être des États. Cependant les relations internationales ne sont pas toujours plates. Elles alternent la plupart du temps entre le froid et le chaud, entre le calme et le tumulte, entre la paix et la belligérance. On peut dès lors se demander par quels moyens pourrait-on discipliner les États dans leurs rapports subjectifs de manière à préserver la paix ?

### A- Critique hégélienne du fédéralisme cosmopolitique de Kant

Dans son *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Emmanuel Kant reconnaît que l'histoire humaine a toujours été le théâtre de divergences de passions, de désordres et de vices. Mais ces contradictions, loin d'être essentiellement péjoratives sont au fondement de la paix. La violence, malgré son cortège de débordements, constitue selon lui le fondement philosophique du pacifisme. Chez Kant, la prédisposition humaine aux conflits ne naît pas de leurs volontés mais de leur nature. Par conséquent celle-ci doit être remerciée compte tenu des prérogatives qui se trouvent enfouis dans sa nocivité apparente :

*Que la nature soit donc remerciée par cette capacité à se supporter, pour cette vanité jalouse d'individus rivaux, pour l'appétit insatiable de possession, mais aussi de domination. Sans cela, les excellentes dispositions sommeilleraient éternellement en l'humanité à l'État de simples potentialités<sup>189</sup>.*

Autrement dit pour le philosophe de Königsberg, c'est par le conflit que la nature humaine évolue et c'est aussi par elle ou plutôt par sa crainte que les États s'imposent sa prévention et entretiennent la paix. Sur ce point Kant ne s'éloigne pas de Hobbes qui, dans le

<sup>188</sup> Titre et nom de l'acteur principal du roman de Daniel Defoe.

<sup>189</sup> Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, trad. De Philippe Folliot, 2002, 4<sup>e</sup> proposition, p. 9.

contexte politique de la genèse de l'État, consacra la peur de la mort comme fondement de la société.

Pour Kant, le fait que la souveraineté des États soit requise dans le cadre des relations internationales est certes nécessaire mais peut aussi donner lieu à des divergences, métamorphosant ainsi la scène internationale en faune de fauves à intérêts interposés. Cet antagonisme d'intérêts est de nature à donner lieu à des conflits favorables à un chaos permanent et à une paix éphémère. Compte tenu de ce qui précède, l'idée d'un État mondial régi par un système unique comprenant un législatif, un exécutif et un judiciaire s'impose comme une nécessité dans la mesure où elle a à charge de discipliner les appétits divergents des États. Kant déclare dans la septième proposition que :

*Chaque communauté, dans les relations extérieures, c'est-à-dire en tant qu'État en rapport avec les États, se trouve en liberté naturelle, et par suite, doit attendre des autres les mêmes maux qui accablaient les particuliers et les forçaient à entrer dans un État civil réglé par des lois<sup>190</sup>.*

Emmanuel Kant est désireux de ce que l'humanité passe d'une histoire dont l'issue est déterminée par la guerre à une histoire fondée sur la paix. Conscient de la relativité des rapports entre États, il admet la nécessité d'une « fédération » ou, conformément à la sémantique contemporaine, d'une confédération des États ayant pour but d'éviter la guerre et de régler les différends qui peuvent opposer deux ou plusieurs États.

Les conflits qui découlent de la divergence des intérêts étatiques sont le plus souvent le théâtre d'une extravagance pernicieuse si bien que les souffrances qui en découlent ne peuvent laisser indifférent. C'est pourquoi Kant pense inenvisageable l'état de guerre perpétuelle. Après la guerre qui ne va jamais, quelle qu'elle soit, sans dévastations humaines et matérielles et compte tenu du fait que l'ébranlement économique ou même politique peut considérablement impacter sur le devenir des autres qui peuvent être soit ses voisins ou ses partenaires, les États doivent :

*Sortir de l'État sans lois des sauvages pour entrer dans une société des nations, dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourra attendre sa sécurité et ses droits non de sa force propre ou de son appréciation juridique personnelle, mais seulement de cette grande société des nations*

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, 7<sup>e</sup> proposition.

*(Fondus Amphytionem), de l'union des forces en une seule force et de la décision, soumise à des lois, l'union des volontés en une seule volonté<sup>191</sup>.*

La société des nations prônée par Kant est donc fille du sentiment d'inquiétude qui naît de la sympathie et de la souffrance de l'autre. Ladite sympathie va donc contraindre les États à « renoncer à leurs libertés brutales et chercher dans une constitution réglée par la loi le repos et la sécurité<sup>192</sup> ».

Contrairement au philosophe de Königsberg, Hegel remet en cause la réalisabilité et même l'efficacité d'un fédéralisme cosmopolitique et de surcroît le projet d'une paix durable. Il commence par critiquer le fait que Kant se soit inspiré de l'exemple des hommes qui, conscients de leur autosuffisance, seront contraints au vivre-ensemble sous le joug d'un certain nombre de normes pour établir la nécessité du fédéralisme cosmopolitique. En effet pour le philosophe allemand « les États ne sont pas des personnes privées, mais des totalités tout à fait indépendantes en soi. Aussi leurs relations se présentent-elles tout autrement que de simples relations morales ou des relations de droit privé<sup>193</sup> ». Si Hegel rejette toute identité entre les relations entre individus et celles qui existent entre États, entre le privé et le public, entre le particulier et l'universel, c'est simplement parce que toute prescription morale, tout contrat, traité ou même convention sont non seulement abstraits, mais relèvent aussi du « devoir-être » et par conséquent ont un caractère contingent. Les engagements et obligations morales que certains États ont envers d'autres, compte tenu de leur contingence, peuvent être respectés ou pas. Et puisqu'il n'existe pas, à proprement parler, une instance supérieure et coercitive capable de contraindre les États à se conformer aux prescriptions des traités et conventions dont ils ont été signataires, comme il en est du tribunal dans la société civile, les États se trouvent livrés à eux-mêmes dans un État de nature où règne la loi de la jungle, le plus fort dictant sa loi, son modèle politique, sa constitution. Hegel est donc sceptique par rapport à l'idée d'une fédération d'États puisqu'il n'existe pas de préteur international digne de ce nom :

*Le projet kantien d'une paix perpétuelle, réalisable par une fédération d'États-fédération qui réglerait tous les conflits et qui, comme puissance reconnue par chaque État particulier, arrangerait tous les différends, rendant ainsi impossible la décision par la guerre- suppose l'adhésion unanime des États. Mais une telle adhésion repose sur des raisons et des considérations morales, religieuses ou autres, en général, toujours sur la*

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>192</sup> *Ibid.*, *op.cit.*, p. 12.

<sup>193</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 330, Addition, p. 329.

*volonté particulière souveraine, et demeure ainsi entachée de contingence*<sup>194</sup>.

Autrement dit d'après Hegel, la contingence qui incarne les traités entre États n'est pas de nature à les sortir de leurs subjectivités respectives. Ce qui, du même coup, rend difficile ou carrément impossible, selon le philosophe allemand, l'uniformisation des volontés des États en une seule. En effet, c'est non seulement parce que « *le bien substantiel de l'État est son bien comme État particulier, dans son intérêt spécifique, dans une situation et dans des circonstances extérieures déterminées, y compris les relations particulières qui résultent des traités*<sup>195</sup> », mais aussi parce que « *le principe auquel on se réfère pour savoir si les guerres et les traités sont justes, ne sont pas une pensée universelle (philanthropique), mais le bien effectivement atteint ou menacé dans sa particularité déterminée*<sup>196</sup> ».

Tout ceci témoigne donc à suffisance l'impossibilité d'unir les États au sein d'une société des nations qui aurait pour prérogative la garantie d'une paix perpétuelle. Dans la perspective hégélienne, la guerre est inévitable. Elle est le seul moyen dont disposent les États pour régler leurs conflits selon les prescriptions de l'histoire universelle qui est le seul juge légitime : « *Weltgeschichte ist Weltgerichte*<sup>197</sup> ».

Pour Hegel, la guerre est régie par la nécessité.

## **B- La nécessité de la guerre**

### **1- La nécessité éthique**

Hegel considère l'État comme l'univers dans lequel la liberté de l'homme, jusqu'à lors en soi, devient pour soi c'est-à-dire effective. Le passage d'un état présocial à l'État marque donc le passage de l'abstrait au concret, de la puissance à l'actualisation de la liberté qui constitue son essence. Il est le moment le plus élevé, l'apothéose de l'existence humaine. C'est pourquoi dans le but de réaliser la liberté humaine qui lui confère une existence honorable l'État, parce que rentrant dans l'ordre de la nécessité, est capable de sacrifier les individus afin de défendre son être c'est-à-dire sa liberté à lui aussi. Le côté moral de la guerre se situe dans la mesure où, lorsqu'elle a cours où lorsqu'elle est imminente, les intérêts et les droits des individus migrent immédiatement dans le caveau de la contingence. Tout se passe en effet comme-si pendant les périodes belliqueuses les hommes renoncent à leur propre

<sup>194</sup> *Ibid.*, § 333, remarque, pp. 330-331.

<sup>195</sup> *Ibid.*, § 337, p. 332.

<sup>196</sup> *Ibid.*, *op.cit.*

<sup>197</sup> Affirmation hégélienne qui signifie « l'histoire du monde est le jugement du monde ».



instinct de conservation, c'est-à-dire leur attachement naturel à la vie et ajournent la satisfaction de leurs biens subjectifs pour sauver un bien moral supérieur qui est l'État.

*La guerre est une négation de la négation, la vie matérielle d'un peuple, sa particularité positive constituant précisément des limitations ou des négations. Dans la guerre ces négations sont à leur tour niées et la liberté la plus haute, celle qui consiste à ne pas être un esclave de la vie, se fait jour*<sup>198</sup>.

Cette subalternisation quelque peu aliénante n'est pourtant qu'apparente car elle est teintée de positivité dans la mesure où elle c'est plutôt l'individualité « contingente » et « changeante » qu'elle supprime. La guerre en donnant lieu à cette suppression de l'individualité abstraite promeut en revanche l'« individualité existant en soi et pour soi<sup>199</sup> ». C'est donc pendant la guerre que les hommes prennent conscience de l'État et de la nécessité de conserver à tout prix son intégrité et de s'objectiver de manière à mener une existence rationnelle ou « substantielle ». Conservation qui devient pour eux un devoir,

*Le devoir de maintenir cette individualité substantielle, l'indépendance et la souveraineté de l'État et cela, sans craindre les dangers et en acceptant de faire le sacrifice de leurs biens et de leurs vies, de leurs opinions et de tout ce qui est compris dans la vie de chacun*<sup>200</sup>.

La guerre fait s'évanouir les intérêts et le droit de la particularité, révèle leur caractère fini et inessentiel tout en consacrant l'État qui, durant les périodes de calme n'était qu'un « thème de rhétorique artificielle » ou n'était tout simplement pas pris au sérieux.

La guerre est donc la lutte pour l'indépendance et la souveraineté de l'État et fait prendre conscience de la vanité des biens et des choses temporelles.

## **2- La nécessité rationnelle**

A l'image de Kant, Hegel rejette l'idée selon laquelle la guerre découlerait de circonstances contingentes. L'auteur des *Principes* considère comme borné l'entendement qui limite l'étiologie de la guerre aux passions machiavéliques d'un prince ou d'un peuple, à l'injustice, au vice ou à l'insatiable désir de possession<sup>201</sup>. Car « ce qui fait partie de la nature de la contingence rencontre toujours le contingent et c'est le destin qui constitue la

<sup>198</sup> Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 94.

<sup>199</sup> *Ibid.*, § 324, p. 324

<sup>200</sup> *Ibid.*, *op.cit.*

<sup>201</sup> Tel est l'avis de Platon qui soutient dans *La République* que la guerre a son origine dans l'insatiabilité foncière de l'homme. Ce qui la rend pratiquement inéluctable. [373d-374d].

nécessité<sup>202</sup> ». Pour lui, toute guerre, quelle qu'elle soit, n'est que la manifestation du destin qui constitue la nécessité. Et cette nécessité, puisqu'il s'agit d'elle est elle-même fille de la liberté des hommes. Car, afin que ceux-ci puissent jouir de la liberté effective, ils se doivent de défendre l'État qui est censé la leur garantir.

Nier donc la nécessité de la guerre en exhibant l'indignation morale qu'elle inspire c'est ne pas consentir à la rationalité du destin. Parlant de cette rationalité immanente de l'histoire dans la philosophie de Hegel, Émile Bréhier dans son Histoire de la philosophie moderne affirme :

*que nous montre l'historien, une série de civilisations et d'États apparaissent successivement au premier plan de la scène historique, atteignant leur apogée en sombrant pour ne plus reparaitre ...Le succès d'un État, sa prééminence passagère est le succès d'un principe spirituel qui exprime le plus haut degré où ait atteint à ce moment l'esprit divin qui pénètre le monde, il est alors l'individu qui pénètre l'universel, mais il le représente imparfaitement et c'est la cause de sa chute qui dérive d'une justice immanente : l'histoire est une théodicée<sup>203</sup>.*

Notons que Hegel est contre l'idée des « belles âmes » qui ont coutume de construire des idéaux logés dans des raisonnements vides, partiels et même abstraits. Car comme il le souligne dès l'introduction des *Principes de la philosophie du droit*, la tâche du philosophe n'est pas de rêver le monde tel qu'il devrait être, mais de le comprendre tel qu'il est. Ces « belles âmes », idéalistes et moralistes se heurtent au réalisme du philosophe allemand qui se pose clairement comme l'apologiste de la guerre.

### **3- La nécessité politique**

Toujours dans son apologie de la guerre, Hegel trouve en cette dernière des prérogatives politiques. En fait, la guerre régénère la santé morale des peuples ; elle les arrache à la somnolence de leurs forces éthiques encouragées par une paix trop longue. Cette texture sanitaire de la guerre, surtout lorsqu'elle connaît une issue victorieuse, consiste à « empêcher des troubles intérieurs et affermir la puissance interne de l'État<sup>204</sup> ». Les peuples jaloux de leur liberté et de la souveraineté de leurs États ne doivent aucunement renoncer à la

---

<sup>202</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 324, Remarque, p. 324.

<sup>203</sup> Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie moderne*, Hegel, pp. 773-774, cité par Jean Hyppolite, dans *L'Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 98.

<sup>204</sup> *Ibid.* § 324, p. 325.

guerre. Ceci dans la mesure où celle-ci « assure la tranquillité interne et externe de l'État<sup>205</sup> ». Notons que Hegel ne fait que répéter un point de vue qu'il avait déjà soutenu dans ses écrits précédents<sup>206</sup>. A en croire le philosophe allemand, la peur de la mort et donc de la guerre n'est pas de nature à garantir la tranquillité interne et externe du peuple. C'est au contraire par la guerre que la liberté de l'État se trouve assurée et les hommes libres et même les peuples libres sont ceux qui ne craignent pas la mort.

Hegel, à travers cette pensée se rapproche de Fichte qui, dans son *Discours à la nation allemande*, justifiait la guerre de conquête pour éviter que « la belle jeunesse allemande » ne sombre dans la mollesse.

