HAL
open science

La “ Sittlichkeit ” et les Principes de la philosophie du droit de Hegel

Vit Chernyshei-Plan

To cite this version:

Vit Chernyshei-Plan. La “ Sittlichkeit ” et les Principes de la philosophie du droit de Hegel. Philosophie. 2020. dumas-03021187

HAL Id: dumas-03021187

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03021187

Submitted on 24 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

UNIVERSITE DE LILLE – FACULTE DES HUMANITES – DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

La « Sittlichkeit » et les Principes de la philosophie du droit de Hegel

---

Vit CHERNYSHEI-PLAN

Directeur de mémoire : Patrice CANIVEZ

JURY : Gabrielle RADICA / Patrice CANIVEZ

Année 2019/2020 – Master 2 Philosophie

Introduction

Chez nombre d'auteurs, la réflexion pratique venait presque toujours parachever une construction métaphysique, dont elle était un simple corollaire. Ainsi, chez Thomas d'Aquin, être moral revient à se conformer au plan divin : c'est la reconnaissance de la bonté de l'ordre divin qui conditionne la perfection morale, et *eo ipso* le salut.

Mais Hegel, en dépit de l'omniprésence de la réflexion métaphysique, se distingue, comme Aristote, par le traitement original accordé à la philosophie pratique. Les grandes lignes en sont bien connues. Aucun règne éthique n'a de valeur intrinsèque, et il ne subsiste que dans la mesure où il actualise la liberté : autrement dit, il n'a de raison d'être et de vitalité qu'autant qu'il est rationnellement fondé. Historiquement, un règne chasse l'autre, de sorte que la théorie éthique de Hegel se focalise sur les institutions réelles, les mœurs, le droit. La conscience morale, qui constituait naguère chez Kant et Fichte la catégorie centrale de la philosophie, est désormais intégrée au développement de l'absolu (au discours de l'absolu, sur l'absolu). Morale et politique tiendront alors une place à la fois spécifique et limitée, qu'il s'agira par conséquent d'analyser.

Hegel note la distinction kantienne entre la légalité (doctrine du droit) et la moralité (doctrine de la vertu), mais ne s'en satisfait pas : en effet, Kant surmonte ce dualisme d'une manière purement formelle (il nomme le tout « Métaphysique des mœurs »). Hegel cherche une unité réelle, étudiée sous le concept de vie éthique, de *Sittlichkeit*, qui n'est donc réductible ni à la moralité subjective, ni au pur système du droit. Ce concept dénote par conséquent une réalité qui ne peut pas faire l'objet d'un traitement univoque, purement moral ou purement juridique, sinon en l'amputant d'une part significative. Décliné sous trois aspects (la famille, la société, l'Etat), ce concept est donc fondamentalement amphibologique.

Alors que Hegel écrit sur les sujets les plus divers, on chercherait en vain dans le corpus hégélien la moindre prescription morale, ou une philosophie pratique au sens le plus ordinaire. A l'inverse, chez un autre philosophe de même importance, tout le système de la philosophie porte un seul nom : *Ethique*. Le fait qu'il n'y ait pas, chez Hegel, d'éthique *stricto sensu* signifie que l'éthique n'est pas pour lui un problème, ou en tout cas, ne fait pas problème d'une manière « classique » : c'est cette spécificité de sa philosophie pratique qu'il va s'agir de cerner, à travers le concept de *Sittlichkeit*. Comme le soulignait E. Weil, les hommes savent ce qu'ils doivent faire, ou du moins ont-ils toujours des intérêts. Les individus

sont toujours-déjà insérés dans un monde moral, et donc dans une forme concrète de moralité (*Sittlichkeit*), avec ses coutumes et normes éthiques, historiques et contingentes. Par conséquent, la *Sittlichkeit* est tout à la fois disposition d'esprit individuelle (*ethos*), et assise substantielle de la vie en communauté. C'est ce qui ne pose pas de problème, ce qu'on ne voit pas parce que cela va de soi : de la même manière, je suis forcé de respirer pour vivre, mais je ne ressens pas pour autant la respiration comme une contrainte, quoiqu'elle soit une nécessité. Dès lors, il est aisé de voir que les moments de crises historiques correspondent à des périodes où ces assises éthiques sont contestées : partiellement ou en totalité, elles ne suscitent plus l'adhésion des individus. L'histoire de l'humanité devient alors une succession d'adhésions et de ruptures aux normes qui structurent l'agir individuel et collectif, en fonction des circonstances historiques.

Une réflexion sur le concept de *Sittlichkeit* dans la philosophie de Hegel exige d'en distinguer deux dimensions. La *Sittlichkeit* est d'abord une notion qui appartient à la philosophie pratique, et qui a reçu diverses traductions : « vie éthique » (Bourgeois), « morale vivante » (Weil), « éthicité » (Kervégan), « morale réalisée » (Fleischmann), etc. On se contentera de parler le plus souvent de vie éthique ou de morale concrète, sans que cela préjuge de la valeur des autres possibilités. Dans tous les cas, il s'agit de rendre manifeste le fait que Hegel juge insuffisante une réflexion abstraite sur les normes de l'action éthique, qui ne peut donner qu'un moralisme de plus. La moralité, la politique et le droit sont pensés comme essentiellement solidaires. Du coup, la réflexion se veut d'abord historique, dans la mesure où les individus sont toujours-déjà insérés dans un monde façonnés par des normes qui leurs offrent des possibilités concrètes d'orientation. Le travail de Hegel dénote donc d'abord par son originalité méthodologique, au lieu qu'une pensée abstraite est incapable de tenir ensemble ce qui relève du fait et du droit, de l'être et du devoir-être. Il ne s'agit pas d'établir idéalement ce qui relève du devoir, pour déplorer ensuite le fossé qui sépare la réalité effective d'un règne des fins. Le monde est toujours-déjà partiellement rationnel, et la philosophie pratique doit ressaisir cette rationalité à l'œuvre dans le réel.

D'autre part, le concept de *Sittlichkeit* reçoit un traitement spécifique dans le corpus hégélien : il s'agit de la dernière partie des *Principes de la philosophie du droit* (le « droit » étant par ailleurs entendu en son extension maximale, comme nous le verrons). D'un point de vue ontologique, cette dernière partie présente la totalité concrète dont la première et la seconde parties ont été tirées par analyse (le droit abstrait, *das abstrakt Recht*, et la moralité, *die Moralität*), de sorte que « vie éthique» et « esprit objectif » sont en réalité de quasi-

synonymes. Mais l'exigence didactique impose la présentation des divers moments dans leur abstraction et leur ordre de dépendance logique, avant de penser leur articulation au sein d'une totalité. Il est donc clair que le dernier moment est irréductible à la somme des deux autres qui le précèdent. A la lettre, les moments sont *intégrés* les uns dans les autres. Intégrer, c'est articuler une différence à un pôle d'identité (alors qu'assimiler signifierait réduire à l'identité). Il ne s'agit donc pas de s'occuper uniquement de la dernière partie de l'ouvrage. Il faudra penser l'insertion des deux premiers moments de l'ouvrage dans le dernier, sans pour autant s'interdire l'emploi d'autres pans du corpus hégélien.

Quelques considérations préalables s'imposent. De même que Descartes se plaisait à souligner que Dieu ne doit pas être imaginé comme quelque méganthrope, de même pourrions-nous dire, l'esprit objectif n'est pas à entendre au sens d'un « supersujet », qui serait comme un *analogon* de la conscience individuelle. L'esprit objectif n'est pas non plus à concevoir comme un agrégat de consciences individuelles, une sorte de conscience collective. La substance éthique, la communauté, ne se réduit pas simplement à un ensemble de normes et de représentations. Nous verrons que l'esprit objectif est un processus dynamique, qui joue entre les consciences individuelles, un processus qui prend conscience de lui-même à travers ces interactions, qui devient un sujet, et non une entité transcendante[1]. En outre, l'importance de la réflexion morale dans les *Principes* est soulignée par un effet de structure : l'ouvrage commence par l'esprit subjectif (dans l'introduction) et réintroduit une réflexion sur la moralité en son second moment. Nous aurons à élucider ce qu'implique ou signifie cette effet de structure. Pour parler de moralité vivante et concrète (3e partie de l'ouvrage), il nous faut au préalable parler de morale tout court (2e partie de l'ouvrage), en son moment abstrait, subjectif. Enfin, la densité de l'ouvrage impliquera malheureusement d'être succinct sur de nombreux points (les considérations sur la religion dans la *Sittlichkeit*, celles sur le droit abstrait, les diverses « pathologies » susceptibles de pervertir la conscience morale, etc.).

Comment la philosophie pratique s'insère-t-elle dans l'économie du système hégélien ? Est-il nécessaire d'insérer la vie éthique au sein de l'ensemble métaphysique, ou bien cette construction fait sens par elle-même ? Quelle peut être la valeur des lectures contemporaines de Hegel, qui, en une tendance dominante, sont résolument détournées de l'esprit du système ? Ces questions guideront notre premier chapitre.

---

[1] Cf. Canivez P., « Pathologies of Recognition », *Philosophy and Social Criticism*, October 2011, vol.37, no. 8, pp. 12-13

Puisque l'esprit objectif contient une étude du « droit de la moralité subjective », quelle peut-être la place accordée –ou non- par Hegel à l'action individuelle dans l'effectuation de la morale concrète ? Que se passe-t-il exactement lors du passage de la moralité abstraite et formelle à la *Sittlichkeit*, véritable « moralité vivante » ? Sous quelles modalités s'effectue ce passage ? Cette question sera traitée dans le second chapitre.

Enfin, quel sens et quelle valeur accorder à la structure de la *Sittlichkeit*, scandée en ses trois moments (famille, société, Etat) ? Les trois moments de la *Sittlichkeit* seront développés successivement dans les trois derniers chapitres, où nous tenterons de cerner au plus près l'originalité des analyses hégéliennes.

Chapitre 1 : des prémisses métaphysiques à la philosophie pratique

1) Le cadre général de la pensée hégélienne

Les *Principes de la philosophie du droit* sont saturés de renvois à l'*Encyclopédie* et à la *Logique*. Au lieu de traiter ces renvois au fur et à mesure de leur apparition dans le texte, nous nous proposons de traiter d'un bloc l'insertion de la philosophie du droit dans l'ensemble de la philosophie hégélienne, avant de rentrer dans le détail de l'ouvrage. En effet, il n'est pas douteux que la compréhension exacte de l'ouvrage implique la compréhension de son insertion dans l'armature conceptuelle du système hégélien en sa totalité : nous partirons donc d'une vision synoptique du système pour ensuite focaliser la réflexion sur la vie éthique en tant que telle. Une interprétation de la philosophie du droit qui ne tiendrait pas compte de ses prémisses métaphysiques (comme c'est le cas chez Honneth, Habermas, Rawls, …) se limiterait nécessairement par un choix méthodologique malheureux[2]. Par conséquent, les considérations métaphysiques, en apparence éloignées de notre propos politique et moral, vaudront en réalité pour tout le reste de la philosophie hégélienne.

Pour guider la lecture, on pourrait dire en une première approximation que la philosophie de Hegel peut être caractérisée par une *unité de principe* (l'identité de la raison subjective et de la raison objective) et une *unité de problème* (la question du rapport de l'universel au particulier), et ce quel que soit le domaine examiné. Nous nous proposons d'envisager l'insertion du pratique dans la métaphysique sous ce double rapport.

Que la philosophie hégélienne soit une philosophie de l'absolu, qui n'en connaît la rengaine ? Mais cette caractérisation demande à être explicitée. On peut prêter deux

---

[2] Cf. par exemple Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2000, p. 330 : « I believe that most of his moral and political philosophy can stand on its own », pour un avis plus nuancé, cf. les remarques introductives de Wood A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990 ; Pour une mise au point : Canivez P., « Pathologies of Recognition », *Philosophy and Social Criticism*, October 2011, vol. 37, no. 8, et plus particulièrement p.871 ; dans *La lutte pour la reconnaissance* (Folio essais, Paris, 2013), A. Honneth limite carrément la référence à Hegel à la période de Iéna (*Phénoménologie de l'esprit* exclue !..., p.16, pp.114-119), sous prétexte que l'œuvre de la maturité couperait Hegel de ses intuitions de jeunesse (pp.109-110).

significations à cette notion, selon que l'on privilégie un sens fort ou un sens faible. En un sens faible, absolu signifie « séparé » (c'est tout simplement l'antonyme de « relatif » : c'est le sens que vise l'expression « chose en soi » chez Kant, par exemple). En un sens fort, l'absolu renvoie à une réalité suprême, une réalité qui n'est limitée par rien, qui par conséquent n'a rien en dehors d'elle (en un mot : la définition de Dieu ou de la substance chez Spinoza : ce qui est en soi, par soi, et n'a besoin d'aucune autre chose pour être conçu). D'un côté, l'absolu est une réalité séparée, mais finie ; de l'autre, c'est une réalité, qui n'est séparée de rien, parce qu'elle est la totalité (ou mieux, la totalisation) des rapports finis. Il s'agit par conséquent d'une réalité infinie, mais précisément au sens où un cercle peut être dit infini (exemple que Hegel affectionne particulièrement).

Or, le point absolument fondamental pour Hegel est que l'absolu est esprit (dans le langage de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : la substance est sujet), parce que l'esprit reconnaît l'infini comme sa destination et son essence. Rien de fini ne peut jamais satisfaire l'esprit, de sorte que son essence est celle d'un désir infini, et du coup un désir *de* l'infini : c'est Descartes qui remarque au cours de sa *Troisième Méditation* que le fini est toujours pensé sur un fond ou un horizon infini, qu'il appelle « Dieu », et qu'il nous faut bien qualifier d' « absolu ». L'esprit veut s'identifier à l'absolu en qui il pense avoir sa destination et son accomplissement, et Hegel franchit le pas supplémentaire qui consiste à inverser le rapport en disant que c'est tout aussi bien l'absolu qui se fait esprit, et prend conscience de lui-même (c'est le passage de la logique à la philosophie de la nature, puis à la philosophie de l'esprit).

2) La place de l'esprit objectif dans le système

Si l'absolu est esprit (en un sens non psychologique), alors on peut tout aussi bien dire que l'esprit lui-même est absolu : en tant qu'absolu, il constitue le thème de l'art, de la religion et de la philosophie (l'esprit ne s'y occupe que de lui-même). Ainsi, nous pouvons tout de suite affirmer que l'esprit objectif est une partie circonscrite de la philosophie de Hegel, et n'en constitue pas le fin mot. L'exigence politique et éthique est subordonnée, quoiqu'elle soit justifiée en son lieu. Or, l'esprit présente tout aussi bien un côté objectif et un côté subjectif. Le côté subjectif est examiné par l'anthropologie (l'âme), la phénoménologie (conscience) et la psychologie (esprit). Le côté objectif, quant à lui, est traité dans la philosophie du droit sous la forme du droit abstrait, de la moralité, et de la vie éthique (*Sittlichkeit*).

Or, il est évident que le droit (objectivité formelle) et la moralité (subjectivité formelle) ne constituent pas par eux-mêmes une totalité, et sont caractérisés par leur univocité. Parler exclusivement du point de vue de l'un ou de l'autre, s'est se condamner à une perspective unilatérale et abstraite. En réalité, *seule la Sittlichkeit correspond à l'esprit objectif en sa totalité*. Du même coup, on comprend que le droit et la moralité sont abstraits au sens le plus littéral : puisque l'abstraction est une forme de l'attention, le droit abstrait et la moralité formelle résultent d'une perspective unilatérale sur la totalité que constitue la morale vivante. D'autre part, il est manifeste que la morale vivante n'est pas constituée par la somme des deux moments précédents son exposition. Ce qui se produit, c'est bien plutôt l'inverse, à savoir, les deux moments qui précèdent la morale vivante en sont tirées par analyse, et ne l'épuisent pas. Il s'agit de présenter les deux pôles qui régissent les structures de la morale vivante, celui de l'objectivité juridique et celui de la subjectivité morale. Le souci est donc purement didactique. On peut encore exemplifier cette démarche avec les premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*. On passe de la sensation à la perception, puis à l'entendement. Or, il est évident que l'on ne perçoit jamais les qualités sensibles en elles-mêmes, abstraitement : nous percevons des choses ; mais là encore, on ne perçoit jamais une chose que relativement à un système de choses. Par conséquent, la certitude sensible implique la perception, et celle-ci suppose un entendement : chaque moment se tient, et est intégré au suivant, dont il a été tiré en vue de la présentation (à la manière d'un prisme qui décompose les différentes couleurs de la lumière blanche).

