**Souveraineté de l’Etat ou souveraineté du peuple ?**

**Pierre Dardot** (La Pensée N° 394, Avril/Juin 2018)

Le manuscrit connu sous le titre de *Critique du droit politique hégélien*, sans doute rédigé entre mai et octobre 1843, consiste en un commentaire critique de la 3e section (« L’Etat ») de la IIIe partie des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. En un point essentiel de son argumentation à propos du § 279 de cet ouvrage, Marx en vient à dégager de façon incisive l’alternative suivante : « Souveraineté du monarque ou du peuple (*Souveränität des Monarchen oder des Volkes*), c’est là la *question*. [[1]](#footnote-1)» Mais quel sens faut-il précisément donner à une telle question ? Car il ne s’agit nullement pour Marx de départager deux candidats élevant des prétentions à la *même* souveraineté, mais plutôt d’atteindre directement, en son cœur même, la conception hégélienne de la souveraineté politique telle qu’elle est ramassée dans la formule du § 279 : « la souveraineté revient à l’*Etat*. [[2]](#footnote-2)» Il nous faut donc comprendre le rapport nécessaire établi par Hegel entre souveraineté de l’Etat et souveraineté du monarque pour entendre sous la formulation de Marx la radicalité de l’alternative : souveraineté de l’Etat *ou* souveraineté du peuple. Il nous faut ensuite comprendre en quoi cette alternative enveloppe une critique de la conception hégélienne du peuple qui, pris en lui-même en dehors du monarque, est rabaissé au rang de « masse informe qui n’est plus aucun Etat[[3]](#footnote-3)».Tout l’effort de Marx consiste en effet à rapporter l’Etat et sa constitution au peuple ou « dèmos total »[[4]](#footnote-4) comme seul « sujet réel » Il s’agit en d’autres termes de penser l’Etat à partir de l’activité du peuple et non l’inverse. Ni l’Etat ni le monarque ne peuvent être des sujets de la souveraineté. Le peuple est le *seul* sujet réel de la souveraineté.

**La souveraineté de l’Etat comme souveraineté inhérente au monarque**

Considérons d’emblée le concept de la souveraineté de l’Etat tel qu’il est exposé dans le § 278 : les pouvoirs particuliers de l’Etat (pouvoir législatif, pouvoir gouvernemental, pouvoir du monarque) n’ont pas de subsistance par eux-mêmes, mais ont « leur racine ultime dans l’unité de l’Etat ». Cette unité est déduite des trois moments du Concept (universalité, particularité, singularité) tels qu’ils sont exposés dans la *Logique* : le pouvoir législatif réalise politiquement l’universalité (comme loi) le pouvoir gouvernemental la particularité (comme application de l’universel), le pouvoir princier la singularité (comme décision ultime). L’« *idéalisme* qui constitue la souveraineté » n’est rien d’autre que la subordination des trois pouvoirs à l’unité de l’Etat pris comme tout. Mais la souveraineté de l’Etat ainsi comprise ne peut exister que comme *un* sujet, *une* personne, *un* individu qui n’est autre que le monarque lui-même. Enfin, la souveraineté du monarque est censée se transmettre héréditairement. On passe ainsi de la souveraineté de l’Etat pris comme tout à l’existence de la souveraineté de l’Etat *dans* un individu, ce qui autorise à parler de la « souveraineté *du* monarque[[5]](#footnote-5) », puis de cette souveraineté du monarque au caractère naturel de l’attribution de cette souveraineté. L’enchaînement de ces trois affirmations forme le contenu de la théorie hégélienne de la souveraineté.

Marx s’attarde longuement sur le § 279 relatif à l’existence de la souveraineté de l’Etat dans la personne individuelle du prince. Que dit en substance ce paragraphe ? La souveraineté « n’*existe* qu’en tant que » subjectivité et qu’autodétermination de la volonté, autodétermination « en laquelle réside l’élément-ultime de la décision ». C’est au point que le pouvoir princier vient en premier dans le cours de l’exposé, avant le pouvoir gouvernemental et le pouvoir législatif. Mais pourquoi la souveraineté de l’Etat doit-elle « exister » en tant que subjectivité et en tant que volonté se déterminant elle-même ? D’où vient la nécessité de cette existence ? Marx fait apparaître la nécessité de ce qu’il appelle une « auto-incarnation de la souveraineté »[[6]](#footnote-6) : si Hegel était parti des « sujets réels » qui sont la base de l’Etat, soit les hommes qui sont membres du peuple, il n’aurait pas éprouvé le besoin de lui donner une existence subjective après coup, il aurait d’emblée considéré la souveraineté pour ce qu’elle est, c’est-à-dire comme « l’œuvre consciente de soi des sujets » qui n’existe qu’en eux et que par eux[[7]](#footnote-7). Or, au lieu de cela, il est parti de la souveraineté comme « essence autonome » (l’« idéalisme » de la subordination des organes au tout), s’obligeant de la sorte à chercher ensuite à cette souveraineté abstraite un sujet où s’incarner : ce sujet apparaît alors inévitablement comme une « auto-incarnation de la souveraineté » alors qu’en réalité, « la souveraineté n’est rien d’autre que l’esprit objectivé des sujets de l’Etat.[[8]](#footnote-8) » La restriction « n’est rien d’autre que » est ici essentielle : la souveraineté n’a pas à se faire sujet, à « se subjectiviser », comme dit Marx, parce qu’elle consiste elle-même en une « objectivation » des sujets réels qui constituent son véritable fondement et n’est rien en dehors d’eux.