La protection de l'État en temps de guerre est assurée par une classe particulière nommée « la classe du courage » (*der stand der Tapferkeit*). Elle a pour mission de régler par la violence des armes les différends opposant les États. Cependant, lorsque l'indépendance et la souveraineté de l'État sont niées par un autre État, alors « le devoir appelle tous les citoyens à sa défense<sup>207</sup> ». Pour remplir leur cahier de charges, les individus constituant la « classe du courage » doivent impérativement incarner la vertu cardinale qu'est le courage et que Hegel définit comme l'« attitude où la liberté s'abstrait le plus totalement de tous les buts particuliers, la propriété, la jouissance et la vie<sup>208</sup> ». L'ancien pensionnaire du Stift de Tübingen établit le profil psychologique du bon soldat à travers ce passage du § 328 des *Principes* dans lequel il réclame de la part du soldat :

*l'aliénation , mais comme existence de la liberté ; la plus grande indépendance de l'être-pour-soi dont l'existence prend en même temps la forme du mécanisme d'un ordre extérieur du mécanisme du service - une obéissance totale, un renoncement à sa propre opinion et à son propre jugement, l'absence de son propre esprit et, en même temps, la présence d'esprit la plus interne à tout instant, la plus grande détermination – la façon d'agir la plus hostile et, par conséquent, la plus personnelle à l'égard des individus, ce qui n'exclut pas une totale indifférence à leur égard, voire même une certaine bienveillance en tant qu'ils sont des individus<sup>209</sup>.*

---

<sup>205</sup> *Ibid. op.cit.*

<sup>206</sup> Hegel fit aussi l'apologie de la guerre dans *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 55. Pour lui, « elle assure la santé éthique des peuples dans son indifférence vis-à-vis du processus par lequel elles s'installent comme habitudes et deviennent fixes, tout comme le mouvement des vents préserve les eaux des lacs de la putréfaction, où les plongerait un calme durable, comme le ferait pour les peuples une paix durable et a fortiori une paix perpétuelle. »

<sup>207</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 326, p. 326

<sup>208</sup> *Ibid.*, § 327, p. 327.

<sup>209</sup> *Ibid.*, § 328, p. 327.

Autrement dit, à l'image des fonctionnaires et de tous les citoyens, les soldats doivent subalterniser leur être subjectif au profit d'une existence rationnelle beaucoup plus objective. C'est ce qui explique le paradoxe que l'on relève au début du fragment, notamment avec le terme « aliénation » et l'expression paradoxale de la liberté. Paradoxale par rapport au concept d'aliénation qui implique l'idée d'hétéronomie ou de défaut de liberté. L'aliénation dont parle Hegel ici est synonyme de suppression, de renoncement de l'existence subjective et abstraite qui n'implique pas nécessairement l'idée d'hétéronomie. Elle traduit l'exigence de mener une vie conformément humaine c'est-à-dire une vie éthique. Cette aliénation du soldat est de nature à le soumettre à l'universel étatique dont il est au service. Cela se traduit par le champ lexical de l'aliénation présent dans le présent fragment qui a associé les expressions telles que « obéissance totale », « renoncement à sa propre opinion et à son propre jugement », et « absence de son propre esprit ». D'après ce champ lexical, on voit que le soldat hégélien est dévoué à l'État. Et ce dévouement sera un véritable déterminant pour lui par rapport à l'ennemi extérieur vis-à-vis duquel il manifestera l'hostilité la plus farouche.

## CONCLUSION PARTIELLE

Nous avons mis en exergue dans la première partie de notre travail les prérogatives que l'État hégélien garantissait à ses membres. Il était question pour nous dans cette partie d'analyser ce que propose Hegel comme constitution et comme administration conséquentes pour la réalisation effective de ces prérogatives. Cela a exigé que nous fassions une phénoménologie de l'administration de l'État telle que conçue par le philosophe allemand.

Il en ressort que, s'agissant de la question de la constitution idéale, Hegel en a une mauvaise opinion. Pour lui en effet, l'adoption d'une constitution ne se fait pas sur commande ou ne se décrète pas, elle est le fruit d'un processus historico-temporel. Processus qui associe aussi l'évolution culturel du peuple concerné. En se fondant donc sur l'expérience historique, Hegel soutient que la forme de constitution qui convient à son temps c'est la monarchie constitutionnelle. Celle-ci suppose trois pouvoirs en même temps séparés et interdépendants. Cette interdépendance sous-entend une certaine cohésion et une harmonie à partir desquelles se fondera l'autorité de l'État.

Chacun de ces pouvoirs a donc une mission qui lui est propre et dont le but est la pérennité de l'universel étatique. Il faut noter qu'aucun d'entre eux, à en croire Hegel, ne saurait déroger à cette finalité universelle puisqu'ils sont tous sous la vigilance de la loi qui peut être considérée comme le Léviathan étatique. Le prince ne peut donc ni prétendre à plus d'autorité qu'il n'en faut, ni imposer sa propre volonté à la société. De même, le gouvernement ne saurait se constituer en un mini État dans l'État et se détourner de ses fonctions. Le parlement quant à lui ne peut véritablement constituer un contre-pouvoir au risque de mettre en péril la stabilité de l'État.

Mais il ne s'agit là que du fonctionnement de l'État sous l'aspect interne. Et sous cet aspect, l'État n'est encore qu'une abstraction. Or comme nous le montre Hegel, l'État est un individu sur le plan macropolitique qui, comme l'individu micropolitique ne saurait se suffire à lui-même. Il a nécessairement besoin des autres non seulement pour pouvoir faire face à l'adversité, mais aussi pour pouvoir exister véritablement car, et c'est ce qui constitue l'innovation de Hegel dans la politique hégélienne, la reconnaissance d'un État particulier par d'autres États en fondamentale ce dernier. Mais cette reconnaissance et cette coopération interétatiques ne saurait avoir lieu sans le respect de la souveraineté de chaque individu. Ce respect, en tant qu'il est tantôt nié et tantôt pris en compte donne inévitablement lieu au conflit que Hegel ne manifeste aucun pessimisme.

**TROISEIME PARTIE : LA VALEUR DE LA  
PENSEE HEGELIENNE**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Comme nous l'avons dit plus loin, la philosophie politique de Hegel est une partie du système qui englobe les philosophies de l'histoire et de l'Esprit. Il est donc possible de penser à un engrenage qui lie toutes ces catégories de la pensée du philosophe allemand. La philosophie de Hegel est purement réaliste qui se limite à l'interprétation du monde ; elle est un effort de compréhension de celui-ci quel qu'il soit. Aussi se refuse-t-il de se lancer dans des rêveries utopistes de ses prédécesseurs. Ce réalisme froid va pourtant être mal accueilli par nombre de penseurs qui verront en lui l'antithèse de l'humanisme d'une part et le légitimateur du négatif d'autre part. Aussi sera-t-il qualifié par certains d' « ennemi de la société ouverte » et par d'autres, plus précisément des moralistes comme, on peut le dire, le second Machiavel compte tenu de son discours apologétique sur la guerre. Pire encore, cette pensée va être récupérée par des courants de pensée politique les plus pernicieux tels que le totalitarisme et le fascisme.

Il s'agira donc pour nous dans un premier temps de mettre en évidence les problèmes liés à la conception hégélienne de l'État et de son organisation. Notamment les possibles dérives totalitaires que revêt sa théorie de l'État, son apologie de la monarchie héréditaire et de la guerre.

Ensuite, nous essayeront de mettre en lumière la portée de la pensée hégélienne pour notre temps. Entreprise au terme de laquelle nous constaterons que Hegel est un penseur atemporel.

## CHAP VII : LE PROCÈS DE L'ADMINISTRATION HÉGÉLIENNE DE L'ÉTAT

### I- L' État hégélien : entre totalitarisme et despotisme

La philosophie hégélienne de l'État se veut une philosophie libérale, mais certainement pas en parallèle avec le point de vue des anarchistes qui assimilent la liberté à l'autonomie. Au contraire, pour le philosophe allemand, la liberté rationnelle qui est la prérogative du citoyen est celle-là qui tient en compte ou qui est bornée par l'universalité que constitue l'État. Cependant, à bien regarder, un certain nombre de passages nous amènent à être dubitatif quant à la prétention libérale de l'État hégélien. Lesdits passages éveillent plutôt des soupçons de totalitarisme et de despotisme.

Tout d'abord, Hegel reproche au contractualisme en général et plus particulièrement Rousseau qui fonde l'origine historique de l'État sur la volonté de ses membres sous prétexte que le libre arbitre annule ou déconstruit la divinité de l'État :

*Ce contrat a pour fondement le libre arbitre des individus, leur opinion, leur consentement libre et explicite. Ce qui, par voie de conséquence logique, a pour résultat de détruire le divin existant en soi et pour soi, son autorité et sa majesté absolue<sup>210</sup>.*

Pour Hegel, l'homme ne peut véritablement être considéré comme tel qu'en tant qu'il est membre de l'État. Hors de cette totalité, il n'est qu'une abstraction, un non-être. L'État étant l' « Esprit objectif », l'individu ne peut jouir d'une existence objective que s'il est réellement membre d'un État. On comprend par là que l'homme adhère à l'État par nécessité et non par volonté. L'État exerce donc une force de coercition sur les hommes et ne leur laisse pas le choix de mener une existence réelle en dehors de lui. La conception hégélienne de l'État est proche de celle de Hobbes qui, métaphoriquement, le compare au « Léviathan », un monstre marin dont l'essence est en soi terrifiante. Une telle métaphore, dans la mesure où elle peut seoir à la conception hégélienne de l'État, est de nature à faire prospérer nos soupçons de totalitarisme. Bien plus, la divinisation de l'État n'arrange pas les choses car en fait en niant le libre arbitre des individus quant à leur adhésion au sein de l'État, Hegel n'offre pas de garantie quant à leur épanouissement certain. L'individu doit donc être membre d'un tel tout quelle que soit sa forme et fut-il un monstre froid puisqu' : « il faut vénérer l'État comme un être-divin terrestre<sup>211</sup> » qui en plus « n'est pas une œuvre d'art<sup>212</sup> ». S'il arrive que

<sup>210</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 258, p. 259.

<sup>211</sup> *Op.cit.* add. § 272, p. 280.

<sup>212</sup> *Op.cit.* § 258, p. 260.



l'État revête un caractère aliénant dans son apparence effective, c'est parce qu'il n'est pas immunisé contre la corruption mondaine. L'État hégélien, on peut l'affirmer, est un État totalitaire inavoué par son concepteur. D'ailleurs, la philosophie hégélienne de l'État fit le lit d'interprétations désastreuses lourdes de conséquences. Elle a notamment servi d'alibi théorique à des idéologies dévastatrices du XXe siècle parmi lesquelles le fascisme et le totalitarisme. C'est ainsi par exemple que Benito Mussolini dit le "Duce", figure de proue du fascisme en Italie soutenait la majesté de l'État au détriment de l'individu dans discours politique en déclarant : « l'État est tout, l'individu n'est rien ». Raison suffisante pour que le philosophe Emmanuel Levinas accuse la philosophie allemande en général et la philosophie hégélienne en particulier de n'avoir jamais retenu le sens de la dignité : « de l'irréelle réalité d'hommes persécutés dans l'histoire quotidienne du monde<sup>213</sup> ».

En outre, le principe de séparation des pouvoirs suscite également matière à réflexion par rapport à la possible dérive totalitaire et des politiques de l'État et de son administration. Pour le philosophe allemand, la séparation des pouvoirs princier, exécutif et législatif est de nature organique et non absolue. Autrement dit, ces différents pouvoirs ne s'opposent pas du tout les uns par rapport aux autres sous peine de fragmentation de la totalité que constitue l'État. L'indépendance de ces pouvoirs, si elle est, un temps soit peu effective, serait non pas un indicateur de la bonne santé de la totalité étatique, mais plutôt celui de son malheur. D'après Hegel, le pouvoir princier est omniprésent dans les deux autres et le l'exécutif ou du moins ses membres, c'est-à-dire les ministres doivent aussi être membres du corps législatif. À cause de l'interférence du prince et de l'exécutif dans le législatif que prescrit Hegel, l'État hégélien n'est pas à même de garantir sa déchéance en État totalitaire. Il l'est sans aucun doute en acte. La garantie qu'un système politique ayant souscrit au principe constitutionnel de séparation des pouvoirs ne dérive en État totalitaire et despotique repose sur l'indépendance des trois pouvoirs qui, bien que collaborant lorsque les circonstances l'exigent, doivent se contrôler réciproquement. C'est sans doute pour prévenir la potentielle omnipotence du pouvoir princier qui serait antithétique à l'épanouissement du peuple que Montesquieu a pu affirmer : « il faut que par la disposition des choses, que le pouvoir arrête le pouvoir<sup>214</sup> ».

De plus, le rôle que Hegel assigne au parlement est lui aussi caractéristique du totalitarisme. Chez Hegel, le parlement n'a pas pour tâche essentielle celle de représenter

---

<sup>213</sup> Emanuel Levinas, *Humanisme d'un autre monde*, Ed. Fata Morgana, p. 96.

<sup>214</sup> Montesquieu, *L'Esprit des lois*, (1748),

l'opinion publique ; il s'agit plutôt d'éclairer l'opinion publique, au sens de convaincre celle-ci de la légitimité des décisions de l'État. Le mouvement hégélien de la vérité ou de la rationalité part de l'État universel pour se diriger vers la société civile, et non l'inverse. Le parlement est donc loin d'être un contre-pouvoir par rapport aux pouvoirs princier et gouvernemental. Comment le pourrait-il d'ailleurs si tant est vrai que chez Hegel le peuple est la masse informe qui accuse un sérieux défaut de science. Défaut qui le disqualifie de toute intervention dans les affaires de l'État. Conformément à la pensée de Hegel, on imagine mal le législatif s'opposant aux mauvaises décisions du gouvernement et du prince, traduisant si nécessaire ce dernier en justice ou alors d'enclencher une procédure de destitution à l'encontre du prince en cas de haute trahison. On comprend dès lors que le système administratif hégélien ne peut prospérer dans le monde moderne dans la mesure où il recèle les velléités d'aliénation du peuple.

Face à la menace constante que représente l'instinct particulier des fonctionnaires vis-à-vis de celui de l'État et des gouvernés, Hegel propose, à titre préventif, un contrôle binaire de l'activité gouvernementale dans le but de garantir la préservation de l'intérêt général.

*La protection de l'État et des gouvernés comme tout abus de pouvoir de la part des autorités et de leurs fonctionnaires réside d'une part dans leur hiérarchie et de leurs responsabilités, d'autre part dans les attributions légales des communes et des corporations<sup>215</sup>.*

Le premier contrôle est exercé par la hiérarchie du service, du département ministériel ou par le par le sommet de l'État c'est-à-dire le prince : c'est le contrôle d' « en haut ». Dans la mesure où ce dernier peut s'avérer insuffisant ou inefficace, il se trouve complété par une surveillance d' « en bas » exercée par le public regroupé dans les communes et les corporations.