On constate alors une correspondance de principe entre les catégories logiques et les subdivisions du système, à toutes les échelles. C'est une correspondance de principe, ce qui signifie qu'elle n'est pas d'une fixité absolue. Le système n'est pas celui d'un formalisme rigide, il correspond à un double mouvement qui est à la fois une différenciation progressive de l'idée logique (à chaque étape, on part d'une notion extrêmement pauvre et abstraite pour progresser vers des déterminations de plus en plus riches) et la reconquête de son identité dans cette différenciation (aucune donnée ou production finie ne satisfait jamais l'esprit, qui comprend alors que sa destination est la réalisation de cette exigence infinie qui constitue son essence et sa vocation). La philosophie hégélienne n'a donc pas d'architecture « fractale », absolument symétrique[3] (alors que chez Fichte par exemple, toutes les analyses sont scandées

[3] Cf. les mises au point de Fleischmann dans l'introduction de *La philosophie politique de Hegel*, celles de Kervégan dans la préface de son édition des *Principes de la philosophie du droit* (PUF Quadrige, Paris, 2013), et Eric Weil dans la *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950, pp. 123-124 (quoique le passage ne s'y rapporte pas précisément)

par la synthèse quintuple). L'idée que les analyses de Hegel se répartissent invariablement selon un schéma ternaire doit donc être nuancée. Tout d'abord, nous venons de voir que d'un point de vue méthodologique, l'idée générale consiste plutôt à présenter les deux pôles (objectivité et subjectivité) qui structurent les développements successifs. Attribuer un développement invariablement ternaire aux analyses hégéliennes revient donc à leur apposer un formalisme qui leur est extérieur (alors que Hegel réprouve explicitement la séparation arbitraire de la forme et du contenu). Comment par exemple, expliquer la quadripartition de l'histoire du monde (règne oriental, grec, romain, germanique)…[4] ?

Mais une fois ces objections écartées, comment comprendre l'expression paradoxale d' « esprit objectif » ? Une fois admis que l'étude de l'esprit objectif recouvre les institutions et les dispositions éthiques des individus, ne faut-il pas parler d'objectification de l'esprit, c'est-à-dire du passage des exigences éthiques subjectives aux structures objectives qui conditionnent l'action, autrement dit le monde du *droit* ? Nous expliciterons la perspective téléologique de Hegel pour aboutir à son concept de droit, et sa définition de la liberté.

3) Une perspective téléologique

Pour Hegel, il s'agit toujours de la description d'un *processus*. Ce processus porte un nom : la *raison*. Il est donc manifeste que la raison n'a pas seulement le sens d'une différence spécifique qui caractériserait l'homme, mais bien celui d'une structure non-psychologique. Dès lors que la raison est définie comme opération téléologique, opération conforme à un but, c'est le concept d*'entéléchie* qui permet de rendre le plus adéquatement l'intuition hégélienne[5]. Rien n'est vraiment ce qu'il est qu'à condition de le devenir. Tout sera alors envisagé comme processus (par opposition à la raison, l'entendement est précisément la faculté de la fixité, celle qui fige les rapports et les chosifie d'une manière unilatérale). Le seul vrai savoir, vrai parce que concret, est celui qui rend compte de ce devenir.

Le mouvement du savoir consiste à présenter les « faits comme la réalisation d'un but moteur qui explique et justifie leur existence[6] ». Ce but moteur ou cette cause finale est l'*idée*. Très simplement, on peut dire que l'idée est à entendre en un sens littéral (c'est la forme,

---

[4] Une tripartition qui semble vraiment artificielle pourrait être illustrée par A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Folio essais, Paris, 2013, cf. le schéma qu'il donne des trois formes de reconnaissance à partir du *Système de la vie éthique*, p.47, cf. aussi p.222

[5] Aristote, *Physique*, II, 8 et III, 1, et *Métaphysique*, Θ

[6] Fleischmann Eu., *La philosophie politique de Hegel*, Gallimard Tel, Paris, 1992, p.12

l'*eidos* ou le *typos*). « Rien n'est simplement « là » sans *devenir* ce qu'il est : c'est une évolution qui est le « présupposé », la « possibilité » de ce simple « être-là »[7] ».

La description est invariablement la même. On part d'une immédiateté naturelle, qui sera niée au cours d'un changement, d'un processus qui constitue la *tendance* de la chose à accomplir son but ou son essence, pour aboutir à la fin effectuée, qui constitue l'être effectif de la chose (« l'être-là qui est dans son concept », dirait Hegel) et *eo ipso*, un retour à l'immédiateté. D'une manière très générale, on peut dire que l'immédiation est toujours le résultat de quelque médiation[8] (les développements ultérieurs permettront d'exemplifier le propos). Une fin, un *télos*, est donnée immédiatement, et se médiatise, ce qui lui permet de gagner son effectivité. L'acte, à la fin de son mouvement, s'achève en un être déterminé. Cet être achevé contient en lui le travail de la médiation, de la durée qui lui a permis de parvenir à cet état. L'être *nie* son immédiateté pour atteindre une nouvelle forme positive, concrète, objective. C'est ce que Hegel nomme le « travail du négatif ». Il porte en lui l'histoire dont il résulte, comme une sorte de précipité ou de concrétion ontologique. Mais puisque cette *négativité* médiatrice ne laisse pas de trace, puisqu'elle est réelle sans être matérielle, il suffit de ne pas se rendre attentif à ce processus, pour que la chose soit saisie en sa pure immédiateté positive. Ainsi, l'Idée logique à la fin de son exposition, devient nature[9], est saisie comme pur être-là par la pensée naïve. De même, la conscience naïve perçoit ordinairement les objets comme « figés », sans saisir le processus qui les a mises au jour. Chez Fichte, c'est le passage de l'activité au repos, c'est-à-dire de l'intuition au concept[10].

Chez Hegel, puisque tout est envisagé dialectiquement, autrement dit en terme de processus, et donc d'idées, il y aura une idée de la connaissance, une idée du bien, une idée de

---

[7] Fleischmann, *op.cit.*, *ibid.* Dans la doctrine des idées de sa *Propédeutique philosophique*, Hegel définissait aussi l'idée comme « l'objectivement vrai, c'est-à-dire le concept adéquat, en qui la réalité présente est déterminée par son concept immanent… » ; Pour tous les développements qui suivent, cf. essentiellement *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La Science de la logique*, Vrin, Paris, 1986, Troisième section : la théorie du concept, surtout pp.440-446

[8] Cf. par exemple le §66 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Vrin, Paris, 2012, p. 155, particulièrement explicite, et le §70, p.158 : « (…) l'Idée n'est *le vrai* que *par la médiation* de l'être, et inversement [que] l'être ne l'est que *par la médiation* de l'idée ».

[9] Hegel, *Encyclopédie…*, *op.cit.*, §244, p.276 : « Si l'Idée, qui est *pour soi*, est *considérée* suivant cette *unité* avec soi qui est la sienne, elle est [un] *intuitionner* ; et l'Idée intuitionnante est *nature*. (…) »

[10] Fichte, *Doctrine de la science Nova Methodo*, Le livre de poche, Paris, 2000, §1, p.94-95 : « Je dirige mon attention sur l'état de repos ; dans ce repos, ce qui est, à proprement parler, quelque chose d'agi devient quelque chose de posé ; ce n'est plus une activité mais un produit ; mais ce n'est pas un produit différent de l'activité propre, une matière ou une chose qui précéderait la représentation du moi ; l'agir est fixé du fait qu'il est intuitionné. C'est ce qu'on appelle le concept par opposition à l'intuition qui vise l'activité en tant que telle », cf. aussi §2, p.105 : « L'être est le caractère du non-moi ; le caractère du moi est l'activité ; le dogmatisme part de l'être et explique que c'est là ce qu'il y a de premier et d'immédiat »

la vie, et l'idée absolue. Mais c'est bien le vivant qui permet d'illustrer l'idée de la manière la plus intuitive. L'organisme vivant est une totalité différenciée où chaque partie se développe conformément à une fin : chaque être cherche à atteindre sa propre perfection interne, à accomplir son entéléchie. La vie se caractérise fondamentalement comme une *tendance*, tendance vers un type ou une forme déterminée (*typos*), réalisation d'un principe immanent (*eidos*) : toutes ces expressions sont équivalentes. Hegel emploie régulièrement la métaphore florale. La graine a à devenir fleur, et la fleur elle-même se change en fruit. L'entéléchie est à la fois une perfection à atteindre et un principe de dynamisme interne. Ce principe de mouvement peut aussi être appelé *âme* (l'âme est, par exemple, l'entéléchie du corps). Puisque l'idée perd à proprement parler, sa connotation psychologique, on peut dire que la graine « a l'idée » de la fleur. Le vivant est fondamentalement en tension, et se définit donc d'une manière aristotélicienne : la chose naturelle a en soi son propre principe de mouvement, une tendance conditionnée par une finalité immanente.

Mais aucun être naturel ne réalise sa forme d'une manière parfaitement pure et adéquate, de sorte qu'il est déchiré par une contradiction interne entre ce qu'il est et ce qu'il a à être, contradiction qui est donc le principe dynamique de ce changement[11]. On remarquera aussi que la notion d'idée, de Kant à Hegel, subit une rénovation. Kant avait raison de concevoir les Idées comme insérées dans une dialectique, mais il avait tort de restreindre cette dialectique à la raison subjective, il faut franchir le pas supplémentaire qui consiste à exposer cette dialectique dans les choses mêmes, à mettre à nu leur dynamique interne : « et c'est ici que se situe la différence la plus profonde entre les deux philosophes - que justement ce que Kant pense être une objection contre l'idée, c'est cela qui exprime sa nature véritable : l'idée contient la contradiction (…), et pourtant celle-ci ne l'annule pas mais au contraire la stimule et la maintient à l'état d'un processus « éternel », c'est-à-dire d'un processus dont la cessation n'est pas pensable. En même temps, la contradiction réelle, c'est-à-dire destructrice, est la propriété du monde empirique caractérisé avant tout et d'une manière purement logique comme une divergence de l'idée, l'« autre » de l'idée[12] ». L'idée est à la fois la norme immanente et le processus qui conditionne tout devenir. Le renversement hégélien consiste pour ainsi dire à « dépsychologiser » la pensée et ses structures, à la manifester dans sa réalité objective. Ce sera aussi le cas pour la notion de liberté.

---

[11] Hegel, *Encyclopédie…*, *op.cit.*, §250 et sa Remarque, p.283-285

[12] Fleischmann Eu., *La Science universelle ou la Logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p.313

4) La notion d'universalité concrète

Chaque réalisation historique de la liberté constituera un moment à la fois nécessaire et partiel du devenir de la liberté (de même que chaque catégorie logique est une réalisation partielle de la logique elle-même). Du coup, il y aura une correspondance de principe entre les moments logiques et les moments historiques (comme pour la phénoménologie, l'esthétique, etc.). Mais l'effectuation matérielle, historique, de par sa contingence ne pourra pas présenter un développement aussi fluide[13]. Le développement historique présente des « scories », des retardements, des recouvrements, des anticipations, et ainsi de suite. Tous les éléments exposés ont toujours-déjà été là, mais pas avec le même degré de développement (autrement dit, ils n'ont pas nécessairement eu le même degré de « visibilité » pour la conscience, aux différentes époques : le Moyen-âge, par exemple, connaît l'homme comme agent libre, mais ultimement, c'est toujours Dieu qui aura décidé du cours des évènements, de toute éternité).

La structure de ce devenir, la réalisation du concept, aura une structure logique, et plus exactement syllogistique, y compris dans le domaine de l'esprit objectif, et conditionne le développement de l'action libre. Du côté de la moralité, dans l'idée du bien par exemple, le concept est donné à la subjectivité qui cherche à le réaliser effectivement. Dans une perspective logique, on part ainsi de la libre activité d'un sujet (moment de l'universalité), on passe à sa particularisation dans la position d'un contenu déterminé (moment de la particularité), et enfin, le mouvement s'achève dans la réalisation d'une réalité extérieure objective, libérée du sujet (moment de la singularité). Transposé du côté des catégories de la modalité, il s'agit alors aussi bien d'un passage du possible (futur) au réel (présent), puis au nécessaire (passé). Possibilité, réalité et nécessité ne sont séparables que par abstraction. La nécessité se définit par la possibilité (=ce qui ne peut pas ne pas être), c'est une possibilité réalisée, dont la réalité s'explique par une cause. La réalité consiste à envisager un objet uniquement du point de vue du présent, la possibilité, uniquement du point de vue du futur, la nécessité, uniquement du point de vue du passé.

L'universalité a la plus grande extension, mais la singularité est la conjonction des deux moments précédents : un triangle que l'on trace par exemple, est toujours particulier,

[13] Fleischmann Eu., *La philosophie politique de Hegel*, *op.cit.*, pp. 60-61 : « En *logique*, le processus ou l'évolution est la détermination de plus en plus riche de la pensée qui était initialement pauvre et indéterminée (l' « Être »). C'est une évolution « idéale » accomplie dans la pensée et par la pensée (…). Ce processus d'actualisation de la pensée se déroule abstraction faite de tout facteur extérieur, sans aucune résistance (*Reich der Schatten*) » ; cf. aussi Weil E., *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1950, pp. 123-124 ; cf. également Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op.cit.*, §256 et §32, avec leurs remarques

mais en même temps, il comporte toujours toutes les propriétés universelles du triangle. C'est littéralement un universel particularisé, un universel concret (par opposition à l' « universel abstrait » que serait le triangle en soi). Le rapport de l'universalité abstraite à l'universalité concrète jouera un rôle tout particulier dans le passage de la conscience morale à la morale vivante. Il faut aussi noter que dans la logique kantienne, le moment de la singularité correspond à la catégorie de la *totalité* : en effet, une totalité est toujours l'unité (universel) d'une pluralité (particulier). Tous ces points, pour éloignés qu'ils paraissent du propos général, auront une importance : *la morale vivante est littéralement un universel concret, particularisé* ; l'Etat, lui, sera la totalité éthique, la cause finale de l'action humaine : « (…) toute cité est naturelle puisque les premières communautés le sont aussi. Car elle est leur fin, et la nature est fin : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple la nature d'un humain, d'un cheval, d'une famille[14] ».

La totalité est donc toujours un *système* organique (attention, Hegel, n'a pas une vision organiciste de l'Etat au sens classique, comme nous le verrons dans le chapitre 5). Le système, l'organisme, c'est la totalité où les parties se différencient les unes des autres dans une forme d'autonomie relative, mais dans le même temps, concourent ensemble à l'effectivité du tout. Les parties ne peuvent être détachées du tout que par abstraction, de sorte que l'organisme vivant est l'illustration parfaite de l'idéalisme. Nous avons vu d'autre part que ce processus de différenciation était logique, de sorte que l'organique, le logique, et l'idéal sont fondamentalement équivalents. Le processus ou l'acte téléologique a une structure syllogistique (que nous étudierons d'une manière plus détaillée dans le chapitre 5). Ultimement, puisque la pensée a une consistance objective, l'entreprise hégélienne consiste à dépasser la compréhension exclusivement psychologique de la subjectivité et de l'objectivité, dépassement qui aura son rôle à jouer dans la réflexion pratique.

5) Subjectivité et objectivité

La structure de la raison et la doctrine des idées nous donne en réalité la structure de l'action, de sorte que la sphère pratique obtient *eo ipso* une véritable consistance ontologique (nous y reviendrons dans le prochain chapitre) du fait de son insertion dans un cadre conceptuel plus ample. Le développement de l'Idée logique correspond à un passage de

[14] Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252b (GF- Flammarion, Paris, 2015, p.108)

l'intérieur vers l'extérieur, de la subjectivité d'un projet à l'objectivité d'un accomplissement. Rien n'est sans devenir ce qu'il est, et rien ne persiste dans un état sans passer à un autre.

L'entendement, lorsqu'il veut rendre compte du fait de la connaissance, présuppose ordinairement un sujet en face d'un objet, sans jamais expliquer ces deux concepts, comme s'ils allaient de soi[15]. Conséquemment, l'entendement naïf en vient à se demander si l'ordre est situé objectivement dans les choses, ou si la pensée du sujet est au principe de l'ordonnancement des phénomènes. Y – a –t'il un ordre objectif du monde (réalisme) ou bien cet ordre n'est-il qu'un produit de l'esprit (idéalisme) ? L'exclusion d'un terme au profit de l'autre pèchera évidemment par unilatéralisme, attitude non-philosophique par excellence. Hegel donnera la solution la plus aboutie à ce problème, car elle intègre toute la tradition philosophique qui la précède. Sa grande originalité est qu'elle conditionnera également la description de la morale vivante.

En français, le mot raison peut s'entendre en deux sens : c'est à la fois une faculté et un principe d'explication ou de justification. L'homme est par exemple traditionnellement défini comme animal raisonnable (*zoon logikon*). La raison est alors faculté ordonnatrice, elle permet d'expliquer les phénomènes et d'extorquer l'unité à la diversité bigarrée de la nature. En ce sens, on pourrait parler d'un héroïsme de la raison. Mais à l'inverse, je pourrais tout aussi bien dire que le monde s'offre à moi comme un ensemble ordonné, une totalité organisée et sensée par elle-même, où mon intervention semble compter pour rien : il suffit pour ainsi dire d'ouvrir les yeux pour que les évènements et les sensations s'enchaînent selon un *dharma* ou une logique que je ne maîtrise pas, et dont je pressens qu'elle est indifférente à ma présence ou mon vouloir. La raison est donc tantôt identifiée à la raison subjective, faculté du genre humain, tantôt à la raison objective, ordre transcendant du monde. Dès lors, le problème philosophique fondamental est celui de l'articulation de ces deux sphères.