L’alternative est donc la suivante : ou bien l’on part des sujets réels pour arriver à la souveraineté comprise comme œuvre de ces sujets, ou bien l’on part de la souveraineté comme essence autonome ou abstraction pour aboutir ensuite aux sujets comme résultats de l’action propre de cette essence. En d’autres termes, la souveraineté n’est que le prédicat du sujet réel et non le sujet réel lui-même, elle n’est que la qualité d’un sujet et non un sujet au sens d’un être réel qui se suffirait à lui-même. Elle n’a donc pas à s’incarner puisque, comme prédicat, elle est en elle-même dépourvue de toute existence indépendante. C’est dans la permutation du sujet et du prédicat, c’est-à-dire dans l’autonomisation du prédicat par rapport au sujet, que réside le « vice fondamental du développement » : au lieu de rapporter les prédicats (la souveraineté) à leurs sujets comme à leurs véritables « porteurs » (les citoyens comme membres du peuple), « Hegel réalise la subsistance autonome des prédicats et les fait, après coup, sur un mode mystique, se métamorphoser en leurs sujets. [[9]](#footnote-9)»

Encore faut-il s’aviser du fait que le sujet réel est ici nécessairement pluriel : non un seul sujet ou une seule personne, mais bien une *pluralité* de sujets ou de personnes. Que la « subjectivité », qui est un prédicat, ne puisse exister que comme détermination du « sujet », que la « personnalité », qui est elle aussi un prédicat, ne puisse exister que comme détermination de la « personne », voilà qui n’est pas douteux. Mais qu’est-ce qui autorise Hegel à passer de la nécessité pour la souveraineté d’exister comme « sujet » ou comme « personne » à la nécessité, pour cette même souveraineté, d’exister comme *un* sujet ou *une* personne, à l’exclusion de tous les autres ? Rien d’autre que l’intention bien arrêtée de déduire la nécessité pour la souveraineté d’exister comme *le* monarque ou *le* prince, c’est-à-dire comme un seul sujet ou une seule personne. En réalité, il aurait dû dire : la souveraineté comme personne ou comme sujet existe « sous les espèces de *beaucoup* de personnes, *beaucoup* de sujets [[10]](#footnote-10)». Comment comprendre que la souveraineté, qui consiste en l’unité d’un tout, ne doive exister que comme *une* personne, *un* sujet ? Comme si une seule personne pouvait épuiser la sphère de la personnalité ou un seul sujet la sphère de la subjectivité ! Mais la personnalité est une qualité qui vaut de toutes les personnes, la subjectivité une qualité qui vaut de même de tous les sujets, au moins de toutes les personnes et de tous les sujets qui sont membres du même Etat. Comment, dans ces conditions, l’unité du tout pourrait-elle se laisser ramener à une personne ou un sujet ? En toute rigueur, la souveraineté n’est que « la conscience de soi réelle des citoyens » ou « l’âme commune de l’Etat », c’est-à-dire là encore l’âme commune de tous les citoyens en tant qu’ils sont membres de l’Etat. Bref, si la souveraineté est bien un attribut ou un prédicat, elle ne peut pas être l’attribut ou le prédicat d’un seul sujet, elle est nécessairement l’attribut ou le prédicat de nombreux sujets réels. Au lieu de dire « La souveraineté de l’Etat n’existe que comme *un* sujet », Hegel aurait dû dire : « La souveraineté de l’Etat n’existe que comme pluralité *des* sujets ou citoyens ».

La même remarque critique s’impose à propos de l’« individualité ». On l’a dit, Hegel présente « l’élément-ultime de la décision » comme constituant l’« aspect individuel de l’Etat »: à l’entendre, l’Etat n’est *un* Etat (parmi d’autres Etats) qu’en cela et que par là[[11]](#footnote-11). Il s’estime alors en droit de conclure : « Par conséquent, ce moment du tout qui décide absolument n’est pas *l*’individualité en général, il est au contraire *un* individu, le *monarque*. [[12]](#footnote-12)» Citant cette phrase Marx demande : « D’où cela ? » Autrement dit, qu’est-ce qui justifie d’inférer de *l*’individualité en général à *un* individu ? La raison alléguée par Hegel est la suivante : dans la constitution rationnelle chacun des trois moments du Concept (universalité, particularité, singularité ou individualité) a sa figure séparée. Mais pourquoi faudrait-il que le moment de l’individualité ou la singularité réalise sa figure séparée sous la forme d’*un* individu ou d’*un* singulier? Faudrait-il que dans une constitution rationnelle l’universalité réalise sa figure séparée sous la forme de « ces individus particuliers », à l’exclusion de tous les autres ? A supposer même qu’on concède à Hegel cette classification (universalité, particularité, singularité ou individualité), que s’ensuivrait-il ? Il faut toujours en revenir au sujet réel, c’est-à-dire au citoyen. Alors on dira, non pas « l’universalité est le pouvoir législatif », mais « Le citoyen, en tant que déterminant l’universel, est législateur », non pas « l’ultime de la décision est le prince », mais « en tant que décidant le singulier, voulant réellement », le citoyen « est prince. »[[13]](#footnote-13) Quelle nécessité y a-t-il à introduire ici la figure d’un individu-monarque ? Que l’Etat décide et agisse nécessairement « à travers des individus », personne ne l’a jamais mis en doute. Mais pourquoi *«* *l’individualité de la volonté de l’Etat*» devrait-elle s’identifier à la volonté d’« *un* individu particulier distingué des autres » ? Voilà ce que la seule référence aux trois moments du Concept est impuissante à fonder en nécessité[[14]](#footnote-14).