Cependant, ces dispositions prises par le philosophe allemand sont loin de dissiper la méfiance dont les fonctionnaires font l'objet. En effet, comment prétend-il pouvoir garantir la protection de l'État et de l'intérêt général à travers l'autocensure des fonctionnaires par le contrôle d' « en haut » ? Comme nous l'avons démontré dans les paragraphes précédents, la corruption devient très souvent systémique, noyant tout l'univers administratif du sommet le plus haut à la base. Ainsi la corruption qui se déroule à la base est encensée en amont par les

---

<sup>215</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 295, p. 303.

autorités hiérarchiques qui en tirent eux aussi des dividendes. Ceux-ci sont en réalité les chefs du grand orchestre de la corruption taylorisée. Dans ce cas de figure, un chef, un ministre honnêtes, parce qu'ils représentent une menace pour le système corrompu dont ils risquent de compromettre le fonctionnement, sont l'objet de pressions diverses quand ils ne sont tout simplement pas déçus.

Le contrôle d' « en bas » de l'appareil administratif est lui-même moins crédible dans la mesure où les communes et les corporations sont elles-mêmes des institutions bureaucratées. Bien que disposant à leurs têtes d'individus disposants d'aptitudes intellectuelles avérées, celles-ci ne constituent pas une garantie objective dans le cadre de la protection des intérêts de leurs membres. Car il n'est pas exclu que les chefs des syndicats et des communes deviennent des suppôts de la classe fonctionnaire au point de ne plus pouvoir jouer franc jeu. Toutes ces incongruités témoignent à suffisance de la nécessité de mettre en place de moyens de contrôle efficaces et neutres dans le but de sécuriser l'État et les administrés de l'arbitraire de l'exécutif.

Le peuple est donc, et à condition que lui soit reconnu son pouvoir, le meilleur vigile de l'activité gouvernementale. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'opinion publique, lorsqu'elle est bien formée peut efficacement faire la distinction entre le bon et le mauvais, le vrai et le faux peut renforcer son immunité contre toute violation de l'intérêt général par l'appareil administratif. Et même-si, à cause de la difficulté numérique, le peuple est contraint de déléguer des représentants pour délibérer en son nom, le peuple conserve son droit de destituer lesdits représentants lorsque les circonstances l'exigent. Un tel point de vue est celui que partage Rousseau pour qui :

*La souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté<sup>216</sup>.*

De plus :

*Le souverain n'étant formé que de particuliers qui le composent, ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur. Par conséquent, la puissance souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous les membres<sup>217</sup>.*

---

<sup>216</sup> J-J Rousseau, *Du contrat social*, Ed. Garnier Flammarion, 1963, L. II, chap. I, p. 42.

<sup>217</sup> *Idem.*, L. I, chap. VII, p. 51.

## II- Critique de l'historicisme hégélien

La philosophie politique de Hegel fait la part belle à sa philosophie de l'histoire. On peut même dire que la philosophie hégélienne de l'État constitue une partie, la dernière du système philosophique de Hegel mu par son panthéisme historique. Ce panthéisme qui unit Dieu et le monde ou encore l'histoire sous le principe d'isomorphisme saisit le réel, c'est-à-dire tout ce qui survient dans le monde comme en accord avec un panlogisme immanent et donc nécessaire. Dit autrement, ce qui arrive devait nécessairement arriver, fut-il négatif. Ceci au grand dam de l'activité anthropologique. Le paragraphe suivant de *La philosophie de l'histoire* en dit long sur cette pensée de Hegel que l'on soupçonner da faire allégeance au déterminisme historique. « Les hommes agissent comme l'exige leur intérêt, mais la conséquence de l'acte est quelque chose de neuf, quelque chose qui se trouvait certes contenu dans cet acte, mais qui n'était point dans la conscience, ni dans l'intention<sup>218</sup> ».

La lecture des *Principes de la philosophie du droit* peut elle aussi donner lieu à une interprétation connivente à la précédente. En effet, Hegel y affirme que certains événements, certains faits ou certaines innovations, heureux ou malheureux n'incombent pas à la volonté anthropologique. C'est ainsi qu'il pense que l'État et la constitution sont à la fois l'œuvre de l'histoire. Pour le philosophe allemand en effet, l'État est la plus haute organisation sociale dans laquelle puisse prospérer le genre humain. L'État peut varier et même virer au pernicivisme puisque n'étant pas une « œuvre d'art ». Mais il ne saurait ne plus être car la mort d'un État engendre nécessairement un autre. S'agissant de la constitution, Hegel affirme que celle-ci n'est pas « faite » par les hommes. Ceux-ci ne peuvent que la modifier. Quant à la guerre et aux conflits entre États, ils sont inévitables dans la mesure où non seulement il n'existe pas de « préteur » à même de maintenir les États en respect les uns vis-à-vis des autres. Mais aussi parce que son issue est rationnelle et nécessaire. Elle est, peut-on dire le jugement dernier du monde en acte. Peu importent les pertes matérielles et en vies humaines qui ne sont à ses yeux que de simples dégâts collatéraux.

Il faut cependant noter que l'assimilation de la réalité à la nécessité est de nature à susciter chez le lecteur une interprétation fataliste de l'univers dans laquelle l'homme, en tant que sujet passif n'a pas voie au chapitre face au gigantesque rouleau compresseur que constitue l'histoire universelle. C'est principalement sur cet aspect là que sera fondée la critique poppérienne de ce qu'il a appelé l'historicisme hégélien.

---

<sup>218</sup> Hegel, *La philosophie de l'histoire*, trad., plekhanov, p. 35.

Dans *Misère de l'historicisme*<sup>219</sup>, Karl Popper entend par historicisme une « théorie touchant toutes les sciences sociales, qui fait de la prédiction historique leur principal but, et qui enseigne que ce but peut être atteint si l'on découvre les « rythmes » ou les *patterns*, les « lois » ou les « tendances générales » qui sous-tendent les développements historiques<sup>220</sup> ». Il s'agit plus exactement d'une doctrine philosophique qui affirme que les connaissances, les courants de pensée ou les valeurs d'une société sont le reflet d'une situation historique contextuelle. Popper qui compte parmi les principaux critiques de ce courant de pensée se propose dans son ouvrage d'opérer une sorte de critique de la raison historique et à rejeter la possibilité d'une histoire théorique puisqu'il ne peut, selon lui avoir une théorie du développement historique. En ayant recours à des prédictions de type prophétique et englobant, l'historicisme conduit à une variété particulière de fatalisme, car pour lui comme l'affirme Popper, la « société ne peut évoluer autrement qu'en suivant une direction invariable, en passant par des étapes déterminées à l'avance par une nécessité inexorables<sup>221</sup> ».

Popper s'érige donc en faux contre une telle tendance qui absolutise les mouvements généraux au point d'en faire des lois d'évolution non vérifiables non sans oublier qu'elles dépendent des conditions initiales modifiables par des circonstances anthropocentriques, et d'établir sur leur base des prédictions. Ce qui conduit paradoxalement Popper à avoir dans l'historiciste un penseur qui ne parvient pas vraiment à penser le changement puisqu'il

*Croient fermement en sa tendance favorite, et les conditions dans lesquelles elles pourraient disparaître lui semblent. La pauvreté de l'historicisme est une pauvreté d'imagination. L'historicisme attaque continuellement ceux qui ne peuvent imaginer en changement dans leurs petits mondes mais il lui est lui-même dépourvu d'imagination puisqu'il ne peut imaginer un changement dans les conditions du changement<sup>222</sup>.*

Ce que Popper condamne donc réellement c'est la croyance en un avenir préfixé, le culte de l'histoire, le culte du déterminisme historique, l'affirmation des trajectoires immuables qui ne reflètent rien d'autre qu'une certaine peur du changement, la peur de l'imprévisibilité qu'implique l'histoire humaine. Derrière la foi en ces lois qui font échapper l'avenir à l'indétermination, se cache le rêve d'un monde conforme à nos souhaits, clairement

---

<sup>219</sup> Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Hervé Rousseau (Recherches en sciences humaines, 8). Un vol.20\*4.5 de XVI-196PP. Paris, Plon, 1956.

<sup>220</sup> Karl Popper, *idem*, p. 15.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 164.

planifié par notre raison, en fait, paradoxalement, le rêve d'une absence de changement qui à terme engendre le totalitarisme et le fatalisme.

### III- Les problèmes liés à la légalité de la succession héréditaire

Si Hegel a foi en la succession héréditaire dans le processus d'alternance politique, c'est parce qu'il trouve en elle un moyen de conservation de l'ordre public. En fait, pour le philosophe allemand, la lignée constitue l'épilogue de la compétition politique responsable du démembrement de l'État en fractions diamétralement opposées. C'est donc sans doute contre la fragmentation de la totalité étatique que Hegel convoque l'option héréditaire.

Cependant, l'encensement de la monarchie héréditaire par le philosophe allemand est contradictoire à la pensée politique de son temps. En effet, durant la période dite des « Lumières », la notion de « mérite familial », pour parler comme Pierre Bourdieu est de plus en plus rejetée par l'opinion publique de l'époque. La succession parentale que l'on pourrait appeler la parentocratie fut d'ailleurs un constituant étiologique de la Révolution française. Ceci dans la mesure où elle dressa le lit des inégalités sociales. En effet, faire du pouvoir l'apanage d'une seule famille est paradoxal au principe de l'égalité métaphysique qui prévalut comme slogan dans la pensée moderne. La parentocratie constitua une insulte à l'intelligence civique.

De plus, la succession héréditaire est loin de produire les résultats escomptés par le philosophe allemand parmi lesquels l'entretien de la stabilité politique au sein de l'État. Au contraire, la parentocratie ne garantit pas forcément un fleuve politique calme et paisible et ce n'est pas l'expérience historique de l'Espagne qui nous prouvera le contraire. En effet, cette monarchie héréditaire a connu une crise politique au sommet de l'État qui se solda par un conflit entre 1833 et 1840, et qui prit le nom de « *Guerra Carlista* ». Celle-ci opposa d'une part les *Carlistas*<sup>223</sup>, partisans de Carlos Maria Isidro de Borbón qui voulut s'emparer du pouvoir à la suite du décès du défunt roi Frédéric VII qui fut son frère au détriment de l'héritière légitime dudit roi Isabel II, alors très jeune à la mort de son père; et les *Isabelinos* ou les *Cristinos*, partisans de la fille du défunt roi et de sa mère régente María Cristina de Borbón-dos Sicilias. S'opposant formellement à une succession et, le roi Frédéric ne disposant pas d'un héritier male, son frère Carlos contesta le droit à la succession d'Isabel II et s'autoproclama roi d'Espagne.

---

<sup>223</sup> Appelés « *los carlistas* ».

On comprend donc après cet exemple historique que non seulement la transmission lignagère du pouvoir politique s'oppose à l'idéologie du siècle des « Lumières » dans la mesure où ce processus est antirépublicain, mais aussi elle ne constitue pas, comme l'a pensé Hegel, une garantie de la stabilité politique. Mais la transmission héréditaire du pouvoir politique peut-elle toujours être discréditée et dénoncée lorsqu'elle est soumise au principe d'une élection libre et transparente ? Assurément pas dans la mesure où il est possible que l'un des descendant d'un ancien prince puisse accéder au trône non pas par la prévalence de sa lignée, mais plutôt au moyen d'un suffrage républicain. Le fait qu'un individu ait accédé à des postes importants dans un État, fut-il celui de chef dudit État ne disqualifie pas pour autant les membres de sa famille, qu'ils soient proches ou éloignés. La seule condition étant que ce descendant ne doit bénéficier d'aucune faveur due à sa lignée. Seules les élections sont à même de légitimer ce mode de circulation de l'élite politique.

Le sentiment familial, notamment l'amour qui prévaut dans les relations familiales<sup>224</sup> ne saurait avoir de place dans les affaires de l'État qui sont dans l'ordre de l'objectivité et de l'universalité et Hegel le reconnaît d'ailleurs<sup>225</sup>. Réinsérer donc, comme le fait Hegel, l'élément lignager comme fondement de l'alternance politique laisse croire à une contradiction dans la pensée de Hegel. Le fait que la scène politique soit l'apanage d'une famille particulière peut entraîner de la suspicion dans l'objectivité de celle-ci dans le cadre de l'administration de l'État. Même-si un tel pouvoir prétend avoir l'universalité comme fin en soi, rien ne garantit qu'il ne s'agit là que de l'universel idéologique de la dynastie royale en général. Ce qui du coup peut avoir un impact négatif dans l'administration de l'État qui serait au service d'une partie de l'État et non à celui de l'universel. Ndzomo-Mole ne s'éloigne pas d'un tel point de vue et fustige énergiquement la prévalence des sentiments subjectifs dans l'administration de l'État car elle peut être cause de mal-gouvernance :

*Il y a mal-gouvernance lorsque l'administration de la souveraine puissance obéit plus ou moins tacitement à la volonté du prince, celle de la famille, de la tribu, de la confrérie, de l'Église, qui est forcément particulière par rapport à la macro-volonté générale de l'État ou du peuple<sup>226</sup>.*

Bien que dans la perspective hégélienne la stabilité de la scène politique garante du maintien de la totalité de l'État soit indispensable, et bien que le pouvoir du prince soit

---

<sup>224</sup> « Ce qui détermine la famille, en tant que substantialité immédiate de l'esprit, c'est son unité sous la forme du sentiment, de l'amour. » § 158, p. 199.

<sup>225</sup> « Dans l'Etat, l'amour n'a plus sa place, car dans l'Etat on est conscient de l'unité en tant qu'unité de la loi ; dans l'Etat le contenu doit être rationnel et il faut que je le connaisse. », § 158, addition, p. 199.

<sup>226</sup> Joseph Ndzomo-Mole, « la problématique de la gouvernance moderne dans la perspective d'un contrat international », *Sens Public*, février 2015.

discipliné par la loi à laquelle il est soumis, il n'en demeure pas moins que la concentration du pouvoir entre les mains d'une seule et même famille dite royale puisse être source de troubles dans l'État. Ceci dans la mesure où elle peut être interprétée comme la négation pure et simple des aptitudes des autres individus membres de l'État. Rien ne nous permet donc de considérer la monarchie héréditaire comme garantie absolue d'un climat politique suave dans la mesure où du point de vue historique et même rationnel, elle est source de révoltes ou d'insurrection au sein de l'État.

Il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'élection ne constitue pas en soi un moyen fiable pour garantir une alternance rationnelle au sommet de l'État, et même dans les autres fonctions donc l'accessibilité est conditionnée par elle. Mais cependant, il serait tout de même difficile de légitimer avec Hegel la succession lignagère comme option la plus crédible du fait de l'injustice qui l'incarne. A contrario il faudrait plutôt, pensons-nous, trouver des voies et moyens grâce auxquels l'on parviendrait à assainir l'électorat et donc les citoyens en exorcisant au maximum tous les déterminismes qui aliènent leurs choix et de surcroît ont une influence considérable sur l'issue des scrutins. Nous pensons que l'élection ne peut être rationnelle que si l'électeur est un citoyen éclairé. C'est-à-dire que si, faisant bon usage de sa faculté de juger soumet ses choix à l'appréciation de celle-ci. Nous avons vu que l'irrationalité électorale découle de ce que les choix des électeurs sont corrompus par un certain nombre de déterminismes qui non seulement faussent l'issue du scrutin, mais aussi font du citoyen une marionnette de cirque. La transcendance de ces déterminismes, le recours à la raison en lieu et place de la sensibilité serait assurément salutaire pour le peuple. Seul ce ratiocentrisme permettrait d'actualiser, au sens aristotélicien du terme, de véritables républiques où le droit de gouverner s'octroie après une persuasion logique et rationnelle de la population par le prétendant ou le candidat, condition sine qua non d'un véritable humanisme politique.