Ainsi, chez Hegel (qui emprunte alors à Fichte), les notions d'objectivité et de subjectivité ne vont pas de soi, elles ne sont pas « fixes », leur opposition a une genèse et un devenir. Puisque la substance est sujet, la pensée n'est plus envisagée du point de vue d'un sujet (le « Je » transcendantal), mais c'est bien plutôt l'inverse qui se produit, à savoir, c'est la pensée qui produit la détermination de la subjectivité. L'idée de subjectivité que l'on attache

---

[15] Cf. l'article éclairant de Mabille B., « Fichte, Hegel et la relativisation de la conscience représentative », in *Fichte : la philosophie de la maturité. Tome III : Confrontations et interprétations*, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse, 2017, §2

spontanément à l'homme moderne ne va pas de soi, n'a pas toujours existé (dans le monde antique par exemple). Ultimement, c'est dans l'Etat moderne que la réconciliation du sujet et de l'objet pourra être assumée.

Ce problème est, à la lettre, *métaphysique*. D'une manière schématique, la métaphysique peut se comprendre en deux sens : elle renvoie tantôt aux premiers principes de l'être (et se fait donc *ontologie,* c'est son côté objectif), tantôt aux premiers principes de la connaissance (c'est la *logique*, qui constitue en quelque sort son côté subjectif). Avant Kant, les deux dimensions sont fondues l'une dans l'autre : on pourrait dire grossièrement que le rapport de l'ontologie à la logique est celui de la matière ou du contenu à la forme. Avant Kant, la métaphysique s'occupe de l'être, (voire de l'Être) : on pourrait dire avec Eric Weil que c'est une pensée qui fonctionne sous le régime de l'*Objet* (la conscience cherche à s'effacer devant une objectivité suprême, des « objets transcendants »). Descartes constitue une passerelle entre la métaphysique traditionnelle et la théorie critique kantienne. Chez Descartes, le sujet (entendu comme *cogito*) est un principe épistémologique (découvert dans la *Seconde Méditation*), tandis que Dieu reste un principe ontologique (l'infini de la *Troisième Méditation*). Mais Kant montre l'impossibilité d'établir une ontologie (même si toute ontologie n'est pas métaphysique), et se contente d'une logique transcendantale (la métaphysique sera une exposition de ce qui est *a priori*). La révolution copernicienne est un moment de polarisation et de recentrement autour du sujet (compris comme sujet transcendantal), plus encore que le moment cartésien. Par conséquent, les tentatives de dépassement de la doctrine kantienne passeront par la logique. Il nous semble que la *Doctrine de la science* de Fichte est, à la lettre, une logique transcendantale. Hegel va plus loin, et cherche à tirer une ontologie de la logique, en montrant que la forme logique est à elle-même son propre contenu : « Si les formes logiques du concept étaient effectivement des réceptacles morts, sans efficience et indifférents, de représentations ou de pensées, la savoir qu'on en aurait serait un *récit historique* très superflu et inutile pour la vérité. Mais en faite elles sont, à l'inverse, en tant que formes du concept, l*'esprit vivant de l'effectif*, et, de l'effectif, n'est vrai que ce qui est *vrai en vertu de ces formes, par elles* et *en elles*. Mais la vérité de ces formes pour elle-même n'a jamais jusqu'à présent été considérée et examinée, pas plus que leur connexion nécessaire[16] ». Ainsi, la philosophie hégélienne se comprend elle-même comme l'aboutissement de toute la tradition, et renoue paradoxalement avec son moment

[16] Hegel, *Encyclopédie…*, *op.cit.*, §162, Remarque, p.224

aristotélicien[17]. Chez Aristote, les catégories logiques de l'*organon* sont tout aussi bien les catégories ontologiques qui permettent de dire l'être. Les principes de la connaissance sont les principes de l'être, parce que l'intellect de l'homme et celui du *cosmos* n'en forment qu'un.

D'une manière analogue, chez Spinoza, la *res cogitans* est identifiée à la *res extensa*, de sorte que « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses[18] ». Ainsi, l'esprit n'a pas à chercher un ordre qui lui serait extérieur. Connaître la nature, c'est retrouver l'enchaînement des idées. Toute une série de conséquences s'en laisse déduire, qui auront leur importance dans la philosophie de Hegel. Tout d'abord, la vérité n'exige pas de méthode, n'est pas séparée de nous par une méthode, dont il faudrait se débarrasser après avoir produit le résultat attendu : la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* reprend les acquis du *Traité de la réforme de l'entendement*. Autre conséquence capitale, l'intelligence n'est pas à concevoir comme une *faculté*, pas plus que la volonté (nous y reviendrons car ce point est d'une grande importance pour la suite). Enfin, nous sommes dans l'être (il y a une immanence du mode à la substance), de sorte qu'il n'y a pas de pensée en face de l'être, mais que la pensée procède de l'être lui-même, avec de nouveau cette différence que chez Hegel, cette structure doit encore être pensée en termes processuels : autrement, il est incompréhensible, comme l'écrit Kojève, qu'un individu nommé Spinoza ait écrit l'*Ethique* à une période donnée de l'histoire. La structure de l'*Ethique* rend inexplicable sa propre apparition effective, puisque celle-ci aurait dû être écrite par Dieu de toute éternité[19]. Là encore, on serait tenté de résumer d'une manière lapidaire, en disant que Hegel, c'est Spinoza, mais le concept de négativité « en plus » (comme nous l'avons déjà dit plus haut, la substance est conçue comme sujet, or, l'attribut principal du sujet, c'est la négativité).

Chez Hegel, le rapport de la raison subjective à la raison objective est *dialectique*. Le monde est toujours-déjà partiellement ordonné, la raison subjective constate toujours un ordre et, en même temps, ordonne ce qu'elle trouve, refuse de le laisser dans son état d'immédiateté naturelle, de sorte que, transcrite en un langage kantien, la raison hégélienne doit être comprise simultanément en terme de goût et de génie. L'unité de la subjectivité et de l'objectivité a déjà été examiné et nommé : c'est ce que Hegel appelle l'*Idée*. C'est la *Science de la Logique* qui nous donne la structure générale de ce processus et qui n'est donc pas à

---

[17] Dans les trois positions de la pensée relativement à l'objectivité (*Encyclopédie…*, *op.cit*., Concept préliminaire de la Logique), la référence aristotélicienne semble constante

[18] *Ethique*, II, 7

[19] Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 352-354

entendre au sens d'une technique de la pensée, axiomatique et formalisée. Comme chez Aristote, les catégories de la pensée sont aussi les catégories de l'être[20].

Ainsi, la formule indéfiniment ressassée de la préface des *Principes de la philosophie du droit*, sur l'identité de l'effectivité (*Wirklichkeit*) et de la rationalité ne veut rien signifier de plus que le postulat de la compréhensibilité du réel. La formule n'a pas de sens fantaisiste. *Faire de la philosophie implique que la réalité sur laquelle s'élabore le discours est sensée, est dotée d'une structure objective que la pensée peut ressaisir*. Le problème vient simplement du fait que l'exposition sous forme de chiasme (« ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel ») frappe l'imagination plutôt qu'elle ne suscite la réflexion du lecteur, qui croit alors pouvoir s'épargner la lecture de l'ouvrage en lisant sa préface.

Le monde du droit est susceptible d'être compris comme un tout rationnel, cohérent, qui peut faire l'objet d'une étude scientifique (entendons : une philosophie du droit). Ces remarques suffisent à écarter les objections d'auteurs comme A. Honneth[21]. L'idéalisme hégélien n'est pas une rétrogradation qui effacerait les acquis de l'idéalisme transcendantal de Kant, il n'y a pas de retour « en-deçà » de Kant, mais une tentative de dépassement. En anticipant largement sur la suite du développement, on peut dire que *si la philosophie pratique de Hegel est ancrée dans sa métaphysique, c'est tout simplement parce que son principe fondamental est la liberté* : un concept, littéralement, « méta-physique », qui ne sera pas défini d'une manière purement mécaniste (à la manière de Hobbes). Comme le montrera l'analyse de l'introduction des *Principes*, c'est bien la liberté qui permet d'établir un pont entre l'esprit objectif et le reste du système.

Le système du droit permettra d'illustrer ces intuitions d'une manière exemplaire. Nous repartirons de Kant et Fichte pour resserrer la réflexion sur la philosophie hégélienne du

---

[20] « La *Logique* coïncide par conséquent avec la Métaphysique, la science des *choses*, saisies en des *pensées* qui passaient pour exprimer les *essentialités* des *choses* », *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Vrin, paris, 2012, p. 115, §24 ; cf. aussi la Remarque du même § : « Qu'il y a de l'entendement, de la raison dans le monde, cela veut dire la même chose que ce que contient l'expression : « pensées objectives ». Mais cette expression n'est pas commode, précisément parce que le terme de « pensée » n'est employé trop couramment que comme renvoyant à l'esprit, à la conscience, et que celui d' « objectif », de même, n'est employé avant tout qu'à propos de ce qui ne relève pas de l'esprit ».

[21] Dans *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, Honneth ne cesse d'en appeler à une pensée qu'il qualifie de « postmétaphysique », sans réellement expliquer ce qu'il faut comprendre par cette expression ; mais puisque l'auteur se contente d'affirmer que la théorie de Hegel se fonde sur des « présupposés idéalistes » qu'il oppose au « tournant historico-matérialiste » (p.118), on comprend qu'il ne comprend ni le statut du matérialisme dialectique, ni celui de l'idéalisme spéculatif. Pour une mise au point, cf. E. Weil, *Logique de la philosophie* (le chapitre sur l'action), et l'annexe de *Hegel et l'Etat*.

droit, jusqu'au thème proprement dit de la *Sittlichkeit*, et l'élaboration du concept hégélien de la liberté.

6) Le droit comme seconde nature

Le projet critique de Kant, surtout en son troisième moment, a toujours eu pour tâche de réunir raison théorique et raison pratique, liberté et nécessité. Ce qui, chez Kant, permet d'opérer la jonction entre l'entendement (pouvoir de connaître) et la raison (pouvoir de désirer), c'est la faculté de juger, qui doit contenir, elle aussi, des principes *a priori*. Du côté du jugement réfléchissant, le principe de la faculté de juger est l'idée d'une *finalité de la nature*. Le jugement déterminant n'a guère besoin de ce principe, qui nous amène à *penser* la nature comme finalisée. Penser, comprendre, revient toujours à élucider un *sens*, or, le sens ne peut être pensé que sur le mode de la finalité. Pour connaître la nature, nous sommes bien obligés de postuler qu'elle est connaissable - pourtant, rien ne me garantit que ce soit réellement le cas : si la diversité du donné naturel se prête aux principes universels de l'entendement, c'est vraisemblablement parce qu' « il y a dans la nature une subordination qui nous est compréhensible des genres et des espèces[22] ». Après tout, rien n'empêche d'imaginer un monde entropique (ou isotropique, ce qui revient strictement au même), où l'hétérogénéité d'un phénomène à un autre soit si grande que l'unité y soit proprement impensable. Il n'y a aucune raison de penser qu'il existe réellement un accord entre la diversité des phénomènes naturels et le besoin qu'a l'esprit d'en soustraire des principes universels. Pourtant, il existe *de facto* un phénomène d'appariement (ce que Kant nomme une « loi de spécification ») dont il résulte que la nature ne peut être pensée que comme une totalité sensée. Quoique ce fait soit contingent[23], il est irréductible. Il n'en reste pas moins que pour Kant, nous devons nous contenter de faire *comme si* ce jugement avait une valeur objective, quoiqu'il ne soit en réalité que subjectif.

Fichte (comme Hegel) ne peut se satisfaire d'une solution qui consiste à feindre l'appariement de l'esprit et de la nature, de la raison subjective et de la raison objective, de l'être et de la pensée. Comme nous venons de le voir, chez Kant, la conciliation est purement formelle. La raison théorique ne peut que constater la nécessité sans faille qui s'exprime dans les phénomènes naturels, tandis que la raison pratique n'est soumise qu'à la législation de la liberté. Le jugement réfléchissant nous permet de penser certains phénomènes naturels

[22] Kant, *Critique de la faculté de juger, op. cit.*, p.164
[23] Kant, *Critique…*, *op.cit.*, Critique de la faculté de juger téléologique, §61

comme produits de la liberté, sans pour autant acquérir de valeur objective. Pour Kant, tout se passe *comme si* la nature était un produit de la liberté. Parler d'un phénomène de la liberté est une contradiction dans les termes. Au-delà de la philosophie de la nature, c'est la philosophie de l'histoire qui constitue pour Kant un prolongement de la réflexion sur la finalité (avec l'*Idée d'une histoire universelle*). Fichte en revanche reprendra le problème sous la forme d'une philosophie du droit.

Fichte part d'un phénomène dont on est absolument certain qu'il est issu de la liberté mais qui s'impose à nous avec la même nécessité que le mécanisme naturel. Ce phénomène, ce n'est ni plus ni moins que le *droit*. « La tâche de cette doctrine [*i.e.* la science du droit] est la suivante : placer les volontés libres dans une certaine connexion mécanique déterminée et une action réciproque[24] ; or, il n'existe pas en soi de tel mécanisme naturel, il dépend donc en partie de la liberté. C'est par la réunion de l'efficience de la nature et de la raison que cet état peut être produit[25] ». Le droit est donc une réalité fondamentalement amphibologique, un produit de la liberté vécu avec la même nécessité que les lois naturelles ; « le droit n'est pas un *mécanisme humain* que l'on peut problématiquement rapporter à une *volonté de la nature* et que l'on ne peut donc subsumer sous l'Idée de *liberté* que de manière réfléchissante, c'est au contraire un produit de la *volonté humaine* à laquelle les hommes donnent par *liberté* la forme d'un *mécanisme naturel* [26]». *Le droit est une manifestation objective de la liberté*, de sorte que la morale, la politique, le droit, en un mot, ce qui relève de la *praxis*, sont comme des condensations, concrétions ou sédimentations de l'esprit. L'esprit objectif est l'institution d'un monde intelligible dans le sensible, c'est l'*analogon* de la nature. Du coup, le droit, pris dans l'extension que lui donne Hegel, n'est rien d'autre que la volonté qui se donne une assise objective, et non pas simplement le système positif du droit.

Pris à la lettre, le droit, compris dans l'extension maximale que lui donne Hegel, est alors fondamentalement une *seconde nature*[27]. Cette idée sera d'une importance fondamentale pour tout le développement de la philosophie du droit hégélienne. En dernière instance, c'est *la morale vivante qui est vécue comme une seconde nature*. Pour Hegel, la vie éthique est une réalité ambivalente. Il suffit de naître pour se retrouver immédiatement inséré dans une certaine réalité morale, un ensemble de lois, de dispositions et de coutumes, mais cette réalité

---

[24] C'est-à-dire la *communauté* dans la table kantienne des catégories

[25] Fichte, *Doctrine de la Science Nova Methodo*, Le livre de poche, Paris, 2000, §19, p.334

[26] Fischbach F., *Fichte*, *Fondement du droit naturel*, Ellipses, Paris, 2000, p.24 ; cf. aussi l'introduction d'A. Philonenko à sa traduction de la *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1965

[27] *Principes de la philosophie du droit*, PUF Quadrige, Paris, 2013, cf. surtout les §4 (p.151) et §151 (p.322)

qui a tout d'une seconde nature exige tout aussi bien l'adhésion individuelle. « La religion, la vie éthique, tout autant qu'elles sont une *croyance*, un *savoir immédiat*, sont absolument conditionnés par la *médiation*, qui s'appelle développement, éducation, culture[28]». Comme on l'a souligné avec Fichte, le domaine du droit, et plus généralement, le domaine de la *praxis*, relève à la fois du donné immédiat et de l'élaboration médiatisée par le collectif (par exemple, la délibération entre citoyens d'un Etat) et l'adhésion (volontaire ou passive) de chaque conscience particulière. Comme dans le développement de l'idée logique, l'immédiation est produite/reconquise à travers le travail de la médiation.

Du côté de la *Sittlichkeit*, il s'agit de comprendre l'interaction de la morale formelle avec la morale vivante, de la personne au système abstrait du droit, de l'individu à la famille et à la société, et du citoyen à l'Etat. Les *principes de la philosophie du droit* montrent que le développement du droit est en réalité celui de la liberté. Or, le développement de la liberté nous donne tout aussi bien celui de la morale vivante. En effet, chaque morale vivante répond à la question « quel usage concret dois-je faire de ma liberté ? » en un temps et un lieu déterminés[29].

7) Pensée et volonté

L'introduction des *Principes* donne le positionnement conceptuel décisif de Hegel, positionnement qui structure l'ensemble de l'ouvrage. Hegel y distingue la liberté de l'arbitraire.