En fait, tout vient de l’opération mystificatrice qui consiste à ériger la souveraineté en sujet autonome. Tandis pour l’« homme commun » la souveraineté n’est qu’un attribut ou un prédicat du monarque : « Le monarque a (*hat*) le pouvoir souverain, la souveraineté », pour Hegel la souveraineté est le véritable sujet et le monarque un simple prédicat de la souveraineté : « La souveraineté de l’Etat est (*ist*) le monarque »[[15]](#footnote-15). Dans cette proposition hégélienne reconstituée par Marx, « est » veut proprement dire non pas l’identité formelle, mais l’inhérence, c’est-à-dire « existe dans ». C’est seulement parce que l’on a d’abord rendu la souveraineté autonome par rapport à toute personne réelle que l’on doit immanquablement aboutir à une « *Souveraineté-Personne* » qui est « une personne empirique “unique” à l’exclusion de toutes les autres » et qui n’a d’autre contenu que l’abstraction du « Je veux »[[16]](#footnote-16), c’est-à-dire le pur arbitraire personnifié. Dans un premier temps, la souveraineté est dissociée de toute personne particulière pour être identifiée à l’exigence abstraite de l’unité du tout. Elle est alors l’« idéalisme » ou encore « la personnalité du tout »[[17]](#footnote-17). Mais, contrepartie ou sanction de cette abstraction originelle, la souveraineté est dans un second temps vouée à s’incarner dans une personne empirique particulière à l’exclusion de toutes les autres, sans que cette exclusion puisse être conceptuellement justifiée. Car, tout de même que l’individualité n’acquiert de réalité que dans l’existence de *nombreux* individus et que la subjectivité n’acquiert de réalité que dans l’existence de *nombreux* sujets, *la* personne n’est réelle « que dans son existence générique, en tant que *les* personnes.[[18]](#footnote-18)»