#### **IV- Critique de l'apologie hégélienne de la guerre**

La philosophie hégélienne de l'État est très apologétique vis-à-vis de la guerre. Le philosophe allemand, rappelons-le, tient un discours très critique à l'égard du projet kantien de création d'une fédération internationale d'États, une société des nations en vue de promouvoir une paix durable. Une telle organisation parviendrait à établir une paix perpétuelle par l'établissement d'une législation dont la fonction sera essentiellement disciplinaire pour les États. La principale objection de Hegel contre Kant est fondée sur la



confusion qu'il fait entre l'individualité civile et l'individualité étatique dans le concert des nations, le micropolitique et le macropolitique. Pour Hegel, les rapports interindividuels sont régis par le droit. Or, dans le cadre des relations internationales, Hegel soutient qu'il n'existe pas de préteur efficace à même de régler les différends entre États. Le divorce entre politique internationale et éthique est consommé. La seule morale qui puisse prévaloir dans ce contexte est le pragmatisme, chaque État privilégiant ses intérêts propres et mettant tout en œuvre pour s'assurer sa conservation et peu importe si cela passe par la conquête ou la soumission d'un autre État.

Contre cette apologie de la guerre qui se veut réaliste, notons tout d'abord que l'évacuation de tout principe éthique dans le concert des nations par Hegel met en lumière une certaine contradiction dans les écrits de l'auteur des *Principes...* En effet, le philosophe allemand qui fait ici l'apologie de la guerre avait paradoxalement défini l'État comme l'incarnation de la moralité ou plus précisément « la réalité effective de l'idée éthique<sup>227</sup> ». La guerre est nourrie par une espèce de narcissisme, la survalorisation du « soi » ou du « nous » et l'anéantissement intentionnel du « eux » ou de l'autre. Ce qui est de nature à plonger le monde dans un chaos, dans un état de nature dans lequel l'espérance de vie des États dépendrait de leurs atouts militaires. La force étant cependant une qualité à la fois précaire et périssable, aucun État n'est immunisé contre une mort subite. Bien plus, le désir fou de conquérir, d'anéantir et de supprimer l'autre au nom de ses appétits subjectifs ne joue pas du tout, du moins dans la durée, en la faveur des supresseurs puisque, comme il est d'usage dans les rapports interindividuels, aucun État ne peut se suffire à lui-même.

La principale raison pour laquelle il est difficile d'accorder du crédit à l'apologie hégélienne de la guerre dans le monde contemporain est l'investissement de la technoscience dans l'industrie de l'armement. Investissement qui a donné naissance aux armes de destruction massive telles que les armes nucléaires, les missiles à longue portée pour ne citer que celles-là dont la puissance de destruction est apocalyptique. Les villes tristement célèbres d'Hiroshima<sup>228</sup> et de Nagasaki ne peuvent laisser indifférent.

À partir du moment où la technoscience s'en mêle et au vu des conséquences qui en découlent, il devient urgent de mettre sur pied une stratégie efficace pour prévenir tout conflit entre États. Celle adoptée par les grandes puissances occidentales dans la seconde moitié du

---

<sup>227</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 257, p. 258.

<sup>228</sup> 65000 maisons détruites sur 90000 ; 80000 morts et 70000 blessés.

XXe siècle est la dissuasion par la possession des dites armes de destructions massives. En effet, puisque finalement aucun État, aussi puissant qu'il peut prétendre l'être, ne dispose d'un système de défense efficient autre que la possession d'un pouvoir de destruction de même nature que celui de son potentiel adversaire. Les armes de destructions massives ou du moins leur possession par les États ont donc une fonction de pacification de la scène internationale et la promotion des négociations comme seul moyen de résolution des conflits. Comme le confirme le Général Stehlin, ces armes ont pour but de créer un « équilibre de la terreur » favorable à une paix durable. Une telle stratégie pose la création d'une Société des Nations comme nécessaire pour l'arbitrage des négociations entre États en cas de différends. On comprend dès lors que le projet de paix perpétuelle kantien est plus que d'actualité et que la philosophie hégélienne de la guerre est une représentation délirante car si en son temps la guerre était un acte de raison, la déclencher aujourd'hui est un acte de folie.

## CHAPITRE VIII : L'INTERET DE LA PENSEE DE HEGEL

### I- La pédagogie hégélienne de l'administration de l'État

#### 1- La moralisation de l'élite gouvernementale

Dans les paragraphes 291 et 292 des *Principes de la philosophie du droit*, le philosophe allemand élimine la subjectivité de la critériologie donnant accès à l'emploi public. Il s'agit des critères comme l'hérédité, la personnalité naturelle c'est-à-dire les facteurs physiques, socio-affectifs et les facteurs cognitifs ; et même le génie qui est spécifiquement requis dans le domaine de l'art. Pour un rendement efficient, du fonctionnariat, Hegel mise sur les qualifications objectives et les considère comme les seules devant être prises en compte dans la sélection de ceux devant faire partie de l'élite fonctionnariale.

*L'élément qui les rend aptes à de telles fonctions est la connaissance et la preuve de leurs capacités. Preuve qui donne à l'État l'assurance de pourvoir à ses besoins et qui, en même temps, comme elle est la seule condition, assure à chaque citoyen la possibilité de se consacrer à la classe universelle<sup>229</sup>.*

Autrement dit, l'accession à la classe des fonctionnaires que Hegel nomme encore « classe universelle » n'est pas discriminatoire puisque conditionnée par une critériologie objectivement distribuée. N'est éligible en effet que l'individu disposant de connaissances théoriques et d'aptitudes pratiques et même techniques nécessaires au bon fonctionnement de l'État. Ainsi Hegel n'est pas loin de la thèse des « philosophes-rois » de Platon<sup>230</sup>. Qu'ils soient nommés par le prince ou recrutés par voie de concours, Hegel impose comme tremplin critériologique, la science dans ses dimensions théorique et pratique.

Cependant, avec la montée du matérialisme sordide et la valorisation délirante du fonctionnariat, évoquée plus haut, dans nos sociétés actuelles, le recrutement des fonctionnaires fondé sur une critériologie objective telle que prônée par Hegel est de loin la chose du monde la mieux partagée.

Pour ce qui est de la nomination des fonctionnaires par le prince, celle-ci se fonde généralement sur une critériologie qui peut être matérielle, affective, tribaliste, lignagère, clanique, ethnique, ou fondée sur la confrérie ou encore sur l'appartenance religieuse. En

---

<sup>229</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 291, p. 301.

<sup>230</sup> Cf. *La République de Platon*.

effet, certains ministres et directeurs généraux des sociétés publiques, pour ne citer que ceux-ci sont nommés et promus sur la base de critères purement subjectifs, peu importent leurs qualifications intellectuelles et managériales. Le plus souvent, la nomination intervient comme récompense après maintes bassesses et courbettes, flatteries et complaisances à l'égard du prince. La nomination est souvent considérée comme preuve de fraternité, d'amitié, ou comme un moyen d'agrandissement de la notoriété familiale. C'est ainsi que dans certaines bureaucraties ou dans certains gouvernements, on peut déceler la prédominance des fonctionnaires appartenant à une religion, une tribu, un clan, une ethnie ou à une confrérie particulière. L'État se mue donc, à travers ce particularisme, en une sorte d'entreprise privée où le prince qui en est le directeur général administre selon son bon vouloir.

Pour ce qui est des concours d'entrée dans les écoles d'administration et de ceux donnant tout simplement accès à la fonction publique (douane, police, enseignement, impôts...), le mérite a vite fait d'être euthanasié par les organisateurs desdits concours, corrompus jusqu'à la moelle. Pour réussir à l'un de ces concours, les capacités objectives telles la science et les aptitudes pratiques importent peu. Il suffit soit de monnayer les organisateurs, soit d'avoir une relation subjective, parmi celles citée plus haut, avec l'un d'eux ou avec une élite gouvernementale ou fonctionnariale influente dans le système. A défaut de cela, il suffit de faire allégeance à un cercle ésotérique prédominant dans le secteur visé. Tous les moyens sont donc bons pour être fonctionnaire. Seul le plus fort, non pas via les qualifications objectives mais financières et ou relationnelles, accède à l'élite fonctionnariale. Comme quoi il est difficile voire impossible d'« être » quand on n'a ni argent, ni quelqu'un qui « est ». Ceci nous rappelle une phrase célèbre du feu comédien camerounais Ossobo qui, pour dénoncer cet état de choses par le moyen du rire dans l'une de ses pièces de théâtre dit : « si quelque part tu n'as pas quelqu'un qui est quelqu'un, tu ne peux pas être quelqu'un ». Autrement dit dans un effort de conceptualisation de ces dires, l'on est un « non-être » quand l'on se trouve hors du navire fonctionnarial. Et le passage du « non-être » à l'« être » est nécessairement conditionné par un rite de passage qui est déterminé par des réseaux.

Suite à ce qui précède, il devient impropre de parler d'élite fonctionnariale car le concept d'élite renvoie à l'idée d'excellence scientifique et morale. Au lieu de parler d'élite fonctionnariale, on est en droit de parler plutôt d'élite de la pègre car on a affaire là à une bande d'escrocs, de criminels à cols blancs qui, sans doute, n'hésiteront pas de faire prévaloir leurs intérêts avant celui de l'État. La prééminence des critères subjectifs dans les recrutements et nominations des fonctionnaires fauche la circulation des pouvoirs et est

susceptible de donner lieu à une administration irrationnelle de l'État tout en y faisant régner une atmosphère chaotique. Ceci se traduit par des conflits de compétence, des conflits hiérarchiques entre ministres et secrétaires généraux, entre présidents des conseils d'administration et directeurs généraux...etc. tout ceci bien évidemment joue en la défaveur de l'organisme étatique. Lorsque la circulation de l'élite fonctionnaire n'émerge pas dans le budget de la méritocratie, il est difficile que l'État prospère dans une atmosphère paisible. Car en fait, la plus grande partie de la population se trouve rangée dans la catégorie des « non-être » va développer un sentiment d'exclusion vis-à-vis de l'État dont il est censé être membre au même titre que les autres citoyens. Ceci non pas sans atteindre le sentiment patriotique qui est supposé l'animer. Un tel sentiment est de nature à donner lieu à des révolutions ou à des insurrections et, dans le pire des cas, au terrorisme. Wilfredo Pareto traduit le caractère pernicieux d'une circulation faussée de l'élite gouvernementale par la métaphore du fleuve en proie à de violentes perturbations donnant lieu à des inondations<sup>231</sup>. Tandis que les « êtres » brillent par leur compétence dans l'univers bureaucratique, les « non-êtres », conscients qu'ils disposent des qualités supérieures et possèdent les qualités nécessaires pour faire mieux auront recours à la force, à la violence pour conquérir ce qui est censé leur être du.

## **2- Bureaucratie-gabegie-corruption**

C'est un véritable sentiment de dépit qui anime fonctionnaires et bureaucrates une fois qu'ils se rendent compte du schisme qu'il y a entre leurs velléités ploutomaniaques et la réalité des émoluments liés à leurs fonctions. En fait, une fois aux affaires, les fonctionnaires se rendent compte de la grande désillusion qui alimentait la superstition du fonctionariat. Leurs appétits gargantuesques dépassent de loin les possibilités que leur offre l'emploi public. C'est la grande consternation. Laquelle va stimuler chez les fonctionnaires, le recours à des pratiques peu orthodoxes dans l'exercice de leurs fonctions à l'instar de la corruption et la prévarication des fonds publics.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme pourtant que la rétribution des fonctionnaires doit pouvoir le mettre à l'abri du besoin. Elle a donc une fonction disciplinaire en ce sens qu'elle cultive en lui la prééminence de l'intérêt général.

*Étant assuré de pourvoir à ses besoins essentiels, le fonctionnaire est à l'abri d'un état de misère ou de besoin qui pourrait l'inciter à chercher des*

---

<sup>231</sup> Wilfredo Pareto, *Cours d'économie politique*, Lausanne, F. Rouge, 1896–97 (2 volumes), § 2056.

*moyens de subsistance aux dépens de son activité professionnelle et de son devoir*<sup>232</sup>.

Aussi la moindre dérogation, la moindre négligence, le moindre manquement à sa mission, qu'ils soient volontaires ou pas, des actions contraires aux devoirs du service public que Hegel appelle « faute positive » sont considérés criminels. Pour le philosophe allemand, gabegie et corruption sont considérés comme crimes contre l'État. Le commentateur, Eugene Flieschmann affirme que chez Hegel, la relation entre le fonctionnaire et l'État dépasse largement le cadre financier. C'est une relation morale et par conséquent : « la corruption est un délit grave. C'est même un crime, à la fois dégradation de la personne morale de l'individu et dommage porté à la communauté morale tout entière<sup>233</sup> ». Autrement dit, le caractère criminel de la corruption et de la gabegie dans le cadre de l'administration de l'État repose sur le fait qu'elles sont dommageables à la fois aux acteurs ainsi qu'au contenu universel. Mais bien évidemment, toutes ces considérations sont balayées du revers de la main par les fonctionnaires atteints de nomismapathologie<sup>234</sup> ».

En effet, la fonction publique se présente de nos jours comme le terreau de la corruption. Les services publics, du sommet à la base, du ministre au vigile, du prince au planton ont contracté ce fléau. A tous les niveaux de l'État, les fonctionnaires sont corruptibles. La corruption, loin d'être pour eux un fléau, est une aubaine pour l'accroissement de leur patrimoine personnel. Comme leur nom l'indique, les services publics sont censés être au service du public ou des citoyens soit pour l'authentification de certaines pièces ou pour l'obtention d'autres, soit pour mettre à leur disposition les prérogatives qui leurs sont dues en tant qu'ils sont membres de l'État. Les fonctionnaires reçoivent, à titre officiel des émoluments relatifs à ces services qu'ils sont appelés à rendre aux citoyens. Mais apparemment ces émoluments sont loin de satisfaire leurs appétits gargantuesques. Aussi les fonctionnaires entreprennent-ils d'imposer le paiement de contreparties en espèce ou en nature aux usagers soucieux d'être servis avec célérité ou d'être servis tout court. Le discours du fonctionnaire face à un usager nécessitant un service ou sa signature est teinté de ce que Mono Ndjana appelle le « mapartisme ». Il s'agit d'un néologisme qui traduit la psychologie qui anime les individus assoiffés de gain et ceci quelque soit leur activités. Ce sont ceux-là qui, disent-ils, « ne font rien pour rien ». Ce sont les adeptes de l'impératif hypothétique

---

<sup>232</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 294, remarque, p. 303.

<sup>233</sup> Eugene Flieschmann, *La philosophie politique de Hegel*, p. 317.