La liberté, puisqu'elle n'est pas une faculté (comme nous l'avons vu plus haut avec Spinoza), n'est pas séparée de son exercice réel[30]. Vouloir, au sens fort, c'est toujours vouloir quelque chose. D'autre part, le langage est trompeur. En effet, parler de « volonté libre » implique que la liberté soit pensée comme prédicat. De même que la liberté n'est pas une faculté, la volonté s'identifie à la pensée. Hegel se détache radicalement de Descartes. La volonté et la pensée sont définies relativement l'une à l'autre : la volonté est le désir de s'extérioriser dans le monde, et puisque l'essence de l'homme est, comme chez Aristote, l'intellect, la différence de la volonté et de la pensée doit être envisagée d'un point de vue

[28] *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op. cit.*, §67, p.156

[29] Bourgeois B., *La pensée politique de Hegel*, PUF, Paris, 1969, p.95 : « *Il y a une situation politique de toute pensée.* La pensée philosophique est bien l'être-là *adéquat* de la raison, du concept, mais l'*être-là* du concept est le temps » (nous soulignons).

[30] Cf. surtout *Principes…*, *op.cit.*, §22

purement fonctionnel[31]. La pensée est une première sortie de la conscience hors de l'aliénation de la nature : elle permet à l'homme de s'extraire de son rapport immédiat au monde, qui est fondamentalement un rapport d'*étrangeté*, qui faisait du Moi une enclave ou un poste clos qui s'éprouvait comme séparé du Non-Moi, vu depuis une sorte de bastion intérieur. C'est de nouveau la pensée qui aura pour tâche de rendre sensée la seconde nature que constitue la *Sittlichkeit*. Mais il y a une équivocité qui ne sera jamais levée : une fois la médiation surmontée, l'esprit « s'immédiatise », et se présente comme nature à celui qui ne saisit pas le processus qui l'a engendré. Pour Hegel, d'une manière générale, *la pensée est primitivement une « domestication » de l'extériorité* : *extériorité spatiale de la nature, extériorité ontologique de la seconde nature*. C'est l'activité de la pensée qui constitue le monde en un tout homogène, de sorte que l'action présuppose la *communauté* d'une *cause* agissante et d'une *substance* à transformer. Ainsi, agir, au sens fort du terme, revient à réaliser la pensée (consciemment ou inconsciemment). C'est d'ailleurs, semble-t-il, la seule définition possible de l'action. Le passage de l'universalité de la pensée à l'action particulière, si les termes ne sont pas pris abstraitement, permet alors de penser l'universalité concrète, et *eo ipso* la réconciliation de la conscience avec le monde. Le droit en reçoit une définition stricte, qui donne en même temps au concept son extension maximale : *le droit, n'est rien d'autre que le vouloir objectivé dans les choses*.

L'analyse précédente permet alors de décomposer les différents moments de la volonté[32]. Le premier moment est celui de l'universalité, de la pure pensée (qui peut aussi, si elle refuse de s'effectuer, devenir une obsession fanatique de pureté : c'est la tentation de l'idéalisme moral, que Hegel illustre par la Terreur). Ensuite, la volonté se particularise[33] : c'est le passage du Moi pur (pure négativité) au Moi empirique (position concrète de la volonté). Se décider à agir, c'est donc accepter implicitement la finitude de la volonté : Hegel reprend la formule spinoziste « *omnis determinatio negatio est*[34] », sans tenir compte, il est vrai, de son contexte. Enfin, on aboutit à la définition proprement dite de la volonté[35], qui n'est rien d'autre que l'unité des deux moments précédents : l'universel concret est effectué

[31] Fleischmann, *La pensée politique de Hegel*, *op.cit.*, p.18
[32] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §5
[33] Hegel, *op.cit.*, §6
[34] Lettre 50 à Jarig Jelles
[35] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §7

dans la singularité. La volonté est alors comprise comme processus logique de particularisation de l'universel[36].

L'agir réclame la différenciation d'un objet que je distingue de moi (il y a le Moi et le Non-Moi), c'est la structure même de l'action qui pose cette dualité. Par là, l'action introduit une objectivation de la volonté. L'action est ressaisie dans une perspective téléologique : la réalisation effective de la volonté est le complément essentiel du projet subjectif qui s'y exprime. Du côté de la production objective, phénoménalisée, de la volonté, le projet que la conscience en avait formé au préalable y subsiste comme sa norme immanente, son *âme*, son principe de dynamisme interne (comme l'âme est l'entéléchie du corps). Tous les couples d'opposés manipulés par l'entendement philosophique (sujet/objet ; être/devoir-être, etc.) procèdent donc d'un processus de différenciation par lequel la pensée/volonté raisonnable se réalise (du coup, toute la théorie hégélienne de l'action peut être envisagée comme une réponse à Kant, point qui sera développé dans le second chapitre).

Les buts particuliers poursuivis par l'individu sont marqués par la contingence de leurs mobiles, mais ils constituent le support inévitable de la réalisation effective de l'universel, et ont *eo ipso* une valeur objective. La seule chose qui se réalise à travers les actions raisonnables, c'est la liberté. De Kant à Hegel, nous aboutissons à une nouvelle appréciation morale de l'action. Alors que Kant montrait qu'il est hautement douteux que le moindre acte ait jamais été accompli par devoir (même pour le saint) chez Hegel, la dimension contingente de la subjectivité (les mobiles de l'action) ne fait l'objet d'aucune condamnation ou disqualification morale. Tout à l'inverse la passion la plus égoïste est le véhicule de la réalisation de la liberté, et conditionne tout son développement historique. Comme nous l'avons dit, la volonté n'est pas une faculté (pas plus que chez Spinoza), ce qui est la raison directe de cette absence de condamnation morale : « Kant et Fichte (…) définissaient la liberté comme pure possibilité (*Vermögen*), hors du monde réel et dont le degré de « réalité » n'affecte pas son essence[37] », or, cette caractérisation de la volonté suffit aussitôt à nous rendre suspecte la moindre action concrète. Puisque l'essence de la liberté est saisie uniquement d'un point de vue unilatéral, toute réalisation concrète corrompt en quelque sorte son essence en la mélangeant à des mobiles contingents, « l'exposition » de la volonté dans

[36] Fleischmann, *La philosophie…*, *op.cit.*, p.26 : il faut réduire l'écart entre « la subjectivité d'un but conçu mentalement par l'agent, et son existence *objective*, empirique, extérieure au sujet » ; d'autre part, « le dualisme entre sujet et objet est une « position » (*Setzung*), nécessaire pour l'action, mais il n'existe pas pour la pensée « spéculative » » (p.27). Comme nous l'avons déjà indiqué, la pensée spéculative retrouve la *communauté* de la *cause* et de la *substance*.

[37] Fleischmann, *La philosophie…*, *op. cit.*, p.29

une production objective aboutit en quelque sorte à un phénomène d'oxydation, d'où il résulte que la volonté n'est plus aussi « pure » que cette pure possibilité par laquelle on la définissait. Cela signifie que l'action n'est jamais assez morale, que l'individu est incité à surmonter incessamment ses penchants égoïstes (Kant), et à persévérer dans sa tendance à s'égaler au Moi pur (Fichte). Mais d'un point de vue purement négatif, il n'en résulte pas moins que définir l'essence de la volonté par la pure possibilité aboutit à une dévaluation de son effectivité par l'idéaliste moral, et à un retranchement dans la pure possibilité. Sous un aspect, cette doctrine incite à l'action, sous un autre aspect, elle incite tantôt à une sorte de léthargie morale (le repli dans la pure possibilité, dans l'inaction), tantôt à une furie destructrice (la Terreur).

Une possibilité qui ne se réalise pas n'est rien, puisque la volonté n'est pas une pure faculté. De même que dans la physique aristotélicienne la puissance est inconcevable sans l'acte, de même, la volonté ne peut se définir que comme unité d'une possibilité subjective et de sa réalisation objectivée en une production extérieure. Ces deux moments ensemble constituent le tout de la volonté. C'est aussi la raison pour laquelle Hegel se détache de Descartes[38]. Dans sa Quatrième Méditation, Descartes est amené à séparer entendement et volonté. La volonté peut se porter sur une infinité d'objets, tandis que l'entendement est la faculté du nécessaire. A l'inverse, Hegel, comme Spinoza, soutient l'identité de la volonté et de l'entendement. Mais il va plus loin, puisque, à la limite, le rapport de subordination est inverse : l'entendement envisage la totalité des possibles, tandis que la volonté a toujours en vue un contenu déterminé. Il n'est pas sûr que la critique hégélienne frappe là où elle croit. En revanche, le point décisif est que Descartes, comme la majorité des auteurs, assimile la volonté à une faculté. Tout en affirmant l'unité de l'entendement et de la volonté, Hegel scande celle-ci en trois moments.

8) Les trois moments de la volonté

La volonté naturelle[39] constitue la première manifestation de la volonté. Elle est naturelle parce qu'elle est guidée par la passion. Il n'y a donc pas chez Hegel comme nous l'avons dit, de condamnation de la passion, qui constitue en réalité le mobile nécessaire de toute action humaine. Hegel dénonce la schizophrénie morale qui consiste à affirmer qu'une action est accomplie par devoir, tandis que les mobiles proprement dit sont laissés dans

[38] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §13
[39] Hegel, *ibid.*, §11

l'ombre. Toute action comporte son côté subjectif (particulier) et son côté objectif (universel). L'individu se choisit un contenu empirique contingent, quel qu'il soit. Le point important n'est pas dans le choix du contenu, mais dans le fait qu'il choisisse, et que l'action ait lieu. Le choix coupe l'homme de la totalité des possibles (*omnis determinatio negatio est*). La donnée empirique est indifférente : c'est l'homme qui se choisit lui-même dans son acte, par le fait qu'il se détermine à quelque chose[40]. C'est l'arbitraire[41] (*Wilkür*), qui constitue le second moment de la volonté, et qui définit ce passage de l'action « aliénée » par la passion, à sa réalisation consciente. On choisit tel contenu, alors qu'on aurait pu tout aussi indifféremment choisir tel autre. Le poncif le plus ordinaire au sujet de la liberté et de dire que l'on est libre lorsque l'on peut faire tout ce que l'on veut. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la croyance ordinaire fait de la volonté une faculté ; puisque je peux choisir n'importe quoi, la détermination particulière sera toujours vu comme hétérogène relativement à ma volonté. Or, une volonté libre, c'est une volonté qui réalise la liberté, qui veut la liberté de la volonté. C'est ici que se manifeste le plus l'originalité de la doctrine hégélienne. Si l'on reste sur le plan de l'arbitraire, le déterminisme est vrai. Mais la liberté n'est pas un choix entre des données qui se présentent à l'homme, elle constitue au contraire la création de quelque chose qui n'est pas donné (comme nous l'avons vu plus haut avec la position du droit chez Fichte). L'Etat sera la réalité objective de la liberté, alors que la société civile constitue la réalité de l'arbitraire (si tout le monde peut faire ce qu'il veut, personne ne fait réellement ce qu'il veut, de sorte que la société civile peut faire l'objet d'une science comme l'économie, qui va expliquer tous ses phénomènes par des lois mécanistes et déterministes).

En agissant arbitrairement je crois manifester ma liberté alors que je ne manifeste que ma particularité[42]. D'autre part, rien ne commence que ce qui a continué : si je ne cesse de passer d'une détermination à une autre, je ne commence rien à proprement parler, puisque je n'aurais rien réalisé. La réalisation de la liberté exige la durée : du même coup, on comprend que *la réalisation politique de la liberté soit solidaire d'une ontologie du temps et d'une philosophie de l'histoire ; ultimement, les principes de la philosophie du droit constituent une anthropologie concrète (à la manière des Politiques d'Aristote)*. Ces quelques remarques permettent alors d'écarter d'un même mouvement l'hédonisme et l'utilitarisme[43], le

[40] Fleischmann, *op. cit.*, p.34 : en agissant, « il devient la réalité du choix *déjà accompli* ».
[41] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §15
[42] Cf. L'Addition au §15 des *Principes de la philosophie du droit*, où Hegel explique que « Phidias n'a pas de manière » (*Principes…*, *op. cit.*, p.606)
[43] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §17

pessimisme et l'optimisme anthropologique[44] (l'homme sera dit tantôt bon, tantôt mauvais par nature), l'idée d'une purification des désirs[45], la morale de la félicité[46]. Cette « épuration » permet à Hegel d'aboutir à une définition de la volonté libre[47]. L'essence de la liberté n'est pas la réalisation de la contingence particulière qui fait l'originalité ineffable de chaque individu, mais la réalisation du contentement raisonnable pour tous les hommes - dans la mesure où ceux-ci sont raisonnables. C'est la liberté qui se veut elle-même : le contenu d'une volonté libre est la liberté de la volonté. Le point de départ choisi par Hegel est donc purement formel, et consiste en une reformulation de l'impératif catégorique kantien. Toutefois, Kant envisage la volonté comme postulat, et non comme une réalisation objective (même Fichte considère le droit comme la restriction d'une liberté originaire[48]). Conséquemment, la liberté objective est alors appréhendée comme l'*autre* de la liberté subjective, sa limitation.

Du coup, on comprend que l'entendement est incapable de saisir la liberté dans son universalité et sa réalité : pour comprendre l'idée d'universel concret, il faut concevoir la liberté non plus comme faculté mais comme processus, toujours-déjà partiellement réalisée dans les institutions réelles, dans une unité de l'objectif et du subjectif : l'exigence subjective s'incarne dans les institutions, et les institutions ne sont libres que dans la mesure où elles sont satisfaisantes pour la conscience raisonnable du citoyen. L'expression concrète de la liberté, c'est le droit.

Or, il est clair qu'exiger un droit revient aussi en même temps à exiger un devoir (du moins, tant qu'on est du côté de la raison qui se veut raisonnable, ce qui est précisément la perspective hégélienne). Les lois accordent une objectivité à la liberté des hommes, précisément dans la mesure où elles leur donnent des responsabilités, qui les manifestent alors comme êtres autonomes. Dans le même temps, elles donnent un contenu concret aux obligations qui constituent la liberté et les droits des citoyens. Par conséquent, l'Etat injuste sera celui où l'individu sera soumis à davantage d'obligations qu'il n'a de droits, et inversement. Le droit positif constitue une médiation objective des droits et des devoirs, tandis que la moralité est leur médiation subjective. Ce sera seulement dans la morale réalisée,

---

[44] Hegel, *Principes…, op.cit.*, §18
[45] Hegel, *ibid.*, §19
[46] Hegel, *ibid.*, §20
[47] Hegel, *ibid.*, §21
[48] C'est aussi de cette manière que Hegel comprend Kant et Rousseau, cf. *Principes…, op. cit.*, §29, Remarque

vivante, que droits et devoirs sont médiatisés objectivement d'une manière juste (alors que le droit abstrait seul est efficace sans être juste par lui-même).

A chaque époque correspond un degré de la liberté, exprimé dans une morale vivante. Ultimement, chaque règne historique majeur (et Hegel en distingue quatre) configure un rapport à autrui, si bien que ces règnes historiques constituent un pas de plus dans le développement de l'intersubjectivité, par ordre d'universalisation croissante. Chez les Babyloniens par exemple, les individus se comprennent comme esclaves du roi, lequel est à son tour l'esclave des dieux. Finalement, on aboutira avec le christianisme (et pour Hegel, sa version luthérienne) à l'idée d'égalité de tous les hommes sans distinction. C'est pourquoi, pour Hegel, il n'y a pas de règne après le christianisme : on ne peut pas aller « plus loin » en termes de principes universels (ce qui ne signifie pas qu'il n'y aura plus rien au-delà).

9) Conclusion

La philosophie du droit n'est rien d'autre que l'étude du droit dans son effectuation concrète ; avec ce qui a été dit précédemment, il est donc clair que l'objet de cette étude est l'*idée* du droit[49]. Pour Hegel, il ne s'agit ni plus ni moins que de l'effectuation de la *liberté*[50]. Le droit est la volonté libre raisonnable, une manifestation de la négativité. Comme nous l'avons dit, le droit correspond à une seconde nature, qui est la réalisation concrète et objective de la liberté : l'esprit objectif. La liberté dispose donc toujours d'une orientation concrète, la *Sittlichkeit*. De sorte, que l'esprit relève toujours chez Hegel de la médiation, tandis que la nature relève de l'immédiation. D'une manière générale, le processus éducatif et l'humanisation de l'individu (son « désensauvagement », pourrait-on dire) consiste à différer la satisfaction, à médiatiser les pulsions immédiates à travers un ensemble de pratiques collectives. Par exemple, l'individu s'engage librement à fonder une famille, mais pas de n'importe quelle manière. De même, lorsqu'il participe à la division du travail en société, il se soumet à un principe de compétition, or, là encore, on n'accepte la compétition que dans la mesure où l'égalité dans la lutte est garantie par un ensemble de règles (aucun athlète n'accepterait de participer à une course si l'égalité des participants n'était pas assurée), et ainsi de suite.