**« Souveraineté du monarque ou du peuple »?**

C’est pourtant en s’autorisant de cette déduction que Hegel s’en prend à la conception qui oppose la souveraineté du peuple à celle du monarque. Il enferme par avance ses contradicteurs dans l’alternative suivante : ou bien la souveraineté du peuple est celle de l’Etat et, à ce titre, elle inclut la personne du monarque comme moment nécessaire, ou bien elle vaut indépendamment du tout différencié en lui-même et elle s’oppose alors à l’Etat. Comme la souveraineté est par essence celle de l’Etat, la souveraineté du peuple pris en opposition à la souveraineté existant dans le prince est contradictoire avec la souveraineté de l’Etat. CQFD. La réfutation est d’autant plus imparable qu’elle présuppose chez l’adversaire le dogme de la souveraineté de l’Etat. Or c’est ce dogme que Marx met à mal. A l’affirmation hégélienne selon laquelle « la souveraineté revient à l’*Etat* »[[19]](#footnote-19), il oppose la réalité concrète du peuple : « L’Etat est un terme abstrait ; seul le peuple est un terme concret. » Il poursuit avec cette remarque décisive : « Et il est digne de remarque que Hegel qui attribue sans hésiter à l’abstrait une qualité vivante (*lebendige Qualität*) comme celle de souveraineté ne le fait qu’en hésitant et avec des clauses restrictives quand il s’agit d’un concret. [[20]](#footnote-20)» Une qualité vivante comme la souveraineté ne peut être attribuée à un abstrait comme l’Etat. Elle doit revenir à un concret, soit au peuple. A l’inverse, Hegel attribue la qualité de souveraineté à l’Etat et subordonne l’attribution de cette qualité au peuple à la condition que ce peuple s’identifie à l’Etat. Le renversement opéré par Marx est radical : alors que Hegel tient le peuple en dehors de l’organisation de l’Etat pour un « *abstractum* indéterminé[[21]](#footnote-21) » auquel aucune souveraineté ne peut revenir, Marx tient au contraire l’Etat séparé de l’existence du peuple pour une abstraction à laquelle aucune souveraineté ne peut revenir. Non content de reprocher tout d’abord à Hegel d’ériger la souveraineté en sujet autonome, il lui reproche à présent d’attribuer une qualité vivante comme la souveraineté à une abstraction. Il concède sans peine que, si la souveraineté existe dans le monarque, il n’y a pas de sens à parler d’une souveraineté existant dans le peuple, « car il entre dans le concept de la souveraineté qu’elle ne puisse pas avoir une existence double voire contradictoire. [[22]](#footnote-22)» Mais qu’il soit contradictoire d’attribuer en même temps la même qualité (la souveraineté) à deux sujets différents (le monarque *et* le peuple) ne dispense aucunement de poser la question : « est-ce que la souveraineté qui est absorbée dans le monarque n’est pas une illusion ? [[23]](#footnote-23)» Car la question est : « Souveraineté du monarque *ou* du peuple »[[24]](#footnote-24)? En effet, si l’on accorde la souveraineté du peuple la souveraineté du monarque n’est qu’une illusion. Or Hegel se refuse à énoncer une telle alternative. Selon lui, à certaines conditions, on peut avoir en même temps la souveraineté du monarque et la souveraineté du peuple : il suffit que le peuple s’identifie au tout de l’Etat pour que la souveraineté du monarque soit comprise dans la souveraineté du peuple ainsi conçue et que l’alternative se supprime d’elle-même. En d’autres termes, il suffit d’avoir dissous le concret (le peuple) dans l’abstrait (l’Etat) pour que la souveraineté puisse revenir à l’abstrait et, à partir de là, « descendre dans » une personne empirique, celle du monarque. En fait, contrairement à ce que pense Hegel, « on peut aussi parler d’une souveraineté du peuple *dans l’opposition à la souveraineté existant dans le monarque* », mais à la condition d’opposer non pas deux sujets pour un même concept de la souveraineté, mais « deux concepts *totalement opposés de la souveraineté* » : d’une part, un concept de la souveraineté tel qu’elle ne peut venir à l’existence que dans un monarque, d’autre part, un autre concept de la souveraineté tel qu’elle ne peut venir à l’existence que dans un peuple. Marx affirme ainsi l’équivocité de la souveraineté. Mais quels sont ces deux concepts « totalement opposés » de la souveraineté ? Marx ne le dit pas, mais il se fait comprendre à partir d’une analogie : « De même qu’il s’agit de savoir si c’est Dieu le souverain ou si c’est l’homme. [[25]](#footnote-25)» Si l’on comprend bien, tout comme la souveraineté du monarque et la souveraineté du peuple, la souveraineté de Dieu et souveraineté de l’homme relèvent de deux concepts « totalement opposés » de la souveraineté. Mais qu’est-ce à dire au juste? La souveraineté de Dieu consiste en sa toute-puissance dont la création *ex nihilo* est selon Feuerbach l’expression suprême[[26]](#footnote-26). Mais c’est là l’illusion théologique par excellence : celle d’une volonté illimitée, d’une subjectivité et d’une personnalité qui sont seulement pour elles-mêmes, séparées du monde et des autres, tel « le Je sans le Tu »[[27]](#footnote-27). L’inversion du sujet et du prédicat nous livre la vérité anthropologique de cette illusion : une qualité vivante comme la souveraineté ne peut revenir à un abstrait, mais à ce concret qu’est l’homme générique. La souveraineté de Dieu est une souveraineté illusoire, la seule souveraineté réelle est la souveraineté de l’homme comme être générique. De ce point de vue, l’illusion politique est l’exact pendant de l’illusion théologique : la souveraineté du monarque est une chimère, non seulement parce qu’en fait le monarque n’est tel que par la souveraineté du peuple, mais parce que la souveraineté existant dans le monarque n’est jamais que la souveraineté d’un « abstrait », à savoir l’Etat, mais personnifiée. Elle est donc l’affirmation d’un pur *rapport à soi* de la volonté dans l’abstraction d’un « Je veux ». La seule souveraineté réelle est la souveraineté du peuple parce que seul le peuple est un concret et qu’une qualité vivante ne peut être rapportée qu’à un concret.

**Le pouvoir législatif et la constitution**

Mais cette souveraineté du peuple consiste-t-elle encore dans un rapport à soi de la volonté, ce qui réintroduirait par la bande l’univocité de la souveraineté? Elle s’exerce en réalité par le pouvoir législatif qui est, non un pouvoir particulier à côté des deux autres, mais « la totalité de l’Etat politique ». On le voit dans ce que Marx appelle la « collision » interne au pouvoir législatif. En effet, d’une part, le pouvoir législatif « est lui-même une partie de la constitution »[[28]](#footnote-28), constitution qui subsiste indépendamment de ce pouvoir et que, pour cette raison, ce pouvoir présuppose nécessairement. Mais, d’autre part, la constitution « reçoit son développement ultérieur grâce au perfectionnement des lois et au caractère progressif des affaires universelles du gouvernement. »[[29]](#footnote-29) Toute la question est de savoir à *quel* pouvoir il revient de réaliser ce perfectionnement des lois qui produit à la longue une transformation de la constitution. Si cette activité échoit au pouvoir législatif lui-même, cela signifie que la constitution dépend encore de ce pouvoir qui a ainsi un caractère vraiment constituant. Dans son commentaire critique, Marx fait justement valoir que, dans la mesure où la constitution ne s’est pas « faite d’elle-même », il a bien fallu « qu’un pouvoir législatif existe ou ait existé *avant* la constitution et *en dehors* de la constitution[[30]](#footnote-30)», ce qui signifie qu’un pouvoir d’édicter la constitution comme loi a dû exister antérieurement au pouvoir législatif « posé » par la constitution. On a ainsi affaire à une véritable « antinomie » : d’un côté, le pouvoir législatif « est le pouvoir de la constitution, il déborde sur la constitution et l’englobe » dans la mesure où c’est à lui qu’il revient de faire la constitution ; de l’autre, toutefois, « le pouvoir législatif est un pouvoir constitutionnel » et est en tant que tel « subsumé sous la constitution », laquelle « est *loi* pour le pouvoir législatif. » Il faut donc que le pouvoir législatif ne soit pas en dehors de la constitution et en même temps que la constitution ne soit pas en dehors du pouvoir législatif.