<sup>234</sup> Néologisme créé par Joseph Ndzomo-Molé qui désigne la pathologie dont l'étiologie est caractéristique de l'amour de la « *nomisma* », terme grec qui désigne l'argent.

kantien qui recommande de n'agir que si l'intérêt bien calculé de l'acteur est garanti. La psychologie des mapartistes, si on peut les nommer ainsi, se résume par l'interrogation banale « ma part c'est quoi dedans ? », ou « qu'est-ce que moi je gagne là dedans ? ». Il faut donc nécessairement monnayer à tous les niveaux, sur tout l'itinéraire que suivra votre dossier afin qu'il connaisse une issue favorable. L'agent public impose une redevance financière à l'utilisateur pour la prestation d'un service public en plus de la rémunération officielle dont il bénéficie pour ce travail. Ceci ne se passe sans l'onction du chef de service qui procédera au recouvrement en fin de journée. La pratique de la corruption devient donc systémique et les bureaux deviennent ce que Lucien Ayissi appelle « une suite de postes de payage<sup>235</sup> ». On pourrait l'appeler la taylorisation bureaucratique de la corruption.

Le système judiciaire n'est pas en reste car lui aussi constitue une chaîne de corrompus depuis le policier jusqu'au magistrat. Ceux-ci sont censés réguler les rapports intersubjectifs en ayant pour tremplin la loi universelle et objective. Or ce qu'on constate défie la raison. Il faut plutôt monnayer pour voir sa plainte aboutir après qu'on ait été abusé tout comme il faut payer pour s'acquitter de quelques chefs d'inculpation bien que l'on soit éventuellement coupable. Faut-il pour autant considérer les usagers, ou du moins tous les usagers comme victimes de la corruption ? Pour Lucien Ayissi, la corruption implique un sujet actif qui en est l'instigateur ou le premier moteur et le sujet passif qui est contraint de participer au jeu parce qu'il est friand de billets de banque. Le premier exerçant une « phagocytose psychologique »<sup>236</sup>, ou un impérialisme rationnel. Et le binôme sujet actif-sujet passif est donc réversible. Autrement dit, l'utilisateur est, dans certaines circonstances l'instigateur de la corruption surtout lorsqu'il accuse un défaut ou un manque dans la procédure normale. Aussi parle-t-il de « la magie de la corruption » au plan social pour désigner cette attitude conjointe du corrompeur et du corrompu qui considèrent la corruption comme une espèce de « pierre philosophale » qui passe « le faux pour le vrai, le mal pour le bien, l'illégal pour le légal, l'injuste pour le juste, le laid pour le beau, le coupable pour l'innocent, le malade pour le bien portant, l'imaginaire pour le réel et vice-versa<sup>237</sup> ». Il ne s'agit pas ici de déclarer la corruption comme l'apanage du fonctionnariat, mais de montrer à quel point celle-ci y est trempée et comment elle devient parasitaire pour l'État dont le fonctionnement s'en trouve gangréné.

---

<sup>235</sup> Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, p. 35.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 77.

### 3- La privatisation des fonds publics

Comme nous l'avons précédemment vu, les sociétés où règnent la superstition de l'avoir, où l'homme n'est considéré comme tel que par rapport à ce qu'il a, peut importe ce qu'il est. D'ailleurs il n'est que par rapport à ce qu'il a ou plus exactement, son être est proportionnel à son avoir. Dans ce type de sociétés que Jacques Berque appelle *affluent society* ou société « profuse »<sup>238</sup>, il n'est pas étonnant que les citoyens contractent la soif des grandeurs qui est symptomatique de la saintgralisation du fonctionnariat. Il est évident que ces maniaques des biens matériels, s'ils accèdent à la classe universelle destinée à s'occuper de l'administration de l'État constitueront un danger pour l'État. Pire encore s'ils sont ministres, directeurs généraux ou comptables matière des institutions étatiques. Il serait difficile de croire qu'ils serviront l'État au lieu de se servir eux-mêmes au détriment de l'État.

Les grandes célébrations qui suivent les nominations et les promotions des uns et des autres à des postes de responsabilités importantes, surtout lorsqu'ils sont attachés à la gestion de budget en disent long sur la psychologie prédatrice qui anime les promus par rapport aux biens de l'État. Comment justifier ces célébrations lorsqu'il s'agit par exemple d'un ministre c'est-à-dire d'un serviteur de l'État ? Or Hegel rappelle que l'individu au service de l'État ne doit éprouver autre satisfaction que celle liée à l'accomplissement de son devoir lié à cette tâche. Toute autre satisfaction serait sujette à suspicion.

*Si le service de l'État exige le sacrifice des satisfactions que l'on peut tirer de la poursuite des fins individuelles et personnelles, il confère, en revanche, le droit de trouver cette satisfaction dans l'activité conforme au devoir et seulement en elle*<sup>239</sup>.

L'expression « activité conforme au devoir » nous rappelle indubitablement les principes de la morale de Kant. Le philosophe de Königsberg distingue en effet l'agir « conformément au devoir » et l' « agir par devoir ». L'on agit par devoir quand l'acte posé est en synergie avec la loi. C'est aussi agir par plaisir ou par inclination ou par intérêt. Un tel acte correspond à l'impératif hypothétique qui se résume en ces termes « fais ton devoir si tu y trouves ton intérêt, ou bien si tes sentiments spontanés t'y poussent »<sup>240</sup> ; l'on agit en outre par devoir quand notre action est complètement désintéressée, quand l'intention qui nous y

---

<sup>238</sup> Jacques Berque, le Développement et l'homme in Esprit. Février 1969, cité par Ebénézer Njoh-Mouellè, *De la médiocrité à l'excellence (Essai sur la signification humaine du développement)*, Ed. CLE, chap. VI, p. 83.

<sup>239</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 294, p. 302.

<sup>240</sup> André Vergez et Denis Huisman, *Histoire des philosophes illustrée par des textes*, préface de Ferdinand Alquié, éd. Fernand Nathan, Paris 1956, Chap XIII, La philosophie de Kant, p. 248.



pousse est complètement pure. Cet acte correspond à l'impératif catégorique qui recommande au sujet de faire son devoir sans conditions. Kant exclut de la morale toute action qui emprunte ses mobiles à la sensibilité et aux désirs empiriques fut-elle matériellement bonne. Exclusion que ne partage pas Hegel car pour lui, il est illusoire de penser un homme agissant sans intérêt. Le fonctionnaire qui sert l'État doit savoir sa sécurité matérielle garantie. Car ce n'est que dans ce cas là qu'il pourra véritablement servir l'État en toute objectivité et en toute honnêteté. La morale kantienne tout comme celle de Fichte, contrairement à celle de Hegel, se réduit à un *Sollen* c'est-à-dire à un devoir être, comme si « le monde était ce qu'il ne doit pas être, pour que nous puissions le faire comme il doit être ». <sup>241</sup> Raison pour laquelle Hegel se montre plutôt en faveur de l'agir conforme au devoir dont la conditionnalité a une fonction disciplinaire vis-à-vis du service de l'État.

Ces prescriptions bien que nécessaires sont balayées du revers de la main par les supposés serviteurs de l'État qui ne voient en leur nomination qu'une aubaine pour eux et leurs familles, voire leurs clan pour pouvoir acquérir une notoriété considérable. C'est l'occasion pour eux d'agrandir leurs patrimoines personnels et même familiaux. C'est ainsi qu'ils confondent paradoxalement fortune publique et fortune privée au grand dam de l'État. Les États sont aujourd'hui administrés par de véritables ploutomaniaques en phase terminale qui mettent en péril l'intérêt général au profit de leurs appétits illimités. Ils sont, par leur enrichissement sordide et illicite sont à l'État ce que les antigènes sont au corps ou ce que les charançons représentent pour le bois. Car comme la caractérise Joseph Ndzomo-Molé, « la ploutomanie et la mentalité digesto-festive représentent la manie de s'enrichir au mépris des règles morales, aux dépens de l'État, la manie de manger, de s'approprier ce qui relève du patrimoine national ou public <sup>242</sup> ».

Ce qui est le plus désolant c'est les fins auxquelles sont destinés ces fonds détournés. Ils servent à la construction des prisons dorées pour ne pas dire de grands duplex, tantôt à l'entretien de multiples maitresses. Certains se contentent uniquement de la distribuer n'importe où, n'importe quand et n'importe comment. Dans ce cas de figure, l'argent est utilisé comme appât pour s'attirer le maximum d'honneurs possibles dans les boîtes de nuit, dans leurs quartiers et villages... etc. le comble de l'impudence c'est l'usage de ces fonds pour les œuvres religieuses, la construction des églises, l'entretien des prêtres et ou des pasteurs qui eux-mêmes en font de même avec les contributions des fidèles. Ils occupent les premières

---

<sup>241</sup> Hegel, *principes de la philosophie du droit*, présentation, p. 9.

<sup>242</sup> Joseph Ndzomo-Molé, *Autopsie de la ploutomanie, critique de la mentalité digesto-festive*, 2<sup>e</sup> partie, p. 101.

places à l'église pendant les cultes quand les pauvres ou ceux qui contribuent pour le fonctionnement de celle-ci à auteur de piécettes de monnaie sont assis à l'arrière. L'argent dépensé à l'église par les prévaricateurs de fonds est très souvent considéré comme moyen par lequel ils s'attirent la clémence de l'absolu par rapport à l'origine vicieuse de ces fonds. La multiplicité de ces dons à l'église semble leur assurer de l'« ataraxie<sup>243</sup> ». D'autres vont même jusqu'à construire des chapelles au sein de leurs domiciles et convoquent, au besoin chaque matin, les services des hommes de dieu moyennant bien sûr une contrepartie pécuniaire. Comme-si Dieu, s'il existe, est corruptible. Ce gaspillage de l'argent public se fait sans état d'âme au contraire, l'appauvrissement exponentiel du peuple contribue plutôt à rehausser leurs égos.

Les fonctionnaires ploutomaniaques font état de la psychologie calliclésienne<sup>244</sup>. Ce sont de véritables pléonexes qui veulent toujours avoir plus que les autres. Ils sont prêts à s'engorger comme des trous. Ils prennent l'État pour un univers par des principes conformes au droit naturel ou à l'État de nature qui légitime la domination du fort sur le faible selon le droit naturel divin. C'est le comble de l'irrationalité. Dans la mesure où les intérêts subjectifs des fonctionnaires supplantent l'intérêt général, ceux-ci deviennent immédiatement des parasites pour l'État au sein duquel ils forment désormais un système mafieux, un État mafieux dans l'État. L'État est mafieux quand tous ses services sont minés par la corruption et la prévarication des fonds. Il l'est lorsque ces maux deviennent endémiques. Pour un tel système le bon fonctionnaire, sérieux, et soucieux du bien-être général, représente une menace comme le confirme Lucien Ayissi : « un agent compétent, qualifié et consciencieux est dangereux pour le système mafieux dont il risque de compromettre le fonctionnement en limitant et en rendant publiques les gabegies et autres malversations financières ». <sup>245</sup> Tout ceci laisse transparaître en filigrane un conflit entre l'État et la mafia dont les intérêts sont diamétralement divergents et réciproquement létaux dans la mesure où « le bien-être de l'un est toujours dommageable à celui de l'autre<sup>246</sup> ». Ce serait cependant un masochisme de la part de la mafia que de vouloir la mort de l'État. Contrairement aux charançons et aux anticorps qui, en bons gloutons consomment l'organisme ôte jusqu'à sa ruine, la mafia est consciente qu'elle doit sa subsistance à l'État. Autrement dit, la subsistance de la mafia est

---

<sup>243</sup> Du grec « ataraxia », ce concept désigna chez Démocrite la tranquillité d'âme qui résulte de la mesure dans le plaisir. Utilisé par nous pour désigner la tranquillité d'âme, ou la quiétude tout court.

<sup>244</sup> Référence à Calliclès, interlocuteur de Socrate dans le *Gorgias* de Platon. Il s'agit d'un apôtre de la pléonexie, cette tendance qui trouve normal le fait que dans la société certains aient beaucoup plus de moyens et de biens que les autres selon un ordre naturel divin.

<sup>245</sup> Lucien Ayissi, *Corruption et gouvernance*, L'Harmattan, 2008, p. 63.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 65.

conditionnée par celle de l'État qui lui offre parfois son hospitalité. C'est du moins ce que soutient Joseph Ndzomo Molé pour qui

*La mafia vit en parasite de la substance de l'État, « infiltre » le corps de l'État, non pour le parasiter éternellement, et encore moins pour le « tuer » comme les termites ruinent de l'intérieur le corps qu'ils occupent, mais pour faire gérer l'État par ses membres. Il importe donc à la mafia que l'État vive et soit riche ; ce n'est pas l'État lui-même qui est le rival de la mafia, mais le pouvoir en place, quand il est au service de la nation, aussi bien la mafia n'a de cesse de vouloir prendre le pouvoir<sup>247</sup> .*

On comprend donc par là que les acteurs et les bénéficiaires des détournements de fonds créent un bloc au sein de l'État au point de subtiliser sa substance. Ils sont laudatifs vis-à-vis du statut quo car tout changement politique mettrait en danger leurs intérêts.

### **I- Immanence constitutionnelle et souveraineté des États**

Dans le §273 des *Principes*, le philosophe allemand statue sur une interrogation capitale pour le fonctionnement de l'État. Ladite question est celle de savoir « qui doit faire la constitution ?<sup>248</sup> ». Hegel considère cette interrogation comme insensée dans la mesure où, en tant que la constitution représente la cote d'Adam de l'Esprit des peuples, car ce serait se demander « qui a le droit de faire l'esprit d'un peuple ? ». Pour lui, la constitution d'un peuple dépend de deux éléments fondamentaux à savoir sa nature et sa culture. C'est ainsi que nous pouvons dire que toute constitution est taillée à la mesure du peuple auquel elle est destinée de manière à préserver sa liberté et son épanouissement. « La constitution d'un peuple déterminé dépend absolument de la nature et du degré de culture de la conscience de soi de ce peuple. C'est dans cette conscience que réside la liberté subjective de ce peuple et donc la réalité de la constitution<sup>249</sup> ». D'après Hegel donc, les lois, le système politique, quel qu'il soit, ne sauraient être imposés depuis l'extérieur à un peuple souverain sous quelque prétexte que ce soit et aussi louable que soit l'intention qui l'anime. Car « chaque peuple a la constitution qui lui est appropriée et qui lui convient<sup>250</sup> ».

Ces affirmations de Hegel ne sont pas gratuites. Elles lui ont été inspirées des expériences historiques. Le cas Napoléon Bonaparte face à l'Espagne fut pour lui un cas d'école. En effet ce dernier voulut donner a priori une constitution à l'Espagne. Le résultat fut

---

<sup>247</sup> Joseph Ndzomo-Molé, *Autopsie de la ploutomanie, critique de la mentalité digesto-festive*, 2<sup>e</sup> partie, p. 104

<sup>248</sup> *Ibid.* § 293, remarque, P. 286.

<sup>249</sup> *Ibid.*, § 274, p. 287.

<sup>250</sup> *Ibidem.*

catastrophique. Car bien que la constitution à elle proposée par lui était apparemment plus rationnelle que l'actuelle, n'empêche qu'elle a quand même été rejetée comme quelque chose qui leur était étrangère tout simplement parce que la société espagnole n'était pas encore parvenue au degré de culture conséquent.