[49] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §1
[50] Hegel, *ibid.*, §4

Par conséquent, « la « nature » de l'esprit est d'être toujours seconde, médiatisée par sa propre objectivation dans les institutions juridiques, sociales et politiques[51] ». L'esprit subjectif se reflète lui-même, se pense lui-même, à travers les structures objectives de la *Sittlichkeit*. Si l'individu ne reconnaît pas sa propre volonté dans les structures raisonnables de sa communauté, sa morale abstraite se situera dans un rapport de confrontation à la morale vivante. Autrement, le rapport ordinaire de l'individu aux structures objectives doit être celui d'une *actualisation* : il ne s'agit jamais, chez Hegel, d'une adhésion aveugle aux normes (juridiques, etc.) dont on ne trouvera nulle trace dans le texte. Tout au contraire, l'action individuelle à un rôle à jouer dans l'Etat moderne (même si du point de vue de Hegel, il s'agit essentiellement des fonctionnaires). L'action subjective raisonnable, par les protestations qu'elle élève à l'encontre des « restes » irrationnels qui grèvent encore les structures de l'Etat, permet de rendre la *Sittlichkeit* toujours plus rationnelle et raisonnable. La morale subjective abstraite a donc un rôle essentiellement critique, préparatoire, tandis que l'orientation concrète de l'action sera toujours donnée par la morale vivante, et l'esprit objectif s'effectue par l'action humaine. La compréhension du statut que Hegel reconnaît à la liberté joue donc un rôle essentiel : la liberté n'est pas l'arbitraire.

Chaque réalisation historique de la liberté en représente un développement à la fois nécessaire et partiel, et ses institutions objectives constituent le thème de la philosophie du droit. La loi est la forme objective prise par la coutume (*ethos*), tandis que la coutume proprement dite est intériorisée comme disposition subjective (*hexis*). Il s'agit de la raison réalisée dans l'objectivité des conditions historiques concrètes. La morale vivante permet pour ainsi dire d'effectuer la synthèse du point de vue subjectif (moralité formelle) et objectif (droit abstrait). La famille, la société et l'Etat représentent autant de déclinaisons de la morale vivante, et sont autant de formes de la vie en commun. Chaque entité est un engagement libre à des obligations qui sont autant de droits : l'individu y adopte librement des règles de conduite universelles pour son cas particulier, et renonce à la satisfaction immédiate et à l'arbitraire abstrait des désirs naturels.

L'aspect subjectif de la volonté se laisse analyser en trois étapes : le propos et la responsabilité morale, l'intention, et enfin, le Bien et la conscience morale. Ces trois étapes constituent le moralisme abstrait. L'aspect objectif se laisse également appréhender en trois moments successifs (famille, société, Etat). La famille relève de ce que Hegel nomme l'esprit

[51] Note de J.-F. Kervégan au §4 de l'introduction des *Principes…*, *op. cit.*, p.151

naturel (l'âme) ; la société qui est une incarnation de l'arbitraire, est régie dans son fonctionnement par un pur mécanisme ; l'Etat, enfin, est dépositaire d'une tâche morale qui consiste à réaliser la liberté dans son universalité, il donne un sens moral universel et objectif à la vie des citoyens.

La morale formelle, subjective, fera l'objet du second chapitre. La moralité vivante, en ses trois moments, sera le thème des trois chapitres suivants.

Chapitre 2 : la moralité abstraite, « droit de la volonté subjective »

1) Du droit abstrait à la moralité abstraite

Le mouvement de la pensée est intrinsèquement celui d'une libération, d'une réduction de l'étrangeté du monde. Deux modalités de cette libération nous intéressent ici. Nous passerons brièvement sur le droit abstrait, où la conscience surmonte son aliénation par l'appropriation de la nature, alors insérée dans un système de déterminations juridiques. Dans la moralité, elle cherche à transposer ses exigences morales dans le réel, à les reconnaître dans le monde : c'est le « droit de la volonté subjective[52] » (la manière dont la subjectivité se donne une assise objective). La subjectivité se « naturalise », en déployant une seconde nature objective.

Avant de passer à la moralité, il convient donc de rappeler brièvement le développement du droit abstrait, et comment ce développement débouche sur la réflexion morale. Ce développement nous permettra également d'amorcer une réponse aux questions suivantes : pourquoi la théorie de l'esprit objectif contient une étude de la subjectivité morale ? Sous quelle modalité la moralité y est-elle étudiée ? Enfin, quel statut ou fonction la *Sittlichkeit* accorde-t-elle à ce « droit de la volonté subjective[53] » ?

Il convient de noter que le passage de l'*Introduction* au *Droit abstrait* correspond à une réduction de l'extension du champ du droit : deux définitions du droit cohabitent. La définition maximaliste de l'introduction (le droit comme objectivation de la volonté) fait place à une définition plus classique, proprement juridique. Dès lors, le droit des juristes figure comme un moment du déploiement du droit en son extension maximale, un cas particulier. Le droit abstrait se fonde sur la propriété. Dans la *Doctrine du droit* de Kant, il correspond *grosso modo* au droit privé. Il nous manifeste tout d'abord l'irréductibilité de l'homme à une pure donnée naturelle : l'homme y est pris comme *personne*, notion abstraite par excellence. Le droit abstrait s'occupe de ce à quoi tout homme pourrait prétendre en qualité d'individu libre, de personne : mais paradoxalement, ce droit a aussi pour effet d'isoler les individus, parce qu'il fonctionne d'une manière à la fois mécanique et réactive (il se contente de réparer

[52] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §107, p.261 : « le point de vue moral est, dans sa figure, le *droit de la volonté subjective*. D'après ce droit, la volonté ne *reconnaît* et n'*est* quelque chose que dans la mesure où cette chose est *sienne*, où elle y est pour elle-même comme terme-subjectif »

[53] Pour tout le chapitre, cf. Eric Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1996 (6e édition), chapitre 1 : La morale

le tort causé). Cependant, cet aspect ne doit par faire oublier que le droit abstrait représente la première forme de l'objectivation du droit, son abstraction conditionne une première forme d'universalité. Le concept de personne fonde l'égalité formelle de tous les individus, concept dégagé dans sa pureté par la modernité (alors que le droit romain se structure autour d'une différence de statut entre les hommes : *dignitas* évoque le prestige attaché à telle ou telle fonction, et non la valeur infinie de l'individu ; la personnalité y relève plus d'une situation que d'un caractère inaliénable de la subjectivité). Une personne, ce n'est personne en particulier, c'est quelqu'un, n'importe qui. Le moment du droit abstrait est une première étape qui permet à la conscience de se déprendre de sa subjectivité. D'une manière générale, le concept de personne fonde la capacité juridique (c'est-à-dire le fait de pouvoir faire valoir ses droits et ses obligations) : tout homme peut en droit figurer dans un acte juridique. La personne, c'est le pouvoir qu'a l'individu de se rapporter à soi comme à un universel. Ce moi abstrait n'a de réalité que s'il s'inscrit dans les choses, à travers la possession juridiquement établie, l'appropriation de l'extériorité naturelle.

L'individu, en tant que *personne*, est irréductible aux *choses*. Toutefois, il s'extériorise dans les choses par l'appropriation. On comprend ainsi que ce n'est pas le besoin naturel qui est à l'origine de la propriété, mais l'affirmation de la volonté individuelle, d'ordre purement spirituel. Anthropologiquement, la thèse est forte : le plus grand désir de l'homme est de marquer l'objectivité du monde du sceau de sa subjectivité. Tout ce qui peut être marqué d'une manière personnelle est susceptible d'appropriation, et devient comme une manifestation de mon vouloir particulier. Par conséquent, tout ce qui n'est pas une personne peut être détruit, consommé, utilisé par la volonté en vue de sa conservation et de son bien-être[54].

Du coup, la propriété n'est pas à entendre uniquement au sens juridique restreint qu'on lui prête habituellement, mais dans son extension maximale, comme lorsque l'on parle des propriétés d'un triangle. Je suis, par exemple, dans l'obligation de m'approprier mon corps[55], puisqu'il est l'incarnation de ma volonté particulière. Or, cette expression de la liberté reste tributaire de l'extériorité des choses. Ce sont encore les choses qui médiatisent les relations interpersonnelles, par le biais du contrat.

---

[54] Hegel, *Principes…, op. cit.*, §59
[55] *Ibid.*, §57

Le droit de la propriété privée est coextensif au concept de personne. Le rapport qui médiatise l'homme et les choses est la propriété, tandis que les rapports entre personnes juridiques sont médiatisés par le *contrat*. Le contrat me permet d'aliéner une propriété ou d'en acquérir une autre. Le contrat matérialise une forme de volonté commune, et non une volonté universelle, parce qu'il s'agit d'une convention entre plusieurs volontés particulières, et en tant que telles, arbitraires[56]. C'est une unité de volontés distinctes qui est en jeu, mais cette unité est purement formelle, car chacun veut le contrat pour des raisons différentes. Il faut aussi souligner de nouveau le fait que la personne a une dignité sans commune mesure avec le prix des choses. C'est pourquoi, la personne ne peut pas aliéner par un contrat tout ce qui la distingue comme personne. Autrement dit, celle-ci ne peut pas aliéner sa liberté (il s'ensuit alors l'absurdité de l'esclavage). D'autre part, l'incommensurabilité de la personne et de la chose pose le problème du critère de la proportionnalité de la peine en cas de déni du droit. Le droit abstrait, comme le droit privé chez Kant, se fonde sur une conception rétributive de la justice[57]. Le sentiment d'injustice nous fera alors passer à l'analyse de la conscience morale.

Le crime est caractérisé logiquement comme jugement négatif infini[58]. Il nie le particulier (comme le « déni du droit sans parti pris », où était niée la subsomption d'une chose sous ma propriété), mais aussi l'universel (ma capacité juridique, comme dans le cas de la fraude). Le crime est purement négatif, il n'a pas d'existence positive en tant que telle[59]. Ce point aura d'importantes conséquences quant au statut du mal. Il faut admettre que le criminel, en tant que volonté libre, rationnelle, veut sa propre peine[60]. La sanction du crime devient alors une rétribution[61]. Mais Hegel ne promeut pas une doctrine rétrograde, il ne s'agit pas d'une rétribution « à l'ancienne », entendue en un sens littéral (ce que Hegel nomme une « égalité spécifique » : œil pour œil… ; à l'inverse de Kant qui présente la loi du talion pure comme une exigence de la raison[62]), mais symbolique[63]. Dans le droit pénal, le déclenchement de la peine ne dépend pas du bon vouloir de la victime. Alors que la vengeance est le fait d'une volonté particulière[64], et enclenche un processus de *vendetta*, un

---

[56] Hegel, *Principes*, *op.cit*., §74 et §75
[57] Kant, *Métaphysique des mœurs II*, GF- Flammarion, Paris, 1994, pp. 151-160 (Doctrine du droit, II, Le droit public, §49, E)
[58] Hegel, *Principes…*, *op.cit*., §95
[59] Hegel, *ibid*., §99
[60] Le raisonnement de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* aboutit aux mêmes conclusions, à partir d'analyses psychologiques et sociologiques.
[61] *Principes…*, *op.cit*., §101
[62] Kant, *Métaphysique des mœurs*, *op.cit*., doctrine du droit, §49
[63] Kant, *ibid*.
[64] Hegel, *Principes…*, *op.cit*., §102

mauvais infini de la surenchère[65] (comme le crime lui-même était un jugement négatif infini, on n'en finira jamais de nier une-à-une toutes les déterminations du droit) Le cercle ne peut être brisé que par une justice libérée de la subjectivité[66]. On aboutit alors au concept même de la moralité : une volonté subjective qui veut la réalisation de l'universel. La transition qui s'effectue est celle de la *personne du droit* (qui est encore une volonté attaché à l'extériorité de la propriété, une volonté pour laquelle l'universalité du droit est le moyen de réalisation de son arbitraire, et non une fin en soi) au *sujet de la morale* (une volonté individuelle qui veut l'universel).

Le droit abstrait est fondamentalement caractérisé comme un droit de coercition[67] : chez Fichte et Kant, l'ensemble du droit est fondamentalement coercitif, c'est même la différence qui distingue primitivement le droit de la morale. Le droit se fonde alors sur une limitation réciproque des arbitres individuels. Pour Hegel, cette définition coercitive du droit ne vaut que pour le droit abstrait, parce qu'elle suppose une séparation des droits et des devoirs. C'est au fond, une conception naïve et spontanée du droit. On a coutume de dire « mes droits sont vos devoirs », et inversement. Pour Hegel, ce type de propositions ne fonctionne que dans la perspective du droit abstrait. Droit et devoir ne sont pas, comme l'huile et l'eau, deux milieux non-miscibles. La définition du droit que configurent la contrainte et la punition deviendra inopérante sitôt que l'on sera passé à la description de la vie éthique, étant donné que cette dernière se fonde sur une identité des droits et des devoirs[68]. L'écueil du *juridisme* consiste à donner une extension maximale aux déterminations du droit abstrait/privé, à transférer ces déterminations au tout du droit (de même que Rousseau, Kant et tant d'autres transféraient les déterminations du contrat, notion du droit privé, à la constitution de l'Etat).

Pour Hegel, le droit, lorsqu'il est envisagé comme contrainte sur l'individu[69], ne constitue que sa partie abstraite, et non le tout du droit. Au fond, on peut dire que les rapports réglés par le droit privé demeurent injustes. Ce droit n'est pas moral, et n'a pas à le devenir : puisque le droit abstrait est fondé sur l'appropriation de la nature par les hommes, et la mise en rapport des individus par la médiation des choses, il est indifférent aux questions morales.

---

[65] C'est en fait la conception la plus naïvement spontanée de la rétribution, selon laquelle le crime s'attache d'une manière essentielle aux individus ; en témoignent ces passages de l'Ancien Testament où l'on nous dit que Yahvé maudit des familles sur plusieurs générations (*Nombres*, XIV, 18, par exemple)

[66] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, le passage de la vengeance à la punition se fait au §103

[67] Hegel, *ibid.*, cf. essentiellement le §94

[68] Hegel, *ibid.*, §155 et §261 avec sa Remarque

[69] Hegel, *ibid.,* §38 et §113 Remarque

Il est la fois nécessaire en son lieu, et insuffisant, et appelle, pour cette raison, à un dépassement qui l'intègre dans une totalité éthique. Le droit abstrait est un droit réactif, quantitatif, et comme nous l'avons souligné, purement juridique. Il ne vise qu'une forme d'homéostasie dans la société civile (dont il constitue par ailleurs l'armature fondamentale), parce qu'il n'a pour vocation que la correction des déséquilibres : à la rigueur, il peut être pensé sur un modèle purement mécaniste, car il oppose la force à la force (le rétablissement du droit est « une négation de la négation », il nie le méfait du criminel). L'objectivité du droit n'est qu'une affaire d'entendement : comme le soulignait Kant dans sa doctrine du droit, un peuple de démons peut bien concevoir la nécessité d'une administration du droit, par pur calcul ; en effet, les rapports réglés par l'entendement sont parfaitement réversibles, car ce ne sont que de pures relations logiques. *L'entendement est essentiellement isotropique* : le paradoxe se manifeste lorsque l'on se rend compte que dans une perspective purement rationnelle et calculatrice, rendre le bien par le mal et rendre le bien pour le mal sont des expressions strictement équivalentes. Les réalités morales, elles, sont pour ainsi dire plus « rigides », et n'admettent pas cette absence d'orientation (et donc de *sens*)[70]. Il n'y a pas de place en morale pour la réversibilité des purs rapports logiques, parce que cette rationalité d'entendement ne peut pas satisfaire l'exigence morale infinie (comme nous le verrons) de la volonté subjective. La décision de justice par exemple, doit faire sens pour le sujet de la morale, autant qu'elle répare le tort causé à la personne du droit.

On voit par là que les rapports configurés par le droit abstrait sont purement formels. Structuré autour de la propriété, ce droit s'effectue *avec* et *contre* les autres « personnes » selon le mot de François Châtelet. Par exemple, le droit abstrait ne s'occupe pas de l'origine morale de la possession. Dès lors, ce que je m'approprie relève de la pure contingence juridique. Les insuffisances du droit abstrait appellent un dépassement à partir du point de vue moral. Nous verrons aussi que dans la vie éthique, les normes objectives seront médiatisées par la subjectivité d'un sujet moral agissant, si bien que la moralité nous expose une théorie de l'action (*Handlung*), par le constat des apories auxquelles aboutit le point de vue de la raison pratique kantienne. Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle action, mais précisément de l'action morale.