Cependant si Hegel affirme que « la constitution se situe directement en dehors du pouvoir législatif », il reconnaît en même temps qu’ « indirectement le pouvoir législatif change la constitution.[[31]](#footnote-31)». Que le pouvoir législatif s’autorise à faire « indirectement » ce qu’il ne peut pas faire « directement », cela ne supprime pas le moins du monde la contradiction entre la constitution et le pouvoir législatif : il y a contradiction entre ce qu’il fait (changer « *en détail* » la constitution) et ce qu’il n’est pas autorisé à faire par la constitution (« la changer *en gros* », soit changer de constitution), c’est-à-dire entre le « faire *de fait* » du pouvoir législatif et son « faire *légal* », ou encore entre son « agir constitutionnel » et sa « détermination constitutionnelle »[[32]](#footnote-32). Certes, pour Hegel, la constitution n’a pas à « être faite une fois pour toutes », car son caractère essentiel est de *devenir*, c’est-à-dire « de se développer et de se perfectionner » « d’une manière insensible ».[[33]](#footnote-33) De l’avis de Marx, la catégorie de « transformation insensible » ici introduite pour expliquer la « *progressivité* du changement de la constitution »[[34]](#footnote-34) est historiquement fausse et n’explique en réalité rien du tout. S’il est vrai que des constitutions politiques entières se sont transformées progressivement, par contre, pour faire une « *nouvelle* constitution », « il fut toujours besoin d’une révolution en bonne et due forme. [[35]](#footnote-35)» C’est un changement conscient qui est alors requis, et non une simple transformation insensible. Mais pour cela il faut que « le porteur réel de la constitution, le peuple, soit fait principe de la constitution. [[36]](#footnote-36)» Hegel fait comme si l’Etat politique existait comme « constitution » indépendamment de tout sujet réel. Sa question : la constitution doit-elle ressortir au domaine du pouvoir législatif ?, présuppose une telle existence indépendante. Mais, en réalité, la constitution pas plus que l’Etat n’a d’existence séparée et indépendante, c’est le peuple qui est le « porteur (*Träger*) réel » de la constitution. En outre, si l’on examine l’histoire effective, on observe que c’est le pouvoir législatif qui a fait les « grandes révolutions organiques universelles », que c’est lui qui « a fait la Révolution française ». En revanche, c’est le pouvoir gouvernemental qui « a fait les petites révolutions, les révolutions rétrogrades, les réactions ». La raison en est que le pouvoir législatif a combattu non « la » constitution, mais « une constitution périmée particulière », en tant que « représentant du peuple » ou de « la volonté du genre », alors que le pouvoir gouvernemental a agi comme « le représentant de la volonté particulière »[[37]](#footnote-37). La collision entre le pouvoir législatif et le pouvoir gouvernemental procède alors d’une collision entre le pouvoir législatif et la constitution elle-même, puisque le pouvoir législatif porte l’exigence d’un changement de constitution tandis que le pouvoir gouvernemental combat cette exigence en s’attachant obstinément à ce qui n’est plus qu’une « illusion pratique ».

La vraie question n’est donc pas de savoir si la constitution en elle-même doit relever du pouvoir législatif – ce qui est la question de Hegel – mais bien plutôt de savoir si le peuple a « le droit de se donner une nouvelle constitution ». A *cette* question, dit Marx, « il faut répondre par oui de manière inconditionnelle, attendu que la constitution est devenue une illusion pratique aussitôt qu’elle a cessé d’être l’expression réelle de la volonté du peuple. [[38]](#footnote-38)» Loin de valoir par elle-même, une constitution n’a donc de réalité que dans et par son rapport d’expression avec la volonté du peuple. Ainsi la constitution de la monarchie française est devenue une « illusion pratique » dès qu’elle a cessé d’être l’expression de la volonté du peuple et c’est pourquoi ce fut la volonté du peuple qui supprima cette illusion pratique par un acte du pouvoir législatif consistant à promulguer une nouvelle constitution. Le déroulement de l’histoire effective enseigne qu’une partie du tout (le pouvoir législatif) peut renverser le tout (la constitution existante), ce qui montre suffisamment que *ce* tout n’est pas « le » tout qu’il prétend être dans le discours spéculatif, mais seulement un moment du tout. Là où Hegel veut voir dans la constitution le tout de l’Etat comme « organisme », il faut n’y voir qu’une « partie du tout » : si elle n’est rien d’autonome et de séparé c’est parce qu’elle est l’œuvre du peuple, lequel est le vrai tout dont la constitution n’est jamais qu’un moment.