Une telle thèse conserve toute sa pertinence dans l'environnement politique international contemporain. En effet, dans les relations internationales, certaines grandes puissances se muent en donneuses de leçons au point d'imposer une certaine conduite ou de nouvelles lois et même des systèmes politiques qu'ils vantent elles-mêmes comme faisant partie de la rationalité du moment. Tandis que ceux en vigueur dans les autres états sont jugés désuets. Les multiples pressions exercées sur les gouvernants de ces États par les « puissances-modèles » suscitent matière à réflexion. C'est ainsi par exemple que le bénéfice des aides financières, militaires, stratégiques...etc. sont, pour la plupart conditionnées par l'adoption de la démocratie, tant vantée sur la scène politique internationale comme étant le système politique le plus rationnel, abstraction faite de toutes les antinomies quelle incarne. Ce qu'il ya de magique dans cette forme de conditionnement idéologique est que ces « puissances-modèles » omettent volontairement ou pas, et ce sans vergogne, le long chemin de croix historique par lequel elles sont passées, sans oublier les sacrifices de toute nature ayant été consentis pour parvenir au degré de culture et de conscience dont parle effectivement Hegel, et qui les prédispose à adopter facilement telle ou telle constitution. C'est en effet dans le but de dénoncer cette forme de mauvaise foi de la part de ces pays que Michaëlle Jean s'interroge

*À quel titre se montrer plus impatient vis-à-vis de l'Afrique, alors que nous savons pertinemment qu'il a fallu des décennies, faites d'avancées et de ruptures ou de reculs, pour que s'enracine durablement la culture de la démocratie et de l'État de droit pour d'autres continents ?<sup>251</sup>.*

Comme quoi, l'évolution politique et culturelle d'un peuple ne se décrète pas. On ne devient pas un pays démocratique sur commande. Il s'agit d'un processus, d'un chemin parsemé d'embûches.

D'autres prescriptions d'origine externe font état d'une rationalité sordide ou plutôt d'une irrationnelle rationalité sans précédent. En effet, l'on voit de plus en plus certaines pratiques, aussi répugnantes que déshumanisantes, imposées à des États et dans une urgence

---

<sup>251</sup> Michaëlle Jean, Secrétaire Générale de la Francophonie, discours de remerciement prononcé à l'occasion de la Cérémonie de remise des insignes de Docteur Honoris Causa de l'Université de Yaoundé1, 2015.

suspecte. Sous cet angle, les pressions multiples exercées par certaines grandes puissances sur les autres forcément sans grand poids sur la scène internationale sont si spectaculaires qu'elles défient l'entendement. C'est le cas par exemple de la légalisation universelle du mariage pour tous ou de l'homosexualité qui est devenue monnaie-courante. Le pays qui ne souscrit pas à cette exigence est immédiatement sujet de discrédit sur la scène internationale, considéré comme ne respectant pas les droits de l'homme. Comme si l'abrogation d'une loi ou même l'adoption d'une nouvelle doit avoir pour cause première une coercition externe. Comme si la pénalisation ou la dépénalisation d'une pratique comme l'homosexualité était l'affaire d'un sel, fut-il chef de l'État<sup>252</sup>. Curieusement tout se passe comme si les autres pays n'ont en retour rien de crédible dans leur *modus vivendi*. On n'arrive pas à comprendre pourquoi en effet l'homosexualité est tant adulée comme pratique tandis que la polygamie est refoulée et traitée de tous les maux.

La thèse de l'immanence constitutionnelle soutenue par Hegel est plus que d'actualité sur la scène politique internationale contemporaine où certaines puissances s'autoproclament donneuses de leçons à d'autres, sans pour autant être convaincantes dans leurs propres pratiques internes. Le propos de Hegel a pour principale prérogative la réaffirmation et la protection de l'autonomie et de la souveraineté de l'État découvrant le lien gordien qui unit la constitution aux données historiques, culturelles et temporelles.

## **II- Hegel : philosophe libéral**

### **A- Le libéralisme politique**

La philosophie politique de Hegel est à cheval entre l'anarchisme et le totalitarisme. Elle n'est strictement aucune des deux. Hegel s'inscrit dans la mouvance de son temps c'est-à-dire les Lumières d'après laquelle la liberté est reconnue comme principe substantiel du sujet. Toute sa pensée, contrairement à ce que l'on peut penser sera de connivence avec ce principe. En ce qui concerne l'État, Hegel pense qu'il est voulu et réalisé par des individus libres qui aspirent à un ordre social rationnel. La rationalité d'un tel ordre repose sur le fait que cet universel nouvellement créé n'aliène aucunement la particularité dont il est issu, au risque de s'effriter comme un château de cartes. Au contraire, sa satisfaction, sa sécurité et sa liberté font partie du cahier de charges de l'universel étatique. Cependant, la jouissance d'une telle liberté doit se faire conformément aux principes rationnels incarnés par la loi et les

---

<sup>252</sup> Dans l'addition du paragraphe 274 des *Principes*, Hegel affirme qu' « aucune constitution ne peut être uniquement élaborée par des sujets individuels ».

institutions, au risque de se muer en obstacle pour les autres individus et de fragiliser par conséquent l'ordre social. Hegel s'oppose formellement aux anarchistes qui considèrent la liberté comme autonomie c'est-à-dire comme absence de contraintes. Sa position est justifiée par le risque d'anarchie que regorge cette forme de liberté. Dans l'État il ne s'agit pas de faire tous ce que l'on veut. L'on y est libre uniquement quand on agit en conformité avec les institutions et les lois qui sont en réalité les échos des volontés des citoyens. Un tel point de vue est celui de Rousseau qu'a lu Hegel. Le philosophe français commence par reconnaître que « quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait ce qui déplaît à d'autres », et cela ne s'appelle pas être libre<sup>253</sup>. En effet, la liberté ne vaut rien et n'est d'aucune utilité lorsqu'elle ne prend pas en compte celle des autres pour qui elle peut constituer un danger. Cette liberté qui est communément comparée au principe de chute libre des corps dans le vide est foncièrement chaotique pour le corps social. La liberté se doit donc d'avoir des bornes, l'on a intérêt qu'elle soit balisée par des principes clairs et strictes sans lesquels la société ne serait. Et c'est une illusion de penser qu'il y'aurait un lieu où il n'existerait aucune contrainte, aucune loi. Rousseau a donc raison de renchérir « il n'y a donc de liberté sans Loi, ni ou quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la Loi naturelle qui commande à tous<sup>254</sup>. Dans ce sens, la vie éthique est l'univers dans lequel la liberté rationnelle atteint son paroxysme à travers la compénétration des droits et des devoirs des citoyens. Viola pour quoi pour Neuhouser, « the theory of Sittlichkeit appeals to the idea of technological organization in order to give content to the notion of a rational social whole<sup>255</sup> ». Comme on peut le constater selon Neuhouser, la liberté constitue le bien politique le plus important pour la pensée hégélienne. C'est peut-être la raison pour laquelle, ayant pour principe la liberté du sujet moral, la liberté à partir de laquelle découlera l'État effectif, Hegel a pu nier dans sa Raison dans l'Histoire l'humanité des peuples d'Afrique et des Amériques.

## **B- Le libéralisme économique**

Dans la philosophie hégélienne du droit, la propriété a une valeur spirituelle dans la mesure où elle constitue un moyen de la reconnaissance par autrui et de la réalisation du sujet dans le monde objectif. C'est, pour Hegel, à partir de l'avoir que l'individu est soit méprisé,

---

<sup>253</sup> Rousseau, *Lettres écrites de la Montagne* (1864), in Œuvres, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, p. 841.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> Neuhouser, (2000), p. 124, cité par Bruno Bossé dans un mémoire intitulé « La liberté et l'Etat dans la philosophie sociale de Hegel » présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise ès arts (M.A), 2009, pp. 9-10.

soit respecté par ses semblables et ce surtout dans le cadre de la société civile. Hegel reconnaît donc comme principielle, la quête des moyens d'existence par le moyen du travail à travers lequel l'homme conquiert sa dignité anthropologique. Raison pour laquelle il critique farouchement le communisme platonicien et l'idée selon laquelle le salut de la cité passe nécessairement par le déni du droit de propriété de la personne. Comme le dira S. Avineri, admirateur de la philosophie hégélienne de l'État « en tant que l'on est privé de la propriété on est privé aussi de la personnalité et de la considération où l'on est homme<sup>256</sup> ». Marx lui-même reconnaîtra que ce qui fait que l'homme soit en tant que tel et différent de l'animal, c'est la capacité qu'il a lui-même de trouver ses moyens d'existence. Autrement dit, dans la société civile, l'individu se doit d'être compétitif. Mais les différences subjectives des individus ne sont pas favorables à une compétition équitable. De plus la recherche effrénée du profit a pour risque l'instauration de l'arbitraire dans l'État qui par lui risque sa perte. C'est pourquoi Hegel, après avoir dans un premier temps fait allégeance à l'idée d'une autorégulation immanente du marché, va soutenir la nécessité de l'interventionnisme étatique de par ses institutions administrative et juridique dans le but d'allier *homo aeconomicus* et *homo ethicus*. Il s'agit plus exactement de veiller à ce que chaque individu, quelque soit sa fonction, ne se sente pas aliéné et qu'il continue par conséquent de manifester son patriotisme à l'égard de l'État.

Si Hegel est en faveur de l'interventionnisme étatique, c'est parce qu'il ne croit pas au mythe de la « belle âme » qui, par compassion, conformerait ses intérêts avec ceux de ses semblables. Et les faits lui donnent raison. En effet, il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'inflation, le chômage, les inégalités sociales, la pauvreté constituent la cote d'Adam d'un libéralisme absolu. Jusqu'au début du XXe siècle, le monde économique avait toujours en les mécanismes du marché autorégulateur. Mais l'impact économique de la première guerre mondiale, doublé de celui de la crise économique de 1929 ne pouvaient laisser indifférent. En effet, durant cette période, le monde vécut un chaos économique à l'origine duquel chômage de masse, misère, paralysie des États étaient devenus courants. Il va s'en suivre une batterie de réformes précédée par les soulèvements populaires qui dénonçaient l'incapacité des gouvernants ou des politiques à résoudre les problèmes socioéconomiques.

Au Royaume Uni par exemple, convaincu par Keynes que la prospérité économique de l'État passe nécessairement par l'augmentation et la stabilisation du pouvoir d'achat des

---

<sup>256</sup> S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, pp.136-137, cité par Thamar Rossi Leidi, *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*, L'Harmattan, 2009, p. 144.

citoyens à un niveau considérable, William Beveridge, parlementaire britannique, fit nombre de propositions au gouvernement. Propositions qui visaient la garantie par l'État de la sécurité du revenu du citoyen quelque soit son activité : il remit au gouvernement une série de deux rapports dont le premier « fonde les obligations d'un État vis-à-vis de la société, afin de lutter contre les cinq fléaux de l'humanité que sont la maladie, l'ignorance, la dépendance, la déchéance et le taudis<sup>257</sup> ». Le second s'arc-boutera sur l'épineux problème du chômage qui est parfois la cause d'une infinité de maux vis-à-vis de l'État. Garantir un emploi stable à ses citoyens fait donc désormais partie des missions de l'État. « Ce doit être une fonction de l'État que de protéger ses citoyens contre le chômage de masse, aussi définitivement que c'est maintenant la fonction de l'État que de protéger ses citoyens contre les attaques du dehors et contre les vols et la violence du dedans<sup>258</sup> ».

Ces rapports vont inspirer la réalisation d'un *welfare state* par le parti travailliste en 1945 devant garantir le bien-être du citoyen « du berceau jusqu'à la tombe ». C'est ainsi que seront mises sur pieds des allocations familiales, les assurances retraite et chômage, les congés maladie et le service de santé publique garantissant la gratuité des soins pour tous. La garanti du plein emploi n'est pas en reste dans cette politique.

Aux États-Unis, le président Hoover paya de son poste les dérives du libéralisme économique à l'origine de conséquences sociales graves de la crise économique de 1929. Sa passivité face à la situation économique de son pays lui avait valu le surnom de « Mister do nothing<sup>259</sup> ». Occasion que ne laissera pas passer Franklin Delanoë Roosevelt qui sera élu sur la base d'un programme interventionniste : le *New Deal* (1933) qui intègrera le programme de sécurité sociale, le Social Security Act qui eut pour but de combattre les effets de la crise parmi lesquels le chômage massif, crash boursier, et immobilier, faillite des banques, des entreprises et des compagnies d'assurance. C'est ainsi que les assurances chômage, vieillesse, décès et veuvage pour les salariés, invalidité, santé pour les plus avec à travers le « Medicare » (Old Age Survivor Disability and Hôpital Insurance).

Hegel, à travers la promotion de l'interventionnisme de l'administration dans le marché, est plus que d'actualité, surtout dans les pays africain où les puissances occidentales, désireuses de matières premières se lancent dans une exploitation irrationnelle de celles-ci et

---

<sup>257</sup> W. Beveridge, « Full Social Insurance and Allied Services », 1942, cite par Béatrice Magnoni d'Intignano, *La protection sociale*, Livre de poche, 1993, p. 27.

<sup>258</sup> W. Beveridge, « Full Employment in a Free Society », cite par P. Rosanvallon, 1941, p. 31.

<sup>259</sup> C'est-à-dire en français Monsieur je ne fais rien.



parfois avec la complicité de l'État au point d'appauvrir complètement la population qui ne bénéficie de rien. Comment expliquer que le Congo Kinshasa, dont le sous-sol est riche en coltan, un minerais nécessaire à la fabrication des outils électroniques tels les téléphones portables, les tablettes numériques...etc., soit paradoxalement un pays pauvre et où ces outils là ne sont pas à la portée de tous ? Comment expliquer le degré d'enclavement de la région de l'Est Cameroun pourtant riche en bois abusivement exporté par l'occident ? Comment expliquer que les mineurs d'Afrique du Sud soient comptés parmi les travailleurs les plus pauvres ? Encore faut-il qu'on appelle cela un travail. Les exemples, loin d'être exhaustifs, remettent en cause la passivité de l'État face à autant d'injustices. L'on se croirait dans une jungle économique où le détenteur du capital dicte sa loi. Et sur ce point Hegel est formel, il ne faut en aucun cas que l'initiative privée supplante l'intérêt public. Il rappelle dans l'addition du § 236 qu' :

*Il est certain que l'individu a le droit de gagner sa vie d'une façon ou d'une autre, mais, d'un autre côté, le public a également le droit que les tâches nécessaires soient effectuées de la manière la plus adéquate. Il faut tenir compte de ce double aspect et la liberté d'entreprise ne doit pas être conçue de telle manière qu'elle mette en danger le bien général<sup>260</sup>.*

Selon le philosophe allemand, l'État se doit de veiller à ce que le peuple puisse tirer son épingle du jeu des entreprises privées. Il prône donc un partenariat gagnant-gagnant entre le privé et le public, entre le particulier et le général : c'est le fondement même de l'État rationnel, la compénétration du particulier et de l'universel. Ce que veut dire Hegel c'est que les entreprises privées, et même les multinationales se doivent d'investir une partie de leurs dividendes dans la promotion du bien-être des citoyens, surtout dans leur zone d'action. Et c'est du ressort de l'État de veiller à ce que ces initiatives privées soient en partenariat avec lui et de ce partenariat doit découler par exemple l'assurance de la santé, le perfectionnement du patrimoine routier, l'éducation, l'électrification, l'emploi des riverains...etc.