[70] Eric Weil, *Philosophie politique*, *op.cit.*, pp. 147-148

2) Un point de départ kantien

La grande idée de Hegel, qu'il nous faudra développer et justifier, est que *la volonté subjective est le principe d'effectuation de l'esprit objectif*. Dans la logique subjective (Doctrine du concept), le concept s'extériorise dans le monde, se donne une assise objective. Du côté de l'esprit objectif, le processus est symétriquement inverse[71]. L'objectivité du droit exige l'intégration d'un moment subjectif, sans pour autant effectuer une pure répétition de l'esprit subjectif (l'analyse de la raison pratique), et qui lui permettra dans le même temps de dépasser les limitations inhérentes à un traitement purement objectif du droit (dépassement nécessaire pour adopter le point de vue de la *Sittlichkeit*).

Le point de vue moral n'est autre que celui de la volonté autonome, dégagé dans sa pureté par la philosophie kantienne. Kant met fin à la vision eudémoniste de la morale, en refusant de donner un principe matériel à l'action. La *Critique de la raison pratique* démontrait que la morale ne pouvait pas avoir de fondement matériel. Prendre comme point de départ la matière des devoirs débouche sur l'hétéronomie de la volonté. Or, seul le pur respect du devoir est en mesure de fonder la morale (l'inconditionnalité du devoir est absolument indépendante de sa matière, et le fait que la règle pratique soit inconditionnée entraîne – du moins en principe – l'éviction de toute casuistique[72]). Son principe est donc nécessairement formel. On voit bien que le formalisme du principe moral s'ensuit de l'inconditionnalité du devoir. Ce formalisme est aussi celui du principe de non-contradiction, critère formel de l'universalité en moral. En ce qui concerne l'application de la loi morale, Kant montre qu'un acte ne peut être universalisable qu'à condition de ne pas être contradictoire (la volonté sainte par exemple, est incapable d'aucune maxime contradictoire avec la loi morale).

Par conséquent, en fondant la morale sur le principe de l'autonomie de la volonté, Kant aboutit à un formalisme qu'il revendique expressément. Hegel concentre sa critique sur ce point précis, qui constitue pour lui tout à la fois la limite du raisonnement kantien, et son originalité. Pourtant, nous avons vu que le point de départ choisi par Hegel dans l'introduction des *Principes* était explicitement formel ! Comment rendre compte de ce paradoxe apparent ?

Le formalisme hégélien se présentait de la manière suivante. Le vouloir de l'homme est libre. Il peut refuser le donné immédiat, et se résoudre à n'importe quelle détermination

[71] J.-Fr. Kervégan parle même d'une structure en chiasme, cf. *Principes…, op. cit.*, pp.259-260 (note de Kervégan)
[72] Ce point sera brièvement traité par la suite

particulière. La conscience est la relation du Je à un objet. Or, retenant la leçon kantienne, et à la suite de Fichte, Hegel constate que le Je transcendantal n'est rien. Dans sa relation à lui-même, il n'est qu'une pure réflexivité. Hors de toute détermination, égal à lui-même, retranché en lui-même, le Je est une pure indéterminité (c'est-à-dire qu'il est sans qualité particulière). Indifférent à tout, sans contenu naturel immédiat, sans limitation, le Je est libre d'une liberté abstraite : négativité pure, il peut faire abstraction de tout, refuser toutes les déterminations qui se présentent à lui (ce point sera d'une importance fondamentale). Puisqu'elle est vide, abstraite, formelle, cette volonté est universelle, sans aucun égard quant à la singularité des individus. C'est la donnée anthropologique fondamentale, irrécusable, sur laquelle va se greffer toute la conception du droit : dans la mesure où le vouloir est indéterminé, l'individu est une essence universelle. Les déterminations se présentent du dehors et du dedans (sous forme de tendances naturelles) au vouloir qui décide - ou non - de se les approprier, de les reconnaître comme siennes. Or, on constate que cette liberté est essentiellement négative, formelle. Elle consiste à pouvoir faire abstraction de n'importe quel contenu. Le « Je = Je » fichtéen est une égalité vide, je peux toujours me défaire de tout pour retrouver cette pureté formelle. Ce pouvoir de refus est arbitraire. D'autre part, on voit que le côté négatif/formel de la liberté est inséparable de son côté positif : pouvoir refuser le donné, partout et à tout moment, n'a de sens que parce que l'on veut toujours poser autre chose que le donné. « Je nie pour poser, je suis liberté absolue pour me déterminer à quelque chose en particulier[73] ». La liberté, pour Hegel, est toujours liberté en situation. Puisque la volonté est formelle, elle exige un contenu, nécessairement arbitraire dans la mesure où celui-ci dépend des conditions particulières, matérielles. C'est ce point qui permettra plus tard de surmonter le formalisme kantien.

La volonté doit se saisir comme volonté voulant sa liberté. Elle ne réalise la liberté qu'en se donnant son véritable contenu : « or, le contenu d'une volonté libre et qui ne dépend pas d'un donné ne peut être que la liberté même[74] ». Le « vrai vouloir » véritablement et absolument libre se prend lui-même pour contenu, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Comme nous l'avons souligné déjà souligné (chapitre 1, *in fine*), Hegel part d'une reformulation de l'impératif catégorique. Autrement dit, le vouloir ne veut pas tel ou tel contenu particulier, mais sa propre liberté : il veut être libre et laissé libre, c'est-à-dire

[73] Weil E., *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950, p. 33
[74] Weil, *ibid.*, p.35

qu'advienne le vouloir universel[75]. Comme le formule Hegel, « c'est seulement en ayant soi-même pour objet que la volonté est *pour soi* ce qu'elle est *en soi*[76] ». La conscience morale est essentiellement la conscience du devoir.

Chez Hegel tout comme chez Kant, la moralité a donc son principe dans le sujet moral et non dans un principe matériel qui s'imposerait à la volonté. Toutefois, la révolution copernicienne que Kant opère aussi en morale a tout une série de conséquences et d'implications afférentes qui se révéleront être incompatibles avec les thèses hégéliennes. Tout d'abord, la plus évidente est que la valeur morale d'une action dépend uniquement du principe auquel obéit la volonté. Si ce principe est le devoir, alors la volonté est bonne. On aboutit à une morale de l'intention. La moralité ne s'apprécie pas selon le résultat de l'action, puisque celle-ci est empirique et ne dépend pas entièrement de nous. L'intention, elle, est nouménale. C'est elle seule qui a une valeur morale. Mais puisque l'intention est intelligible, la moralité de l'action sera toujours problématique. La morale de l'intention est aussi une morale du soupçon. Empiriquement, nous pourrons dire, tout au plus, que l'action est conforme au devoir ; quant à savoir si celle-ci a été accomplie par devoir, c'est impossible. C'est pourquoi l'exemple en morale ne prouve rien (pas même celui du Christ), quoiqu'il permette d'éveiller le discernement moral.

Autre point important, le formalisme va aboutir à un rigorisme moral, voire même un ascétisme. L'action morale, mû par le pur respect du devoir, doit être indépendante de tout intérêt sensible (ce que Kant appelle « l'agrément »). Autrement, on peut soupçonner l'action d'avoir été motivée par la sensibilité ; c'est-à-dire que la représentation de la satisfaction aurait précédée l'accomplissement du devoir. La moralité devient par là une sorte d'humiliation de la naturalité, et le concept antique de vertu, en subissant une prodigieuse déflation sémantique, est restreint à la sphère nouménale, intelligible. Agir conformément au devoir, obéir à l'exigence de la légalité peut bien résulter en un changement de mœurs, mais ne peut pas produire la véritable vertu, tout au plus produit-elle l'apparence de la vertu. D'autre part, la morale n'est pas une affaire de juste milieu : pour Kant, c'est une affaire de tout ou rien (on est donc à l'opposé d'Aristote qui fait de la vertu un juste milieu, un *optimum* moral entre deux excès). Nous pouvons résumer grossièrement le projet hégélien en disant qu'il vise à rendre l'atmosphère de la morale kantienne plus respirable. C'est la description de l'action morale qui va nous permettre de d'engager l'analyse de la moralité chez Hegel.

---

[75] Weil, *op.cit., ibid.*
[76] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §10, p.159

3) L'imputabilité de l'action morale et sa description

L'action constitue l'expression subjective de la volonté[77]. Très simplement, nous pouvons dire que l'action est le lieu d'interaction de la subjectivité individuelle et de l'objectivité des normes. Comme chez Aristote, l'étude de *l'imputabilité* de l'action à l'agent va avoir une place privilégiée. Par conséquent, il s'agit non seulement d'analyser l'action morale mais surtout d'élucider la manière dont l'agent se rapporte aux normes de son action. C'est pourquoi après la reprise de l'esprit pratique dans l'introduction des *Principes*, Hegel insère une étude de la moralité au milieu de l'objectivité du droit, entre le droit abstrait et la *Sittlichkeit*. La conscience morale n'est effective que dans la mesure où elle se fait objective, c'est-à-dire dans l'action, avec ses conséquences effectives : de même que dans la physique cartésienne il n'y avait rien dans l'effet qui ne fût contenu dans la cause, de même, mes actes ont des conséquences qui ne leurs sont pas extérieures – à ceci près que chez Hegel, la contingence du monde empêchera de donner une description purement analytique de l'action. Le sujet moral est la somme de ses actions (la « série » dit Hegel, c'est son côté objectif) mais le sens de son action relève du dessein particulier (c'est son côté subjectif). L'étude de l'imputabilité de l'action se scande essentiellement en trois temps : le droit du savoir, le droit de l'intention, et l'analyse de la conscience morale. La conscience morale exige que ces dimensions de l'imputabilité soient prisent en compte par le droit moderne, par l'objectivité juridique.

D'un point de vue moral, je ne reconnais les conséquences comme miennes que dans la mesure où je les ai voulues, autrement dit dans la mesure où j'estime qu'elles expriment ma subjectivité morale. Dans une perspective exclusivement causale, je suis responsable de tout ce que je fais[78] : or, tout ce dont je suis responsable n'exprime pas nécessairement ma subjectivité. Mon acte (*Tat*) n'est pas toujours une action réfléchie (*Handlung*) accomplie en connaissance de cause[79], avec un propos (*Vorsatz*) déterminé. Si les circonstances ajoutent des effets imprévus à mon propos (à l'effet désiré), je peux les répudier. Cette conception est profondément moderne et fortement inspirée par Aristote. Dans la haute Antiquité, l'imputabilité est conçue sous un régime tout à fait différent : dans les tragédies grecques par exemple, la responsabilité s'étend à ce que j'ai causé par ignorance (Œdipe) ou par folie (Ajax qui massacre un troupeau), à tout un ensemble de cas qui, pour la conscience moderne,

[77] Hegel, *Principes, op. cit.*, §113
[78] Hegel, *ibid.*, §115
[79] Hegel, *ibid.*, §117

relèvent au contraire de l'incapacité juridique. Je suis responsable de ce que j'ai voulu, mais aussi des conséquences rationnellement prévisibles de mon acte, même si je ne les voulais pas en tant que telles. C'est ce que Hegel nomme le « droit du savoir[80] » (le fait de ne reconnaître mon action comme mienne que dans la mesure où elle est ajointée à mon propos rationnel).

Comme sujet moral, je pense, et ramène mon action sous un universel, l'intention (*Absicht*). L'intention de l'action morale constitue son essence, la raison des effets pourrait-on dire, la raison qui explique pourquoi j'ai voulu telle ou telle action déterminée. Je peux par exemple agiter une *muleta* devant un taureau pour le détourner d'un enfant et le sauver, mais ce faisant, voilà que le taureau piétine les pétunias de mon voisin[81]. Mon intention était bien de sauver l'enfant, et non d'écraser les pétunias. Par conséquent, comme sujet moral, j'ai aussi le droit d'être jugé sur mon intention réelle : c'est ce que Hegel appelle le « droit de l'intention[82] ». Je dois être en mesure de comprendre ce que l'on veut m'imputer : un enfant ou un fou (d'une manière générale, les personnes sans capacité juridique, c'est-à-dire incapables de soutenir leurs droits et leurs obligations) ne peuvent pas être tenus pour responsables. Hegel le nomme aussi « droit de l'objectivité de l'action[83] », parce que l'action est assumée et voulue par le sujet comme être pensant (je suis responsable du sauvetage de l'enfant aussi bien que du flétrissement des pétunias, mais le fait est que je n'ai voulu que la première conséquence, quoique la seconde fût tout aussi prévisible pour une pensée rationnelle). En bref, je suis responsable de tout ce qui donne une existence objective à ma volonté subjective.

On constate que Hegel donne une extension maximale au concept d'intention, qu'il refuse de réduire purement et simplement aux volitions internes, aux desseins. En effet, si l'on en reste à cette définition de l'intention, on en vient, à terme, à déclarer l'agent responsable de ce qui relève de son for intérieur, et ce qui arrive objectivement dans le monde perd sa valeur morale, parce que d'une part, l'emprise que je peux avoir sur le cours des évènements n'est qu'indirecte, et que d'autre part, seule la légalité de l'action peut être observée, non sa moralité. Mais la théorie hégélienne, comme nous l'avons dit, est plus compréhensive que la morale kantienne. La volonté subjective s'exprime dans ses actions, par conséquent le for intérieur n'est pas séparable de sa manifestation objective. Une intention qui ne se traduirait pas en acte n'aurait qu'une valeur morale marginale.

---

[80] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, *ibid*.
[81] L'exemple est filé par A. Wood tout au long de la troisième partie de son ouvrage, *Hegel's Ethical Thought*.
[82] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §120
[83] Hegel, *Ibid*.

Loin d'être aveugle à la contingence du monde, la théorie de l'action hégélienne assume au contraire la finitude de l'action humaine[84]. Le seul moyen d'éviter de « se salir les mains », c'est encore de ne pas agir du tout, afin de préserver la pureté des intentions des aléas de la fortune. Or, pour Hegel cette exigence de pureté, si elle persiste dans le refus de l'action, ne peut déboucher que sur une forme d'hypocrisie[85]. La formule de Péguy selon laquelle la morale kantienne a les mains blanches, sans pour autant avoir de mains peut bien résumer grossièrement les critiques de Hegel au formalisme moral kantien. Il faut se résigner au fait que la contingence du monde est le pendant nécessaire de l'action[86]. Mais nous verrons que cet écart, qui ne sera jamais définitivement comblé, entre l'exigence infinie de la conscience morale et l'action particulière, fera de l'homme l'agent d'une exigence morale sans cesse reconduite, en même temps que réalisée, qui permet de « faire vivre » les institutions de la vie éthique.

4) L'idée du Bien et la conscience morale

Le Bien est la fin de la moralité. Hegel le définit comme « la liberté réalisée, la finalité absolue du monde[87] ». Nous sommes placés dans une perspective kantienne. Pour Kant, la valeur de l'action dépend du principe de la volonté : si ce principe est le devoir alors la volonté est bonne. La bonne volonté est le bien absolu (selon l'expression célèbre de Kant, rien ne peut être tenu sans restriction pour bon, si ce n'est une bonne volonté). L'action morale a à produire un contenu pour le concept du devoir (puisque la raison pratique va de la représentation à l'intuition). D'une manière toute similaire, Hegel définit l'idée du Bien comme « l'unité du *concept* de la volonté et de la volonté *particulière*[88] », de sorte que l'idée du Bien implique une conjonction entre le bien-être individuel et le droit, et non leur séparation.

L'étude du Bien relève de la sphère morale dans la mesure où c'est l'action de l'agent moral qui joint l'universel au particulier (cf. chapitre 1). Le bien-être (*das Wohl*) ou bonheur est la satisfaction de mes désirs particuliers qui actualise l'universel (dans le projet de l'agent rationnel). Comme nous venons de le dire, le bien est très explicitement caractérisé comme

---

[84] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, Addition au §119, pp.646-647

[85] Analysée dans la très longue remarque du §140 des *Principes*, cf. Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, pp.295-312

[86] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, Addition au §119, pp. 646-647 : « (…) car il faut bien que l'homme, en agissant, se frotte à l'extériorité. Un vieux proverbe dit à bon droit : une fois jetée par ma main, la pierre est au diable. En agissant, je m'expose moi-même à la malchance ; celle-ci a donc un droit sur moi et est un être-là de mon propre vouloir ».

[87] Hegel, *ibid.*, §129

[88] Hegel, *ibid.*, p.282

articulation du droit et du bien-être[89]. Mais il faut être prudent : Hegel ne prône pas un retour à une conception eudémoniste de la morale (il n'y a pas de régression en deçà de Kant) : simplement, Hegel refuse de disqualifier ce qui chez Kant relève de l'agrément, et démontre, dans une veine aristotélicienne, que les mobiles sensibles ont toute leur place dans la réflexion morale. Par son aspect particulier, l'action a un intérêt subjectif pour moi[90] (c'est ce que Hegel nomme le droit de la particularité à être satisfaite). Toutefois, en dernier ressort, c'est l'aspect universel qui prime (la norme du Bien). L'action particulière actualise la raison dans le monde, en visant des fins supérieures à mes désirs (en dernier ressort, la fin suprême, c'est l'Etat). Mais il importe de voir que c'est le bien-être des individus qui justifie ces fins supérieures : « on a souvent dit que la fin de l'Etat est le bonheur des citoyens ; c'est vrai, sans conteste : s'ils ne se sentent pas bien, si leur fin subjective n'est pas satisfaite, s'ils ne trouvent pas que la médiation de cette satisfaction est l'Etat en tant que tel, celui-ci a les jambes flageolantes[91] ». La réalisation de l'idée du Bien repose donc sur l'action de la conscience morale.