Pour saisir toute la portée de cette critique de Marx, il convient de se reporter à la fin de la Remarque du §273 qui pose la question : *« Qui doit faire la constitution ? »*[[39]](#footnote-39) Hegel nous place devant l’alternative suivante : ou bien cette question présuppose qu’aucune constitution n’existe, et on a alors affaire à « un pur et simple *amas* atomistique d’individus » tout à fait incapable de parvenir à une constitution, de sorte que la question s’avère dépourvue de sens; ou bien elle présuppose la préexistence d’une constitution déterminée, et alors le « faire » a seulement la signification d’une « modification » de cette constitution déjà existante, laquelle ne peut elle-même avoir lieu que conformément à la constitution. On voit que c’est sur le verbe « faire » que Hegel fait porter toute sa critique : soit le « faire » est une création à partir d’un état initial d’absence de constitution, soit il n’est qu’une modification de la constitution qui est déjà là. Le premier cas, on vient de le dire, nous met en présence d’une impossibilité radicale. Mais, dans le second cas, aussi loin que l’on remonte dans le temps, on ne parvient jamais à un « zéro de constitution », on aboutit nécessairement à une constitution déterminée. En ce sens, *la constitution est toujours déjà là*. La conséquence en est qu’un exercice du pouvoir constituant (compris ici en un sens faible comme pouvoir de modifier une constitution et non de donner une constitution à ce qui n’en a pas) qui ne se conformerait pas à la constitution déjà donnée est également une impossibilité pure et simple (comme dans le premier cas). En ce sens, Hegel ne peut suivre Sieyès pour qui l’exercice du pouvoir constituant relève d’un « état de nature », c’est-à-dire d’un état d’absence de lois[[40]](#footnote-40). De son point de vue, la question : « Qui doit faire la constitution ? » est à écarter pour autant qu’en elle « faire » signifie « fabriquer ». Car une telle chose est étrangère à l’histoire : « Ce qu’on appelle faire une constitution est une chose qui ne s’est jamais produite au cours de l’histoire, pas plus que la fabrication d’un code.»[[41]](#footnote-41) Aussi est-il essentiel de considérer la constitution « comme ce qui est divin et persistant et comme située au-dessus de la sphère de ce qui est fabriqué »[[42]](#footnote-42). C’est précisément cette conception de la constitution comme étant le divin lui-même que Marx vise en commentant le § 298. Pour lui, contrairement à ce que soutient Hegel, la constitution n’est pas indépendante de la volonté du peuple. Elle est l’œuvre du peuple.

**Souveraineté du peuple et représentation politique**

Au lieu de reconnaître cette prééminence du pouvoir législatif comme pouvoir de faire la constitution, Hegel tend à le rabaisser. Constitué de membres des états (*Stände*) de la société civile[[43]](#footnote-43), il est censé occuper une position de médiateur entre le gouvernement et le peuple. Marx commente : si, d’un côté, « les états sont le peuple contre le gouvernement, mais le *peuple* **en miniature**», de l’autre, « ils sont le gouvernement contre le peuple, mais le gouvernement amplifié.[[44]](#footnote-44) » A la fois « peuple en miniature » et « gouvernement amplifié », les états sont en réalité une médiation parfaitement illusoire : « En devenant *representation* (*Vorstellung*), imagination, illusion, *re-présentation* (*Repräsentation*) – le peuple *représenté* (*vorgestellte Volk*) c’est-à-dire les états, qui, en tant qu’il est devenu une *puissance particulière*, se trouve aussitôt en séparation d’avec le peuple réel (*wirklichen Volk*) – le peuple abroge l’opposition réelle entre peuple et gouvernement.[[45]](#footnote-45) » Autrement dit, le peuple représenté est le peuple « apprêté » qui est en réalité du côté du gouvernement bien qu’il prétende avoir dépassé l’opposition du peuple réel et du gouvernement par sa fonction de médiation entre les deux. Il faut être ici attentif au riche lexique de la représentation que la traduction française rend, faute de mieux, en détachant le préfixe « re » là où l’allemand dispose de deux termes différents : la re-présentation (*Repräsentation*), au sens de la suppléance ou du remplacement par quelqu’un d’autre, est en même temps représentation (*Vorstellung*) au sens d’imagination ou d’illusion. Le peuple représenté par les députés des états est en même temps un peuple imaginé ou illusoire, précisément en ce qu’il est remplacé par des députés dans l’exercice du pouvoir législatif. La représentation politique, tout comme la *Vorstellung* chez Hegel, est par essence séparation (*Trennung*).

Comment cette séparation se manifeste-t-elle dans l’Etat hégélien ? Le pouvoir législatif y comprend deux Chambres : la Chambre des pairs et la Chambre des députés. La première Chambre est constituée de la partie « stable » de la société civile, celle des propriétaires fonciers qui sont en tant que tels, du fait de leur état, législateurs et n’ont donc pas besoin de « députés ». La seconde Chambre est composée des députés de la partie « mobile » de la société civile, à savoir la sphère industrielle, artisanale et commerciale. Pour Marx, Chambre des pairs et Chambre des députés ressortissent donc « à *deux principes* et à des situations sociales essentiellement différentes » : elles « se font face ici comme representation *par états* (*ständische Repräsentation*) et représentation *politique* (*politische Repräsentation*) de la société civile-bourgeoise.[[46]](#footnote-46)» Ainsi comprise, la représentation politique est affectée d’une contradiction insurmontable : d’un côté, les députés sont censés valoir uniquement comme mandataires des corporations et des communautés constitutives de la société civile, de l’autre, ils ne sont liés dans leurs délibérations et décisions par aucune instruction ou commission émanant de ces organisations. Bref : « Ils sont censés être des *députés* et *ne* le sont *pas*.[[47]](#footnote-47) »