Comme on peut le constater, Hegel adopte une posture médiane entre le libéralisme absolu et l'interventionnisme étatique. Il est à la fois promoteur de l'initiative privée en reconnaissant le droit de propriété à tous mais précise que celle-ci ne doit en aucun cas naviguer à contre courant vis-à-vis de l'intérêt général. Et c'est bien évidemment dans son souci de préservation de l'intérêt général ou de l'universel que l'État hégélien peut être qualifié d'État-providence. Loin d'être en effet un État gendarme réduit à ses seules fonctions

---

<sup>260</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 236, addition, P. 248.

régaliennes à savoir la défense du territoire, le maintien de l'ordre et la justice, l'État, tel que conçu par Hegel, a des compétences dans le domaine socioéconomique dans lequel il assure la sécurité des citoyens. L'État a donc en outre la protection de la personne la garantie de la permanence des objets-réponse qui lui sont vitaux. Le libéralisme hégélien, loin d'être absolu, est plutôt un libéralisme relatif.

### **C- Hegel : philosophe de la laïcité**

Dans le paragraphe 270 des *Principes*, Hegel développe sa pensée laïque en étudie les rapports qui devraient prévaloir entre l'État et la religion. Pour lui, « l'État doit en toutes circonstances s'opposer à l'autorité illimitée et absolue que s'arrogue une Église et exercer contre elle un droit formel de la conscience de soi<sup>261</sup> ». Le philosophe allemand n'est pas contre la religion, mais il redoute farouchement sa prétention à une autorité absolue qui risque de phagocyter la politique et la science comme ce fut le cas à un moment donné de l'histoire, notamment pendant l'époque médiévale. Sur le plan politique par exemple, la thèse de l'origine transcendante du pouvoir politique prévalait. Sur le plan scientifique, toute théorie qui remettait en cause le dogme religieux était sanctionné avec la dernière énergie par l'inquisiteur. Or dans le monde moderne l'État, en tant qu'esprit divin en acte doit repasser en première ligne parce que réalisant dans le monde terrestre et empirique la liberté ainsi que la sécurité matérielle des hommes. Choses que la religion, incapable de les réaliser, du moins ici bas, projette de le faire dans un monde utopique au sens littéral du terme. L'hégémonie nouvelle de l'État qui correspond au monde moderne ne doit cependant pas supprimer la religion. Car ce serait aller contre ses propres principes parmi lesquels la liberté. Dans l'État hégélien, les citoyens jouissent des libertés d'association et de culte sans pour autant que leur sentiment religieux ne prenne le dessus sur les institutions étatiques. Auquel cas leurs croyances subjectives dériveraient en fanatisme. Ce qui n'est pas de bon augure pour la stabilité de l'État. En un mot avec Hegel, la religion est privatisée dans l'État.

Cette ségrégation nécessaire qu'opère Hegel entre l'autorité politique la religion qui aboutit à la subalternisation de cette dernière et consacre la première est d'autant plus fondamentale que pertinente dans le monde contemporain pour la pérennité d'un ordre social stable. En effet nous observons de nos jours la précarité dans laquelle vivent les États qui soit ne manifestent une certaine neutralité vis-à-vis des obédiences religieuses effectives sur leurs sols, et font la part belle à une religion particulière en instituant, dans le pire des cas les

---

<sup>261</sup> Rem § 270, remarque, p. 279.

principes de celle-ci comme loi. Ladite précarité peut elle aussi naître des velléités fanatiques à travers lesquelles l'État frôle la privatisation et par conséquent sa dislocation. Car comme l'affirme Hegel, « le fanatisme est ce qui ne veut pas admettre de différences particulières<sup>262</sup> ». Une analyse sociologique et historique nous permet de mieux rendre compte de cette précarité dans le monde contemporain.

Le monde est aujourd'hui en effet sous la menace d'une organisation terroriste nommée Organisation de L'État Islamique, encore appelé Daesh ou Daech. Cette organisation n'est en fait que la métastase d'un combat confessionnel opposant deux tendances islamistes à savoir les sunnites et les chiites. Ces deux courants se livrent une guerre fratricide depuis des lustres avec pour enjeu, la revendication de la légitimité de ces deux factions comme héritières du prophète Mohamed, mort en 632<sup>263</sup>. C'est ainsi qu'il va s'en suivre des conflits sanglants jusqu'à lors interminables. Cette guerre entre les deux principales forces confessionnelles de l'Islam a fait le lit des islamistes de Daesh. En effet, le conflit s'étant déporté dans le domaine politique où l'origine sunnite ou chiite du chef d'un État du Moyen-Orient fait le bonheur de ses confrères et nécessairement le malheur du camp des frères ennemis. C'est ainsi qu'après une longue période une longue période infernale sunnite durant la guerre Iran-Irak, le groupe État islamique vit le jour avec pour but de rétablir le califat des Abbassides, c'est-à-dire un État musulman s'étendant de l'Afrique du Nord à l'Asie centrale et basée sur une application rigoureuse de l'Islam radical. Le groupe État islamique est un mouvement salafiste djihadiste particulièrement hostile aux chiites. Cette forme de particularisation de l'État va s'internationaliser dans tout le Moyen-Orient ou presque où les politiques n'ont de cesse de vouloir uniformiser la domination politique de leur faction en l'étendant chez leurs voisins.

Autre cas, celui de l'Égypte de Mohamed Morsi. Après la destitution par des mouvements populaires du dictateur Hosni Moubarak, mouvements qui eurent lieu dans toute la région septentrionale de l'Afrique et prit le nom de « printemps arabe », arrive au pouvoir un membre du parti égyptien des frères musulmans qui n'est autre que Mohamed Morsi. Mais

---

<sup>262</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, appendice, p. 345.

<sup>263</sup> A la mort du prophète Mohamed en 632, ce dernier n'ayant essentiellement qu'une descendance féminine ne pût désigner de successeur. Seul son gendre Ali pouvait, en tant que consanguin revendiquer l'héritage du prophète. Sauf qu'avant ce dernier, les compagnons du prophète, notamment Abou Bakr, Omar et Othman, plus expérimentés, sont désignés comme les premiers califes d'un territoire qui s'étend de l'Arabie à l'Égypte. Ali sera l'instigateur du Chiisme tandis que les premiers califes seront sunnites.

son mandat fut écouté<sup>264</sup> par une autre révolution populaire et militaire à cause du fait que ce dernier voulut instaurer la Charia<sup>265</sup> comme constitution dans un État multiconfessionnel.

Un exemple plus récent où le fanatisme a atteint son paroxysme, c'est l'émergence en Afrique centrale et occidentale de la secte islamique « Boko Haram » dont les membres se considèrent comme des légionnaires d'Allah. Il d'agit d'un mouvement djihadiste né au Nigéria et dont l'inflation n'épargne pas les pays voisins tels le Niger, le Cameroun et le Tchad. Il a pour but l'instauration d'un Califat dans cette zone du monde. Rapt, pillage, prise d'otage, viols constituent son *modus operandi*. Ce mouvement se déclare opposé aux politiques démocratiques et ainsi que de l'école occidentale et est plutôt favorable à la pédagogie islamique essentiellement basée sur l'apprentissage du Coran. Ce qui est paradoxal dans la mesure où les moyens dont se sert ladite secte ne lui sont pas fournis par le Coran, mais plutôt par l'école occidentale pourtant rejetée.

Comme on peut le constater à travers ce bref parcours socio-historique non exhaustif, les maux ne finiront jamais pour les hommes tant que la religion prétendra à une certaine prééminence sur l'État. Dans le cas où cette prééminence devient effective, c'est le chaos ; et quand le privé est imposé au public, c'est l'aliénation. L'État court donc à sa perte s'il laisse libre cours au fanatisme dans la mesure où selon Hegel, « si la piété doit passer pour la réalité effective de l'État, toutes les lois se trouvent de ce fait mises au rebut et c'est alors au subjectif qu'il appartient de donner les lois<sup>266</sup> ». L'État est le dieu sur terre, c'est-à-dire cet absolu humaniste réalisé doit être au-dessus des particularités et est au service de l'universel pour le salut de tous les citoyens sans discrimination aucune.

Cependant, la laïcité que prône Hegel se consacre uniquement à la diversité des religions ou au relativisme religieux. Mais qu'en est-il de l'athéisme ? En fait le philosophe allemand pense que « l'État peut exiger de tous ses membres qu'ils appartiennent à une communauté ecclésiastique<sup>267</sup> ». Une telle prescription, si elle est mise à exécution serait paradoxale au principe de la laïcité que prétend défendre Hegel. En effet, appartenir à une obédience religieuse ou même de croire en l'existence d'une divinité quelle qu'elle soit ne doit pas être considéré comme un impératif catégorique. Comme il y a d'une part la catégorie

---

<sup>264</sup> Il ne mit que deux ans au pouvoir.

<sup>265</sup> La charia représente diverses normes doctrinales, sociales, culturelles et relationnelles édictées par la révélation islamique. Elle codifie à la fois les aspects publics et privés de la vie d'un musulman, ainsi que les interactions sociétales. Les musulmans considèrent cet ensemble de normes comme l'émanation de la volonté de Dieu, source de vie. Elle est donc pour eux la voie qui mène à la félicité de l'au-delà.

<sup>266</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Appendice, p. 345.

<sup>267</sup> *Ibid.*, § 270, p. 274.

des croyants, l'on doit aussi se faire à l'idée qu'il y'a une autre catégorie composée d'individus qui ne croient en rien. Cette impiété ne fait cependant pas de l'athée un danger pour l'État car il n'est pas possible qu'il se métamorphose en fanatique ou qu'il s'oppose aux lois en vigueur pour des raisons particulières. L'État laïc se doit donc de concevoir toutes les religions sous le principe d'égalité y compris l'athéisme.

## CONCLUSION PARTIELLE

Si nous sommes d'accord avec Vigile le poète lorsqu'il affirme que la fuite du temps est irrémédiable, ou avec le *Panta rei*<sup>268</sup> d'Héraclite, nous pouvons tout de même émettre des réserves sur certains aspects de ces pensées. Nous pensons en effet qu'il y a quelque chose qui demeure en substance malgré les assauts du temps : ce sont les pensées, et surtout si elles sont fixées par des écrits. L'actualité de la pensée hégélienne est le tremplin de notre affirmation.

La pensée de Hegel sur l'administration de l'État et surtout l'innovation fonctionnariale est une forme de pédagogie pour nos États qui, dans la rigueur de l'acception sont gouvernés par des psychopathes. Nos États sont en effet mal gouvernés et les intérêts gouvernés sont inhumés par les envies illimitées de ceux qui les gouvernent. Et on peut se demander comment le peuple peut être ouvertement sacrifié par celui ou ceux qu'il a lui-même choisi comme ses administrateurs ? La réponse est évidente, le peuple s'est fait berné par ses anciens prétendants qui ont investi sur la séduction affective plutôt que sur la séduction logique. Hegel est donc fondé de trouver les élections irrationnelles et insiste sur la nécessité d'une formation morale avérée et sur une rémunération consistante des fonctionnaires dans l'optique de prévenir gabegie, corruption et prévarication des fond publics qui gangrènent le fonctionnement de l'État.

Le libéralisme prôné par Hegel est l'un des plus originaux. Sur le plan politique, Hegel s'oppose au libéralisme absolu en vogue en son temps qui s'apparente à l'anarchisme, surtout quand la liberté est synonyme d'absence de contraintes. La liberté humaine ne saurait être identique à celle d'un corps en chute libre sous la seule action de son poids. Soutenir une telle liberté serait concourir au dépérissement de l'État. Hegel trouve donc nécessaire de baliser la liberté des citoyens par des principes ou des lois qui ne sont en fait que l'objectivation de leurs volontés et ainsi, l'État ne s'apparente plus à un monstre froid. Sur le plan économique, l'interventionnisme étatique dans le marché suite aux différentes crises qu'a connu et que continue d'ailleurs à connaître le monde donne raison à Hegel qui ne soutient pas totalement l'idée d'une main invisible régulatrice du monde de l'économie. Cet interventionnisme permet d'anticiper sur d'éventuelles injustices sociales et de lutter contre la pauvreté. Sur le plan confessionnel, Hegel en faisant la promotion de la laïcité et surtout en privatisant la religion et en restaurant l'État dans ses droits est plus que d'actualité dans un monde où des

---

<sup>268</sup> « Tout coule » en français. C'est un aphorisme qui soutient l'instabilité notable de l'univers.

extrémismes religieux sortent de terre comme des champignons au point de soumettre le monde à une psychose permanente.

## **CONCLUSION GENERALE**



Il était question pour nous dans le cadre de ce travail d'investigation d'analyser les conceptions hégéliennes de l'État et de son administration dans les *Principes de la philosophie du droit*. Il en ressort que pour ce qui est de la genèse de l'État, celui-ci procède, selon Hegel, d'une nativité dialectique qui va de la famille à l'État proprement dit en passant par la société civile. Contrairement à un Platon qui sacrifie le bien-être de la particularité sur l'autel de l'intérêt général, et au contractualisme rousseauiste, Hegel va, conformément à l'esprit de son temps, considérer l'individu comme libre et propriétaire capable de tout pour trouver ses moyens d'existence. Après que des individus venants de familles diverses se soient agglomérés sur fond de calcul intéressé, nous avons affaire à la société civile qui est le foyer du libéralisme sous toutes ses formes. Ici, chacun recherche son intérêt propre à travers les échanges qu'il opère avec ses semblables. L'harmonie qui en découle est due à une forme de ruse. Chacun en effet se croit libre et pense militer uniquement pour ses seuls appétits subjectifs. Mais une force immanente qui veille à ce que l'universel ait commerce avec le particulier. « Il y a une médiation du particulier par l'universel, mouvement dialectique qui fait que chacun, en gagnant, produisant et jouissant pour soi gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres ». <sup>269</sup> Mais cet État est subalterne à un État supérieur qui est beaucoup plus honorable. Ce d'autant plus que cette société civile est source de contradictions qui se traduisent principalement par une distribution déséquilibrée des richesses et par l'augmentation de la pauvreté. L'État proprement dit auquel la société civile est subordonnée a pour finalité non pas la protection des personnes et de leurs biens, mais plutôt l'association harmonieuse des hommes car :

*L'association en tant que telle est elle-même le vrai contenu et le vrai but, et la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat* <sup>270</sup>.

Le fondement de l'État n'est donc pas réductible au simple contrat. Sinon il serait un État contingent. Il ne doit pas non plus son être bien à l'euthanasie de la particularité au profit de l'universalité et dans ce cas, on peut dire que l'erreur de Rousseau et de Platon consista en ce qu'ils ne se sont focalisés que sur le citoyen plutôt que sur le propriétaire. L'innovation de Hegel a donc été d'établir qu'en réalité l'État est voulu et bâti par les hommes qui y voient leur plus grand intérêt : la liberté. Celle-ci n'existait qu'abstraitement dans les philosophies dites des « Lumières ». La liberté n'est effective que par la possession effective du sujet. C'est

---

<sup>269</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. Lasson, VI, p. 156

<sup>270</sup> *Ibid.* VI, § 258.

sur cette effectivité de la liberté que repose l'autre fondement de l'État à savoir sa rationalité qui consiste dans « l'unité intime de l'universel et de l'individuel ». Cette rationalité est sous-tendue par la loi qui n'est que l'objectivation des volontés particulières de telle sorte qu'en agissant conformément à la législation en vigueur, l'on obéisse à sa propre volonté qui est immédiatement reconnue par l'universel.