La conscience morale est le concept fondamental autour duquel s'articule la réflexion morale moderne. Le monde antique se caractérise par l'appétit pour l'action héroïque, vertueuse au sens fort[92]. Dans le monde moderne en revanche la place laissée à l'action vertueuse du héros est marginal. Les devoirs découlent du tissu social dans lequel je m'insère, et me laissent une certaine marge de manœuvre. Parfois, les devoirs entrent en conflit entre eux. C'est précisément dans cette situation que la conscience morale doit trancher. La conscience morale est une conscience qui invente. De sorte que Sartre, lorsqu'il s'imagine répondre à Kant qu'être moral, c'est inventer, ne trouve en réalité à opposer à Kant que Kant lui-même (cf. *L'existentialisme est un humanisme*). La conscience morale peut trancher, parce que face à elle, aucun devoir ne revêt de caractère absolu. Sauf précisément le devoir pur, formel.

Puisqu'elle doit choisir, la tendance fondamentale de la moralité est la casuistique (la tendance à ramener les décisions se rapportant à des cas particuliers sous des principes généraux, mais d'une manière complaisante et sophistique). La conscience particulière veut être libérée du poids de la décision. Là encore, il faut souligner le fait que Hegel ne prône pas un subjectivisme. Une éthique fondée sur la conviction intime laisse la porte ouverte à

[89] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §130
[90] Hegel, *ibid.*, §122 et §124
[91] Hegel, *ibid.,* Addition au §265, p.707
[92] Hegel, *ibid.*, §150 et sa Remarque

n'importe quelle action, pour peu que je sois persuadé d'agir moralement. La série de pathologies de la conscience morale dont Hegel dresse un tableau dans une très longue remarque[93] montre que du point de vue de la conscience morale, l'effondrement dans le subjectivisme est inévitable sans assise objective (Hegel pense à l'assassinat de Kotzebue par Karl Sand). A l'aune d'une exigence absolue, la critique de la morale concrète se donne par avance une tâche facile puisqu'elle ne pourra qu'avoir raison : tout ce qui existe sera, par principe, toujours insuffisant[94].

Kant dégage le principe de la morale dans sa pureté, mais ce principe appelle un dépassement par la morale vivante. *Puisque le principe moral est formel, la conscience morale est caractérisée comme pure négativité, et donc comme exigence infinie, qu'aucune réalisation positive ne pourra jamais pleinement satisfaire : la conscience morale est essentiellement un universel abstrait*. L'autre point fondamental, qui découle immédiatement du précédent, est qu*'absence de contenu ne signifie pas inexistence*. Toute la réalité est irréductible à la pure positivité, il y a une réalité de la négativité : le sujet transcendantal de la conscience morale est purement formel, pourtant il est la cause motrice de la vie éthique. Tout l'enjeu consistera pour Hegel à passer de cette négativité pure, de la conscience moral comme purement formelle, à l'universalité concrète des institutions éthiques. On pressent dès lors que la véritable conscience morale sera une disposition d'esprit éthique, une *hexis*, et non une pure universalité abstraite.

La conscience morale moderne, telle quelle est apparue avec la Révolution française, fait entrer l'esprit dans une inquiétude infinie. « Cette subjectivité, en tant qu'autodétermination abstraite et pure certitude d'elle-même seulement, *désintègre* toute *déterminité* du droit, de l'obligation et de l'être-là au-dedans de soi, tout comme elle est la puissance *judicative* de déterminer à partir d'elle seule quelle sorte de contenu est bon, et en même temps la puissance à laquelle le Bien, qui tout d'abord n'est que représenté et qui *doit* être, est redevable d'une *effectivité*[95] ». Etant toujours susceptible de rejeter ou amender les contenus de la vie éthique concrète, la conscience morale est la véritable cause motrice de la vie éthique[96]. C'est une instance critique universelle, qui par elle-même ne peut pas passer au point de vue éthique concret de la morale vivante. Formel et négatif sont synonymes, si bien que la pure négativité

[93] Il s'agit de la remarque du §140, cf. Hegel, *Principes …*, *op. cit*., pp.295-312
[94] Weil E., *Philosophie morale*, Vrin, Paris, 1998, p.118
[95] Hegel, *Principes…*, *op. cit*., §138, p.292
[96] Mais il est toujours délicat de placer un point de départ en histoire : au fond, nous pouvons dire que le mouvement était déjà amorcé par Socrate, avec le rejet des certitudes de la tradition et la recherche rationnelle de la vérité par le dialogue.

de la conscience morale (qui a sa manifestation réelle dans la Terreur) ne peut aboutir qu'à une universalité abstraite si elle refuse de se dépasser dans le point de vue éthique. Ceux qui attendent de la raison qu'elle produise autre chose qu'une instance critique sur le plan moral n'ont rien compris à sa nature, car elle ne crée aucune détermination concrète *ex nihilo* : sa dimension formelle (comme pour le droit formel) fait sa force et son insuffisance. D'un autre côté, c'est son exigence infinie qui en fait le principe d'actualisation de la vie éthique, et donc de l'esprit objectif.

L'essentiel est de comprendre que toute conscience est spontanément conscience morale. A la limite, La dénomination de « conscience morale » est tautologique[97], parce que la conscience organise spontanément sa représentation du monde en termes moraux, y compris sa propre subjectivité libre et son insertion dans les conditions objectives de l'action. On comprend donc que le droit abstrait est retranscrit par la conscience sous la forme du devoir-être moral (le développement de la moralité présuppose logiquement celui du droit abstrait, la conscience morale ne peut développer pleinement ses exigences qu'en « assimilant » en quelque sorte l'universalité abstraite qui constitue proprement le droit), de sorte que « l'action de la subjectivité conformément aux fins qu'elle pense devoir se prescrire confère à l'esprit objectif une effectivité pratique, et à ses structures nécessaires une valeur vécue[98] ». Par conséquent, la moralité constitue un droit de la volonté subjective, dans la mesure où elle donne une sorte d'épaisseur affective aux structures abstraites du droit : comme nous l'avons dit, c'est l'action subjective qui est le moteur de l'actualisation de la liberté objective, du système du droit. La subjectivité donne au droit abstrait une dimension concrète. Stratégiquement, l'étude du point de vue moral permet à Hegel d'intéresser l'individu empirique à ses conditions d'existence sociopolitiques, de le remettre au centre de la réflexion juridique et institutionnelle.

---

[97] On le voit évidemment chez Rousseau avec la profession de foi du vicaire savoyard, *Emile*, GF-Flammarion, Paris, 2009, p.600 : « Conscience ! Conscience ! Instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions (…) » ; le sentiment universel de la morale montre notre appartenance à l'humanité ; et comme plus tard chez Kant, le sentiment moral nous fait éprouver l'humiliation de la naturalité : l'admiration d'Emile se porte autant au triomphe de César qu'au suicide de Caton, mais à la limite, ce dernier exerce une fascination plus forte dans la mesure où son acte est tout sauf naturel.

[98] Kervégan J.-Fr., « Le Problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, no. 1, 1990, p.52

5) La moralité comme théorie de l'action

Chez Kant, la liberté ne s'exerce que dans les actions faites par devoir (puisqu'il nous manifeste seul l'autonomie de notre volonté). Kant ne dit pas que les actions simplement conformes au devoir sont dépourvues de valeur, il souhaite simplement dégager la spécificité de l'action libre. Pour Hegel, la bonne volonté est le fait pour l'intention de s'accorder avec le bien. Ultimement, cela signifie qu'il n'y a pas de condamnation morale du héros.

Nulle trace de moralisme chez Hegel. L'action du grand homme historique est bonne (elle permet d'introduire plus de liberté dans le monde) quoiqu'elle ait des mobiles particuliers. L'essentiel n'est pas que l'action universelle ait été accomplie en vue d'une satisfaction particulière, mais que l'intention particulière ait été en accord avec le bien. On comprend alors en délaissant la perspective étriquée du valet de chambre[99], que l'action rationnelle de l'agent doit pouvoir être ordonnée sous au moins deux descriptions différentes (sous une perspective, l'action a été faite en vue de fins personnelles, sous une autre, en vue de l'actualisation de l'universel). Ceci implique donc une nouvelle extension, celle du champ de l'action morale : le devoir est un motif parmi d'autres de l'action morale, qui présente toujours un côté universel et un côté particulier. Le raisonnement à partir de mobiles psychologiques (dans lequel on fini par glisser si l'on persiste dans une lecture unilatérale de l'action) est encore le meilleur moyen de ne rien comprendre à l'histoire et à l'action des grands hommes historiques. L'action de l'homme historique est l'exemple même de l'action rendue incompréhensible par le préjugé psychologiste[100], parce que le sens de son action n'est

[99] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, Remarque du §124. Mais la référence, célèbre, est récurrente dans tout le corpus hégélien.

[100] Ce type de critique conserve toujours une grande actualité. Habermas par exemple, procède carrément à une biologisation de la conscience morale, fractionnée en paliers (*Morale et communication*, Flammarion, Paris, 1986, cf. Par exemple pp. 180-181, où un tableau associe les stades du jugement moral à des structures cognitives), à la manière de Piaget (qu'Habermas cite souvent, et qui par ailleurs, est aussi peu philosophe que lui), qui croyait réfuter Kant en cherchant à « psychologiser » le transcendantal (en montrant la genèse psychologique des formes *a priori* de la sensibilité). Or, la conscience morale n'est pas une conscience psychologique. La conscience du devoir n'est pas une grandeur intensive, elle ne varie pas comme une sensation. Habermas présente donc une énième tentative d'injecter de la positivité dans la réflexion morale, tendance somme toute pas si récente que cela, mais qui se situe toujours aux antipodes d'une démarche proprement philosophique. En plus des prémisses biologiques, son « éthique de la discussion » injecte encore un peu plus de positivité en morale avec des éléments de langage empruntés à la sociologie, la linguistique, etc. de sorte que l'usage des références philosophiques devient en réalité purement cosmétique. En dernier ressort on aboutit à une espèce de conception « démocratique » de la morale (mais aussi de la vérité !) au sens où finalement, c'est la discussion qui déterminera la morale et non un fait de la raison. Délesté des exigences décidément trop pesantes de la philosophie morale (et de la philosophie tout court), l'exigence éthique pourra enfin pousser comme un champignon.

pas déposé au niveau de ses passions particulières. Les actes sans commune mesure historique ne peuvent pas être, par définition, jugés à l'aune des vices privés.

Comme nous l'avons déjà souligné, chez Kant, puisque la pureté morale est enclose dans l'intention, et que le for intérieur est intrinsèquement obscur (comme le soulignait Malebranche, conscience de soi ne signifie pas connaissance de soi), nous ne serons jamais absolument assuré de ce que la moindre action ait jamais été accomplie par pur respect du devoir, même pour le saint. Hegel rejette ce type de description de l'action morale. Le fait que l'action ait été déterminée par autre chose que le pur respect du devoir est sans rapport avec sa valeur morale. Kant place la liberté par-delà la nature et la contingence du monde. Hegel en revanche refuse de placer la liberté dans l'obscurité nouménale, qui rend incompréhensible le passage à la nature. Pour Hegel, Kant a eu le mérite de dégager dans sa spécificité le point de vue moral, mais l'idée d'un règne des fins finit en dernier ressort par aliéner la raison pratique d'une satisfaction moindre peut-être, mais bien réelle.

Le théorique s'enferre dans des contradictions dont seule l'action est en mesure de le sortir. L'action morale est la seule issue qui permette de sortir raisonnablement de la contradiction de la conscience morale, du dualisme auquel nous accule la théorie kantienne[101] (dans la moralité, il y a une hétérogénéité de part et d'autre, entre le sujet empirique, la norme universelle du devoir-être, et le monde tel qu'il est).

Chez Kant, l'action morale vise l'accord de la nature et de la moralité (cet état d'harmonie est ce que Kant appelle « sainteté »). Or, si le Bien était effectivement réalisé, il n'y aurait plus aucun sens à être moral[102] ; le paradoxe d'un achèvement de la morale est qu'un monde entièrement moral a pour corrélat une exclusion de toute moralité, alors même que cette exigence est coextensive à la conscience morale. Les postulats de la raison pratique (la liberté, l'immortalité de l'âme, l'existence d'un dieu administrant la justice) sont autant de normes immanentes à l'action morale, dont la réalisation effective est indéfiniment ajournée. Comme on n'atteint pas l'infini par accumulation du fini, on ne réalise pas l'absolu à travers une action nécessairement marquée par la finitude (de même que la finalité, lorsqu'elle est purement extérieure, implique une incompatibilité des fins et des moyens, et ne peut que

[101] Le raisonnement est analogue à celui de Fichte dans la *Doctrine de la science* : c'est le passage du théorique au pratique qui permet de lever les apories de la conscience théorique et de m'assurer de la réalité du monde extérieur. Je suis certain que le monde est réel parce que mon agir doit y produire un effet (à comparer aussi avec le passage à la catégorie de l'*action* dans la *Logique de la philosophie* d'Eric Weil).

[102] La vision morale du monde est analysée en détail dans la *Phénoménologie de l'esprit*, avec ses trois postulats.

déboucher sur un mauvais infini). Cet état entraîne pour la conscience toute une série de tentations (hypocrisie, probabilisme moral, casuistique, etc.) que Hegel analyse en détail[103]. Parce qu'il faut croire aux postulats pour donner un sens à l'action, mais pas totalement sinon, l'action perdrait son sens (si j'étais absolument assuré de la réalisation d'un règne des fins, l'action serait superflue), l'équivoque devient insurmontable si l'on reste sur le terrain de la conscience morale. Comme le droit abstrait, la moralité est donc fautive en raison du caractère unilatéral et borné de ses jugements.

6) La place du jugement moral

Il est clair que morale abstraite et morale vivante ne s'opposent pas comme une pure morale subjective s'opposerait à une morale objective particulière. Avec ce qui a été dit précédemment, nous voyons que la morale subjective et la morale vivante doivent plutôt être conçues comme « deux modes différents de rapport de la subjectivité à l'objectivité des normes et des institutions[104] », de sorte qu'en réalité, l'étude de la moralité nous expose une théorie de l'action[105]. La subjectivité morale remplit donc dans les *Principes* une fonction analogue à l'objectivité dans la doctrine du concept[106] (c'est la raison pour laquelle J.-Fr. Kervégan pouvait affirmer que l'esprit objectif se constitue sur un chiasme[107]). De même que l'objet, à travers les transformations du mécanisme, du chimisme, et de la téléologie appelle le dépassement de ses propres limitations internes par l'idée, de même, la subjectivité morale appelle son propre dépassement par une structure qui soit une unité du subjectif et de l'objectif. Nous voyons également que la notion d'universalité concrète se développe contre le formalisme kantien, qui, s'il n'est pas dépassé, ne peut que déboucher sur une forme d'universalité abstraite.

Mais une autre analogie est peut-être plus éclairante. Nous avons vu que les *Principes* commençaient par reprendre l'analyse de la volonté (raison pratique) telle qu'elle est développée dans l'esprit subjectif (chapitre 1, *in fine*). Or, ce que montre ensuite l'analyse de la moralité abstraite, c'est que la raison pratique, dans son rapport aux normes, achoppe toujours sur une séparation entre l'être et le devoir-être. D'une manière générale, l'effet du

---

[103] Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est la Remarque du §140 des *Principes*

[104] Note de J.-F. Kervégan au §105 des *Principes…*, *op.cit.*, p.259, cf. aussi §141, et Hegel, *Science de la logique. Livre troisième – le concept*, Vrin, Paris, 2016, pp. 292-297 (l'idée du Bien)

[105] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §113, p. 265 : « L'expression-extérieure de la volonté en tant que *subjective* ou *morale* est l'*action* »

[106] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I, Vrin, Paris, 1986, p.258, §142 et 143

[107] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, p.261 en note

jugement est de séparer sujet et prédicat. La pensée se scinde alors avec l'objet de son jugement[108]. Le jugement peut donc être défini comme étant essentiellement un processus de décomposition.

A l'intérieur même de la première section (Subjectivité) de la doctrine du concept, le passage du jugement conceptuel/normatif (surtout en son dernier moment, le jugement apodictique) à la théorie du syllogisme est similaire au passage de la moralité à la *Sittlichkeit*. Alors que chez Kant, l'Analytique transcendantale exposait des formes indifférentes à leur contenu, Hegel montre qu'il y a systématiquement une solidarité entre la forme du jugement et le raisonnement qu'il permet, son domaine d'application (par exemple, avec le jugement qualitatif, la réalité est réduite à une collection de particularités ; le réflexif est adapté aux raisonnements du mécanisme ; le nécessaire est plutôt apparié à la compréhension de la nature organique). Le jugement du concept (qui est l'analogue de la modalité du jugement chez Kant) correspond, lui, à la sphère de la moralité. Du point de vue de la logique hégélienne, le jugement correspond toujours à la décomposition d'une totalité. La thèse est pour ainsi dire contre-intuitive, puisque l'on conçoit ordinairement le jugement comme la liaison d'un sujet et d'un prédicat, et non comme une séparation. Par conséquent, le *formalisme* du jugement moral est solidaire de son *dualisme* (séparation de l'être et du devoir-être, et tous les couples d'opposés qui structurent la philosophie kantienne) et de l'ineffectivité qui grève la conscience morale[109].