C’est que la représentation politique ne fait que consacrer la séparation de l’Etat et de la société civile. Elle est représentation de la société civile mais « à l’intérieur du formalisme politique de l’Etat [[48]](#footnote-48)», c’est-à-dire sous la forme d’« une *deuxième société députée par elle* », qui n’est qu’une « société civile fictive »[[49]](#footnote-49). C’est au nom de cette représentation-séparation que Hegel disqualifie l’exigence selon laquelle « tous singulièrement» doivent prendre part à l’activité de délibération et de décision concernant les « affaires universelles de l’Etat ». Mais en même temps, l’effort de la société civile pour surmonter sa séparation d’avec l’Etat politique est un effort pour « pénétrer *en masse* et si possible *entièrement* dans le pouvoir *législatif*», il se montre « comme l’effort de participation la plus *universelle* possible au *pouvoir législatif* ». Le dilemme relatif à la participation de tous au pouvoir législatif peut alors être énoncé par Marx en ces termes[[50]](#footnote-50) :

1/ Ou bien il y a séparation effective de l’Etat politique et de la société civile-bourgeoise et alors ce n’est pas « tous singulièrement » qui doivent participer au pouvoir législatif. Car la société civile-bourgeoise « se renoncerait elle-même si tous étaient législateurs», et l’Etat politique qui fait face à cette société « ne peut la supporter que dans une forme qui est conforme à sa propre *norme* », celle d’une participation indirecte à l’Etat par l’intermédiaire de députés, puisque cette représentation par des députés est « l’expression » de la séparation entre Etat et société civile-bourgeoise et de leur « unité seulement dualiste ».

2/ Ou bien inversement la société civile-bourgeoise est « société politique *réelle* », et alors c’est un non-sens de poser une exigence qui est issue de la « représentation *théologique* (*theologisches Vorstellung*) de l’Etat politique », à savoir de la representation de l’Etat politique comme existence séparée de la société civile, existence dans laquelle l’individu privé de cette société, le bourgeois, a son « ciel » en qualité de citoyen membre d’une communauté idéale[[51]](#footnote-51). En revanche, dans les conditions d’une société civile devenue « société politique réelle », le pouvoir législatif perd entièrement sa signification de « pouvoir représentatif » au sens où un homme « est représentant par quelque chose d’autre qu’il représente  (*durch ein anderes, was er vorstellt*).[[52]](#footnote-52) » S’il y a encore représentation (*Repräsentation*) dans de telles conditions c’est seulement au sens où *chaque* fonction sociale est représentative, au sens où le cordonnier est mon représentant immédiatement et directement « par ce qu’il est et fait (*was er ist und tut*) » en tant que cordonnier, parce que son activité sociale déterminée est comme telle activité générique. La critique marxienne de la représentation politique est en cela foncièrement différente de la conception rousseauiste de l’exercice de la « volonté générale »[[53]](#footnote-53) : tandis que, dans cette dernière, la fiction du contrat consacre la séparation de l’homme privé et de l’homme politique ou citoyen, pourvu par le tout de « forces étrangères » à ses « forces propres », la première fait de l’homme privé de la division du travail l’homme qui récupère ses forces propres auparavant aliénées à l’homme politique. C’est que la critique de la représentation politique prend un sens tout différent chez l’un et chez l’autre. Chez Rousseau la représentation politique est condamnée comme aliénation de la volonté générale au nom de l’aliénation de l’homme privé au souverain et au citoyen qui en est membre. Chez Marx elle est condamnée parce qu’elle exprime cette même aliénation de l’homme privé au citoyen qui ne fait que consacrer la séparation de la société civile et de l’Etat.

En fait, Marx introduit ici deux sens de la notion de représentation sous couvert du même mot (*Repräsentation*) : la représentation *politique* comme expression de la *séparation* et la représentation comme expression de l’essence générique, c’est-à-dire de l’unité de l’homme avec l’homme, donc de la *non*-séparation. Dans la première, le représentant représente d’autres hommes par quelque chose d’autre que ce qu’il est et fait dans sa fonction sociale, si bien que fonction sociale et fonction représentative sont dissociées en raison du dualisme de la société civile-bourgeoise (fonction sociale de cordonnier) et de l’Etat politique (fonction représentative de député) : si un cordonnier devient député, ce n’est pas *en tant que* cordonnier qu’il est député. Dans la seconde, chaque homme, n’importe lequel, est le représentant de l’autre, de n’importe quel autre, parce qu’il représente le genre par « ce qu’il est et fait » dans l’accomplissement de sa fonction sociale (par exemple, en tant même que cordonnier)[[54]](#footnote-54). Si le cordonnier est alors mon représentant, c’est parce que son activité, pour être différente de la mienne, représente néanmoins « une détermination de ma propre essence ». Comme le note Franck Fischbach : « La représentation signifie ici le rapport de nécessaire complémentarité réciproque dans lequel se trouvent les différentes fonctions. [[55]](#footnote-55)» Toute la question est de savoir en quoi cette complémentarité réciproque entre des fonctions sociales différentes satisfaisant des besoins sociaux différents *réalise* la souveraineté du peuple comme exercice d’une « fonction législative réelle ». Faut-il comprendre que la communauté (*Gemeinwesen*), ou l’essence communiste (*kommunistische Wesen*) est déjà donnée avec la division du travail propre à la société civile, puisque « communauté », « essence communiste » et « société civile » ne sont qu’une seule et même chose[[56]](#footnote-56) ? Ou bien que cette souveraineté s’identifie au pouvoir que la société exerce sur elle-même par la maîtrise de la définition, de la répartition et de l’organisation de ses propres fonctions[[57]](#footnote-57)? Mais ce « pouvoir sur soi-même » ne nous fait-il pas retomber dans la souveraineté comme pur rapport à soi de la volonté, non plus individuelle, mais collective? Pour échapper à cet écueil, il faut poser la question que ne pose pas le manuscrit de 1843 : quelles sont les *institutions* qui rendraient possible l’exercice de cette « souveraineté » immanente au social en commandant une division du travail entièrement transformée?

1. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, éditions sociales, 1975, p. 67 (ce sera notre édition de référence dans toutes les notes à venir). [↑](#footnote-ref-1)
2. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 2003, puf, texte traduit et présenté par Jean-François Kervégan, p. 378. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-3)
4. Pour l’expression de « dèmos total » chez Marx, cf. *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit*., p.68. [↑](#footnote-ref-4)
5. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, puf Quadrige, *op.cit.*, p. 383. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid.*, p. 60. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid.*, p. 60-61. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid.*, p. 60. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid*., p. 61 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-10)
11. *Principes de la philosophie du droit*, puf Quadrige, *op.cit*., p. 376. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-12)
13. *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit*., p. 62. [↑](#footnote-ref-13)
14. De ce point de vue, Bernard Bourgeois (*Penser l’histoire du présent avec Hegel*, Vrin, 2017, p. 78-79) a raison d’identifier dans le Concept « le souverain vrai de la constitution politique », mais ce même Concept échoue à affirmer sa « toute-puissance » dans la déduction de l’existence du monarque. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-15)
16. *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit*., p. 376. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid.*, p. 379. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Critique du droit politique hégélien*, *op.cit.*, p. 65 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-18)
19. *Ibid*., p. 378. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Critique du droit politique hégélien*, *op.cit*., p. 66. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Principes de la philosophie du droit*, puf Quadrige, *op. cit*., p. 378. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Critique du droit politique hégélien*, *op.cit*., p. 67. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-23)
24. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-24)
25. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-25)
26. Ludwig Feuerbach, *L’essence du christianisme*, Tel Gallimard, 2017, p. 231. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Ibid*., p. 241. [↑](#footnote-ref-27)
28. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, puf Quadrige, *op.cit*., p. 395. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Ibid.*, p. 396. [↑](#footnote-ref-29)
30. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit*., p. 101. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Ibid*., p. 102. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-32)
33. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, note 50, p. 305. [↑](#footnote-ref-33)
34. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit*., p. 103. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-35)
36. *Ibid.,* p. 104. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-38)
39. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, puf Quadrige, *op. cit*., p. 370. Cette question reprend la question déjà posée dans le cours de 1817-1818 : « Qui a à faire la constitution, le peuple ou sinon qui d’autre (*Das Volk oder wer anders*) ? » (*Ibid*., note 2). [↑](#footnote-ref-39)
40. *Ibid*., p. 396, note 1. [↑](#footnote-ref-40)
41. *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, *op. cit*., p. 286, note 31. [↑](#footnote-ref-41)
42. *Ibid.*, p. 370. [↑](#footnote-ref-42)
43. Selon Hegel la société civile comprend trois états: les propriétaires fonciers, la sphère industrielle, artisanale et commerciale, enfin les fonctionnaires d’Etat. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit*., p. 120. [↑](#footnote-ref-44)
45. *Ibid.*, p. 121. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Ibid*., p. 175. [↑](#footnote-ref-46)
47. *Ibid*. p. 187. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Ibid.*, p. 185. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Ibid*., p. 174 et 182. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Ibid.*, p. 182-183. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Ibid*. p. 131-132. [↑](#footnote-ref-51)
52. *Ibid.*, p. 183. On vérifie que, dans la représentation politique, re-présentation (*Repräsentation*) et représentation (*Vorstellung*) sont indissociables : le député représente par quelque chose d’autre que par sa fonction sociale, à savoir par son appartenance à l’Etat politique, et il représente (*vorstellt*) ce même Etat au sens où il en exprime la séparation. [↑](#footnote-ref-52)
53. Contrairement au rapprochement esquissé par Gareth Stedman Jones (*Greatness and illusion*, Penguin Books, 2017, p. 132). [↑](#footnote-ref-53)
54. Comme dirait Feuerbach, le Tu en tant que Tu est ainsi « député du genre » (*L’essence du christianisme*, *op. cit*., préface de J.-P. Osier, p. 37). Mais ce « député du genre », n’étant plus politique, ne remplace plus ceux qu’ils représentent en représentant l’Etat, il exprime « l’essence communiste » de la société civile à laquelle ont également part *tous* ses membres. [↑](#footnote-ref-54)
55. Franck Fischbach, *Qu’est-ce qu’un gouvernement socialiste ?*, Lux, 2017, p. 235. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Critique du droit politique hégélien, op. cit.,* p. 134. [↑](#footnote-ref-56)
57. Franck Fischbach, *op. cit*. [↑](#footnote-ref-57)