Avant Hegel, toute phénoménologie des formes de constitution fondée sur l'expérience historique rendait compte de ce que la souveraineté était soit l'affaire de quelques uns<sup>271</sup>, soit l'affaire d'un seul<sup>272</sup>, ou alors l'affaire de tous<sup>273</sup>. Pour le philosophe allemand, la véritable souveraineté est celle de l'État qui est, selon sa propre expression, « le divin terrestre ». Bien qu'il trouve nécessaire l'existence d'un sommet incarné par le prince, ce dernier n'est en réalité qu'un tremplin à travers lequel la souveraineté de l'État devient réelle et concrète. Il n'est que l'instance décisionnelle qui opère la synthèse entre les conseils du gouvernement et la loi, Hegel dit à cet effet que le prince ne met que les « points sur les « i » ». La nouvelle classe des fonctionnaires ferrés sur les plans technique et moral introduite dans l'administration de l'État par Hegel est d'autant plus importante pour la rationalisation de la décision du prince. Bien qu'elle soit une initiative napoléonienne, la classe des fonctionnaires répond à des besoins de spécialisation et d'efficacité dans le fonctionnement ou mieux, le bon fonctionnement de l'État ne laissera pas Hegel indifférent et elle constituera son cheval de bataille contre la gabegie étatique. Aussi le fauteuil du prince se mue en siège éjectable si ce dernier se désolidarise des missions objectives pour faire prévaloir ses appétits particuliers tout comme les fonctionnaires responsables des services publics de l'État. Le monarque ne gouverne donc pas seul et son pouvoir, comme les deux autres d'ailleurs, n'est pas indépendant. Les trois pouvoirs, princier, gouvernemental et législatif agissent donc de concert et la relation qui les lie est identique à celle qui unit un organisme vivant et ses membres.

Sur le plan international, l'État devient un individu face à d'autres qui doivent le reconnaître comme tel. Mais comme il est de la nature de la conscience ou de l'individu de conspirer pour la mort de l'autre, et dans la mesure où la cohabitation est régie par la lutte pour la prééminence, la guerre est inévitable entre les États. Hegel oppose à l'idéalisme des philosophes des Lumières qui ont ébauché des projets de paix perpétuelle tels que Kant et

---

<sup>271</sup> Allusion faite à Platon et à Aristote qui prônaient l'aristocratie des intelligences.

<sup>272</sup> Allusion à l'autocratie de Hobbes.

<sup>273</sup> Allusion à la notion de souveraineté du peuple chère à Rousseau.

Rousseau, un réalisme froid qui honore la nécessité. Renoncer à la guerre selon Hegel serait ne pas consentir à la rationalité du destin. De plus la guerre, en plus de souscrire au panlogisme, regorge un certain nombre de prérogatives. Si en effet en période de paix la souveraineté de l'État est rendue évidente par le moyen de l'Esprit qui use de la ruse pour associer l'universel et l'individuel, la guerre revivifie cette souveraineté dans la mesure où par elle, les citoyens prennent conscience de la valeur absolue que constitue l'État et sont prêts à abandonner leurs intérêts particuliers et même leurs vies pour la sauvegarde de l'État. Pour le philosophe allemand, la « guerre qui met en jeu la vie du tout » est une condition nécessaire pour la « santé morale des peuples ».

La pensée politique de Hegel, inscrite en majeure partie dans les *Principes de la philosophie du droit* est d'un intérêt certain dans la mesure où Hegel est un véritable donneur de leçons malgré lui. Car sa philosophie qui se veut interprétatrice du monde est plutôt, compte tenu des failles qui gangrènent le monde de la politique, prescriptive. S'il est certes vrai que chaque philosophe philosophe à partir de son temps, il n'en demeure pas moins que Hegel surplombe son temps et la fécondité de son œuvre continue à hanter positivement notre temps. D'abord les raisons qui poussent Hegel, dans le cadre de l'alternance au sommet de l'État, à refouler les élections compte tenu de leur irrationalité ne sont pas moins édifiantes pour notre temps dans la mesure où les résultats électoraux ne sont pas la résultante des éléments logiques des candidats plébiscités, mais plutôt de leurs dimensions subjectives. Pour ce qui est de la problématique de la meilleure constitution, la pensée de Hegel fait État de ce qu'aucune constitution, quelle qu'elle soit ne saurait être imposée à un peuple depuis l'extérieur. L'exemple de Napoléon et de l'Espagne étant aux yeux de Hegel un cas d'école, le philosophe allemand pense seuls le temps et l'histoire font les constitutions. Autrement dit, chaque constitution est conforme à l'Esprit et au degré de culture d'un peuple. Ce qui est de nature à sonner le glas des différentes pressions dont certains États subissent de la part de grandes puissances comme s'il était possible par exemple qu'un État devienne démocratique sur commande. En têt cas cela est irrationnel si l'on en croit Hegel. Enfin l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, avec l'introduction du fonctionnariat compte se défaire de l'aristocratie gouvernementale avec son caractère discriminatoire. Avec cette innovation, tout individu, pourvu qu'il dispose de caractéristiques objectives requises c'est-à-dire des capacités intellectuelles et morales est admissible pour la fonction publique. Ces caractéristiques sont d'autant plus importantes dans notre contexte pour purifier l'État des fonctionnaires prévaricateurs de fonds, des corrompus, de ceux-là qui, au lieu de servir l'État

se servent plutôt de lui. Sur ces quelques plans la philosophie de Hegel est plus qu'édifiante et c'est pour cela que son œuvre doit être inscrite au panthéon des œuvres pérennes.

## **BIBLIOGRAPHIE**

## **I- Ouvrages et articles de Hegel**

### **I.1- Ouvrages de Hegel**

Texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1975.

*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1807.

*Introduction à l'esthétique*, tome 1, trad. Ch. Bénard, Paris, 1835.

*Encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction de Bernard Bourgeois, Librairie Philosophique Vrin, Paris, 1986.

*Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par Robert DERATHE, avec la collaboration de Jean-Paul FRICK, seconde édition revue et augmentée, deuxième tirage, Paris, librairie philosophique J. Vrin, 6, place de la Sorbonne, Ve, 1986.

*Principes de la philosophie du droit*, ou droit naturel et science de l'État en abrégé, traduit de l'allemand par André KAAN, et préfacé par Jean HYPPOLITE, GALLIMARD, 1940.

*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad., J. Gibelin, Paris, Vrin, 1945.

*La raison dans l'histoire*, Ed.10/18, trad. Kostas Papaioannou, 2003.

*La philosophie de l'histoire, La Philosophie de l'histoire*, Nouvelle édition, sous la direction de Myriam Bienenstock. Paris, LGF, Collection : La Pochothèque, 2009.

## **I.2- Articles de Hegel**

*La constitution d'Allemagne (1800-1802)*, trad. De M. Jacob, Paris, champ libre, 1974.

*Système de la vie éthique (1717-1718)*, trad. De J.-P. Deranty, Paris, Vrin, 2002.

*Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

## **II- Ouvrages sur Hegel**

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, February 1974.

DUBOUCHET, Paul, *Philosophie et doctrine du Droit chez Kant, Fichte et Hegel*, L'Harmattan, 2005.

FLIESCHMANN, Eugène *La philosophie politique de HEGEL*, Gallimard, 1992.

PAPAIOANNOU, Kostas, *Hegel*, Ed. Seghers, Paris, 1962.

THAMAR ROSSI, Leidi, *Hegel et la liberté individuelle ou les apories de la liberté moderne*, L'Harmattan, 2009.

WEIL, Éric, *Hegel et l'État*, Librairie philosophique J. Vrin, 1994.

## **III- Autres ouvrages consultés**

AYISSI, Lucien, *Corruption et gouvernance*, l'Harmattan, 2008.

BEVERIDGE, W. "Full Employment in a Free Society" P. Rosanvallon, 1941.

BEVERIDGE, W. « Full Social Insurance and Allied Services », 1942.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie moderne*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1932.

DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, les classiques de la Philosophie, 2000.

DUPUY, Jean-Pierre, *Secours ou serrer la main invisible*, 1982.

EL KHADAFI, Mouhamar, *Le livre vert*, Les éditions Hades, 2013.

KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, trad. de Philippe Folliot, 2002

LOCKE, John, *Le second traité du gouvernement*, (1795), traduction française de David Mazel, 5e édition de Londres en 1725.

MAGNONI D'INTIGANO, Béatrice, *La protection sociale*, Livre de poche, 1993.

MANDEVILLE, Bernard *Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, (1705), avec un commentaire critique, historique et explicatif de K. F. Kaye, vol.1, Oxford, 1924.

NDZOMO-MOLÉ, Joseph, *Autopsie de la ploutomanie, critique de la mentalité digesto-festive*, L'Harmattan, 2013.

NEUHOUSER, *Actualizing Freedom: The Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard, 2000.

PARETO, Wilfredo, *Cours d'économie politique*, Lausanne, F. Rouge, 1896–97 (2 volumes).

PLATON, *La République*, Ed. Garnier Flammarion, trad. Robert Baccou,

PLATON, *Gorgias ou sur la Rhétorique*, traduction, notice et notes d'Émile Chambry, Éditions Garnier-Flammarion, Paris, 1967.

PLATON, *Le Banquet*, Éditions Thélème, Paris, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Lettres écrites de la Montagne*, in Œuvres, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, (1762), Ed. Garnier-Flammarion, 1963.

SHKLAR, Judith, *Faces of injustice*, Yale University Press, New Haven and London, 1990.

SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Ed. Broché, 2014

VERGEZ, André, et HUISMAN, Denis, *Histoire des philosophes illustrée par des textes*, préface de Ferdinand Alquié, Ed. Fernand Nathan, Paris 1956.

#### **IV- Articles généraux**

BERQUE, Jacques, « *le Développement et l'homme* », in *Esprit*, Février, 1969.

MONO NDJANA, Hubert, « Le mensonge en politique », inédit.

NDZOMO-MOLÉ, Joseph, « la problématique de la gouvernance moderne dans la perspective d'un contrat international », in *Sens Public*, février 2015.

SOLARI, G. « Il concetto di società civile in Hegel », in "*Rivista di filosofia*", anno 22 (1931).

#### **V- Mémoires et thèses**

Bruno Bossé dans un mémoire intitulé « La liberté et l'État dans la philosophie sociale de Hegel », présenté à la faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise ès arts (M.A), 2009.





# **TABLE DES MATIERES**

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS.....	ii
RESUME.....	iii
ABSTRACT.....	iv
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : HEGEL ET LA GENESE DE L'ETAT .....	7
INTRODUCTION PARTIELLE .....	8
CHAPITRE I: LA FAMILLE .....	10
I- Le sentiment et l'amour : deux principes fondateurs de la famille .....	10
II- La dimension éthique du mariage .....	11
III- De l'éducation des enfants .....	12
IV- Contingence du mariage et inflation de la famille .....	13
CHAPITRE II : LA SOCIETE CIVILE.....	14
I- La société civile comme l'univers de la médiation universel-particulier .....	14
II- La société civile comme matrice d'un « logos » implicite.....	15
III- Les apories de la société civile.....	18
A- La justice .....	20
B- De la vigilance de la société civile .....	22
1- La police.....	22
2- La corporation .....	26
CHAP III : L'ETAT .....	28
I- Nécessité de l'État et la critique du contractualisme rousseauiste .....	28
II- L'État comme vérité de la liberté morale.....	30
III- La rationalité en soi et pour soi de l'État .....	33
IV- Des rapports entre l'État et la religion .....	36
A- La querelle des origines .....	36
B- La querelle des principes.....	37
C- La prééminence de l'État sur la religion .....	39
CONCLUSION PARTIELLE.....	41
DEUXIEME PARTIE : HEGEL ET L'ADMINISTRATION DE L'ETAT .....	43
INTRODUCTION PARTIELLE .....	44
CHAPITRE IV : L'ORGANISATION INTERNE DE L'ETAT.....	45
I- De la séparation des pouvoirs .....	45
II- La souveraineté interne de l'État.....	46

III- La question de la meilleure constitution .....	48
A- La démocratie.....	49
B- L'aristocratie .....	50
C- La monarchie.....	50
D- Le despotisme.....	51
E- La monarchie constitutionnelle comme l'entéléchie de l'évolution historique.....	51
CHAP V : DU FONCTIONNEMENT DES POUVOIRS PRINCIER, GOUVERNEMENTAL ET LEGISLATIF.....	57
I- Le pouvoir du prince .....	57
II- Le pouvoir gouvernemental .....	60
A- De la spécialisation et de la division des fonctions Gouvernementales.....	61
B- Des honoraires des fonctionnaires .....	62
C- Du contrôle de l'action gouvernementale .....	65
III- Le pouvoir législatif .....	66
A- Les missions du parlement.....	67
1- Le perfectionnement de la constitution .....	67
2- La concentration de l'universel .....	68
3- La formation de l'opinion publique .....	71
4- La pacification de la scène politique.....	72
B- La gestion de l'opinion publique.....	73
1- La presse.....	73
2- La science.....	74
C- Architectonique du parlement .....	75
1- La chambre haute .....	75
2- La chambre basse .....	76
CHAP VI : L'ADMINISTRATION DE L'ÉAT DANS SON RAPPORT A D'AUTRES ÉTATS .....	78
I- La souveraineté externe de l'État.....	78
II- La guerre comme arbitre des rapports entre États.....	80
A- Critique hégélienne du fédéralisme cosmopolitique de Kant.....	80
B- La nécessité de la guerre .....	83
1- La nécessité éthique .....	83
2- La nécessité rationnelle .....	84

3- La nécessité politique .....	85
CONCLUSION PARTIELLE.....	88
TROISIEME PARTIE : LA VALEUR DE LA PENSEE HEGELIENNE .....	89
INTRODUCTION PARTIELLE .....	90
CHAP VII : LE PROCÈS DE L'ADMINISTRATION HÉGÉLIENNE DE L'ÉTAT .....	91
I- L'État hégélien : entre totalitarisme et despotisme.....	91
II- Critique de l'historicisme hégélien.....	95
III- Les problèmes liés à la légalité de la succession héréditaire .....	97
IV- Critique de l'apologie hégélienne de la guerre.....	99
CHAPITRE VIII : L'INTERET DE LA PENSEE DE HEGEL .....	102
I- La pédagogie hégélienne de l'administration de l'État.....	102
1- La moralisation de l'élite gouvernementale .....	102
2- Bureaucratie-gabegie-corruption.....	104
3- La privatisation des fonds publics.....	107
II- Immanence constitutionnelle et souveraineté des États .....	110
III- HEGEL : PHILOSOPHE LIBERAL .....	112
A- Le libéralisme politique.....	112
B- Le libéralisme économique .....	113
C- Hegel : philosophe de la laïcité .....	117
CONCLUSION PARTIELLE.....	121
CONCLUSION GENERALE .....	123
BIBLIOGRAPHIE .....	128