Avec le jugement conceptuel, Hegel introduit véritablement la liberté dans le jugement (parce que le sujet y est mis en rapport avec des prédicats spirituels, comme le bon ou le juste). Le rapport normatif que le jugement conceptuel nous découvre est celui où le sujet doit se hisser, par son activité propre, au niveau de ce que le prédicat lui indique. Chez Kant, dans les jugements de la modalité, la subjectivité juge extérieurement de l'existence (possible, réelle, nécessaire) d'un objet[110]. A l'inverse, il s'agit pour Hegel d'un rapport intrinsèque, de la réalisation d'une exigence intérieure, par laquelle le sujet particulier devient conforme à son concept, son prédicat universel : autrement dit, c'est l'opération par laquelle le sujet se

---

[108] Fleischmann Eu., *La Science universelle ou la Logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p.263, « le jugement ne donne pas la réalité ou la vérité, mais seulement ce que l'entendement en voit (…) »

[109] Ces trois dimensions sont analysées en détail par Kervégan J.-Fr., « Le Problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, no. 1, 1990

[110] Hegel, *Science de la logique. Livre troisième – le concept*, Vrin, Paris, 2016, p.110, « On a nommé le jugement du concept jugement de la *modalité* et on le regarde comme tel qu'il contiendrait la forme suivant laquelle la relation du sujet et du prédicat s'actualiserait dans un *entendement extérieur*, et qu'il concernerait la valeur de la copule seulement *en relation avec la pensée* »

singularise. Alors que la nécessité naturelle se réalise pour ainsi dire sans effort (l'insecte n'a qu'à « se laisser porter » par ses tendances inconscientes pour passer de la larve à la nymphe, puis à l'imago), la réalisation du concept dans la sphère de la raison humaine exige la propre activité du sujet, sans aucune contrainte extérieure qui le pousserait vers sa destination.

Les limitations internes du jugement appellent un dépassement vers le syllogisme, c'est-à-dire à la description du fonctionnement de la raison, de la rationalité effective (qui n'est donc pas à entendre au sens du syllogisme classique, nous y reviendrons). Alors qu'auparavant nous avions affaire à des distinctions irréconciliables entre un aspect subjectif et un aspect objectif, l'étude de la *Sittlichkeit* montrera l'unité de ces deux aspects, et nous présentera des réalités qui ne peuvent plus faire l'objet d'un traitement unilatéral (exclusivement juridique ou exclusivement moral) : « la théorie « syllogistique » de Hegel n'est rien d'autre que la description logique de la réalité humaine en tant que produisant sa « seconde nature », l'ordre social raisonnable[111] ». Ce que Hegel appelle le « point de vue éthique » est celui de la totalité, auquel la perspective morale ne permettait pas de s'élever.

7) De la moralité abstraite à la vie éthique

L'idée profondément libératrice de Hegel est que la moralité ne doit plus être conçue comme toujours en-deçà ou au-delà d'elle-même : il faut admettre que, parfois, les choses sont telles qu'elles doivent être[112]. Le principe est pour ainsi dire, contre-intuitif du point de vue de la conscience morale et de son exigence infinie, de l'effet séparateur du jugement moral.

L'effectuation de la morale passe par une disjonction, un « saut » du théorique au pratique, que le point de vue moral réclame lui-même lorsqu'il est mis face à ses limitations internes. En morale, le point de vue subjectif ne se suffit pas à lui-même, seul, il est condamné à rester fondement métaphysique et pur principe formel. Comme pour le droit abstrait, c'est son caractère unilatéral qui marque les limites du droit de la volonté subjective. La doctrine kantienne appelle son propre dépassement car elle est allée au bout de ce qu'elle pouvait donner : le passage de la moralité abstraite à la morale vivante correspond à l'intégration (=*Aufhebung*) d'une structure purement subjective dans une unité du subjectif et de l'objectif (qui permettra du même coup une exposition syllogistique).

---

[111] Fleischmann, *La Science universelle…*, *op.cit.*, p.267
[112] Kervégan J.-Fr., « Le problème de la fondation de l'éthique… », *art. cit.*, p.41

En reprenant le même raisonnement selon une démarche régressive on comprend également que l'esprit objectif contient une étude de la moralité abstraite dans la mesure où celle-ci est le terme médian permettant d'opérer le passage de l'objectivité abstraite à l'objectivité concrète : en « subjectivisant » la structure abstraite du droit, elle se donne tout autant une figure objective concrète qui est celle d'une morale vivante. Ce sont les institutions de la morale vivante qui permettront la réalisation effective de l'action morale, de sorte que la théorie de la *Sittlichkeit* devra être comprise comme l'ensemble des conditions de possibilité de la réalisation de la morale. La morale vivante implique la prise en charge des exigences institutionnelles par la subjectivité particulière de l'individu : la morale est *vivante* parce que cette subjectivité la fait vivre en actualisant ses exigences universelles, en même temps qu'elle se donne à elle-même une assise objective ; et parce que cette assise objective permet donne satisfaction à la conscience, elle est véritablement *morale*.

Chapitre 3 : le paradoxe de la seconde nature et la famille

1) La vie éthique comme « Bien vivant »

Le point clef de l'étude de la *Sittlichkeit* est que la rationalité du monde moderne est indissociable du fait que dans un Etat et une société moderne, l'individu doit sentir que sa vie, dans les aspects qui lui importent le plus, dépend de ses choix, de ses intérêts : en un mot, de l'usage qu'il veut faire de sa liberté. Il faut que le sens de sa vie appartienne à l'individu – dans la mesure où celui-ci fait un usage raisonnable de sa liberté, c'est-à-dire, dans la mesure où le style de vie qu'il choisit fait sens pour lui, mais que ce sens soit aussi reconnu comme tel par les autres. Autrui doit pouvoir reconnaître dans l'usage que je fais de ma liberté une possibilité réelle de mener une vie sensée (et non une folie personnelle, clôturée sur elle-même et ne cherchant aucune reconnaissance[113]). La vie éthique constitue donc fondamentalement une réalité sociale, de sorte que les *Principes* peuvent être définis comme l'anthropologie concrète de Hegel.

Par conséquent, nous revenons à l'idée selon laquelle la liberté ne relève pas de l'arbitraire. Ce qui peut rebuter le lecteur contemporain, c'est la limitation de la liberté subjective, qui dispose d'une autonomie relative, subordonnée à la réalisation objective de la liberté. Le fin mot de la liberté n'est pas l'accomplissement des intérêts purement subjectifs. La liberté subjective a une véritable consistance dans la mesure où elle est l'agent de l'effectuation de la liberté objective. Paradoxalement, trop de liberté subjective (laisser aller, laisser faire) entraîne une destruction de la liberté subjective elle-même (ce que Hegel démontrera avec la société civile). Mais inversement, le bien commun est irréductible à la somme des intérêts particuliers, il s'identifie à l'actualisation de la liberté subjective dans les institutions objectives.

L'idée de la liberté en tant que « Bien vivant » constitue la définition de la vie éthique[114] et désigne cette intrication de l'objectif et du subjectif. La vie éthique a un aspect subjectif et un aspect objectif. Le côté objectif est constitué par les institutions (famille, société civile bourgeoise, Etat moderne), son pendant subjectif est la disposition éthique de l'individu dans

[113] Ce cas-limite est étudiée par Eric Weil dans sa *Logique de la philosophie* sous le nom de l'*œuvre*.
[114] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §142

son existence. On peut aussi dire qu'il s'agit d'un certain ordre des choses[115], la « figure d'un monde » ; et sa retranscription au sein de la conscience individuelle[116]. Par conséquent, le passage pour l'individu, de la moralité à l'éthicité correspond aussi bien à un passage du Bien abstrait au Bien vivant. D'autre part, il est clair que ce passage implique que le monde est toujours-déjà partiellement informé par la morale, et plus précisément « par une morale selon laquelle les hommes s'orientent, dans laquelle ils se satisfont, qui donne sens et dignité à leur existence. La raison pratique n'est pas l'affaire de l'individu réfléchissant ; elle est présente, réelle, efficace (*wirklich*), et la communauté historique, au lieu d'être un chaos, forme un cosmos ; (…)[117] ». En un mot, la vie éthique est avant tout une morale vécue[118]. Cette distinction marquée entre la morale et l'éthique (*Moralität* et *Sittlichkeit*) est propre à Hegel et ne va pas de soi. Elle n'existe pas chez Kant[119]. La suite du développement permet de voir comment Hegel fait interagir le principe formel de la morale (kantienne, qui n'est jamais récusée) et la vie concrète qui lui donne son contenu.

Nous avons souligné le fait que la vie éthique est définie comme la substance rendue concrète par la subjectivité[120]. Par conséquent, les institutions objectives ne sont pas des structures abstraites. Elles sont « vivifiées » par les pratiques collectives et l'action individuelle. D'un côté, la substance éthique existe pour le sujet comme objectivité naturelle[121], de sorte que l'on pourrait presque dire que l'individu est éthique « par participation ». Sous un autre rapport en revanche, la substance éthique n'est pas entièrement étrangère au sujet comme l'est de fait son rapport à l'extériorité naturelle[122] :

« Le soleil, la lune, les montagnes, les fleuves, de manière générale les objets naturels qui nous environnent *sont*, ils ont pour la conscience l'autorité qui consiste non seulement à *être* en général, mais à avoir aussi une nature particulière, à laquelle la conscience confère une validité ; dans son comportement envers eux, dans son commerce avec eux, dans l'usage qu'elle fait d'eux, la conscience

---

[115] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §144, p.316, « (…) l'élément-éthique a un *contenu* stable, qui est pour soi nécessaire et qui est un acte-de-subsister situé au-dessus de l'opinion et du bon vouloir subjectifs : *les lois* et *les institutions qui sont en et pour soi* »

[116] Hegel, *ibid.*, §146-147

[117] Weil E., « La morale de Hegel » in *Essais et conférences*, tome I, Vrin, Paris, 2000

[118] On laisse de côté les objections de type nietzschéen qui y verraient l'intériorisation d'un dressage : mais il devrait être clair avec tout ce qui a été dit jusqu'à présent que l'esprit objectif n'est pas la description d'une ruche ou d'une termitière.

[119] Kant, *Métaphysique des mœurs I*, Fondation – Introduction, GF-Flammarion, Paris, 1994, p.51 : « (…) La science de la première s'appelle *physique*, celle de la seconde s'appelle *éthique* ; celle-là est nommée aussi philosophie naturelle, celle-ci philosophie morale »

[120] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §144

[121] Hegel, *ibid.*, §146

[122] Hegel, *ibid.*, §147

s'oriente d'après elle. L'autorité des lois éthiques est infiniment plus haute, parce que les choses naturelles n'exposent la rationalité que sous une forme tout à fait *extérieure* et *isolée*, et la cachent sous la figure de la contingence[123] »

La mosaïque bigarrée des phénomènes naturels ne présente son ordre d'une manière spontanée, tandis que dans la sphère éthique la rationalité apparaît sans être masquée par une apparence contingente. La conscience individuelle y trouve immédiatement des principes d'orientation pour une vie raisonnable. D'une manière générale, toute son existence est informée par la substance éthique. Cette seconde nature sur laquelle repose l'existence nous est rendue invisible par l'habitude. L'habitude est donc le processus qui donne à la substance éthique un aspect immédiat, naturel. C'est cette idée de seconde nature générée par l'habitude qu'il s'agit désormais d'étudier.

2) La seconde nature

Ce qui a été dit précédemment peut être envisagé de la manière suivante : la loi peut être définie comme la forme objective prise par la coutume (*ethos*), alors que la coutume comme telle est intériorisée sous forme de disposition subjective[124] (*hexis*). Le mot grec *hexis* renvoie tout aussi bien à la disposition acquise qu'à la manière d'être. C'est la disposition contractée par l'habitude qui devient une seconde nature, une nature instituée par l'esprit est qui ne relève donc pas de la nature « naturelle » pourrait-on dire.

Or, il n'y a pas pour l'homme de nature « naturelle », ou plutôt, cette nature (même dans le cadre de la naturalité immédiate, quasi biologique de l'esprit, que représente la famille), acquiert spontanément un sens qui n'est pas naturel. L'idée en philosophie, est commune : l'homme n'a pas d'instinct. Tout pour l'homme, absolument tout, y compris ce qui relève des nécessités les plus vitales (la marche, la respiration, etc.) fait l'objet d'un apprentissage. A l'inverse, la nature détermine pour les animaux les fins à poursuivre aussi bien que les moyens d'y parvenir. Ce qu'il y a de proprement humain en l'homme ne peut pas faire l'objet d'une définition positive, naturaliste, parce que le donné naturel n'a pas pour l'homme la consistance qu'il a pour les animaux. Le travail lui permet de modifier ce donné, aussi bien que les techniques mêmes de cette modification, en somme de *nier* le donné immédiat. Nous avons vu précédemment que la conscience se caractérise par sa négativité, nous n'y reviendrons pas. Il est bien clair que mêmes les manières que l'homme a de satisfaire

[123] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §146, p.317

[124] Hegel, *ibid.*, §211 Remarque, p.376 : « Même des *droits coutumiers*, (…), contiennent le moment qui consiste à être et à être *sus* comme *pensées* »

ses besoins ne sont pas naturelles : même la respiration, la posture, la mastication, etc. indiquent un certain *style* d'existence, contingent et historique. Pour les animaux, en revanche, on parlera tout au plus d'adaptation au milieu. Par conséquent, tout en l'homme relève d'une nature seconde, toujours-déjà en cours d'acquisition, et qui, en réalité ne vient jamais prendre la place d'une nature originelle. La seconde nature est, pour ainsi dire, toujours première, parce que l'homme a à l'instituer par son travail (c'est ce que Hegel appelle d'une manière générale le processus de la culture), par l'exercice de la négativité.

L'idée de seconde nature implique que cette nature soit médiate, acquise : il ne s'agit que d'un *analogon* de la nature prise au sens courant. La vie éthique actualise la liberté précisément parce que ce n'est pas quelque chose de naturel. D'un côté, la conscience individuelle adhère à la vie éthique comme à la vie naturelle, d'un autre côté, celle-ci exige son assentiment subjectif. Cette dimension ambigüe n'existe pas pour l'animal, qui n'a qu'à se laisser aller à ses instincts. La suite du développement montrera donc que *la simple coutume ou habitude irréfléchie n'est que la forme la plus immédiate, grossière de la vie de l'esprit.*

En naissant, l'homme est d'emblée inséré dans une morale vivante qui agit comme seconde nature (une réalité morale qui se définie comme un ensemble de lois, de coutumes, et de dispositions). Ordinairement, cette seconde nature est vécue comme une nécessité sans être éprouvée comme une contrainte : de même que je n'éprouve pas le fait de devoir respirer comme une contrainte, les mœurs de la famille, de la société et de l'Etat auquel j'appartiens ne sont pas ordinairement vécus comme une contrainte, quoiqu'ils aient, pour la vie de l'individu, un aspect nécessaire, qui se présente sous la forme du devoir et de l'obligation.

Comme le souligne Bergson, il suffit le plus souvent de se laisser aller pour donner à la société ce qu'elle exige de moi : c'est la définition même de l'habitude. En apprenant un exercice de musculation, j'impose une contrainte à mon corps. L'effort consciemment exigé rend cette contrainte pénible à supporter. Après un temps suffisamment long et un certain nombre de répétition, l'exercice sera devenu aisé. Autrement dit, il n'exigera plus de moi le même effort, par le fait que l'habitude aura entraînée l'acquisition d'une certaine disposition physiologique. Cette disposition acquise me permet d'effectuer sans effort et inconsciemment (c'est-à-dire, sans que ma volonté intervienne) ce qui était autrefois contraignant. Désormais, l'effort sera devenu *naturel*. Enfin, puisque cette disposition n'existait pas originairement pour moi, il faudra bien la qualifier de nature *seconde*. La seconde nature correspond donc à

un passage de la volonté à l'automatisme, du conscient à l'inconscient, de la médiation de l'effort à l'immédiateté de l'habitude.

En quoi le traitement de Hegel diffère ou rejoint celui de Bergson[125] ? Bergson a une vision organiciste du corps social. La société est un organisme artificiel parce que les volontés libres y sont organisées, et la nécessité des lois naturelles y est remplacée par l'habitude. L'habitude permet de retrouver une forme de nécessité naturelle. Bergson se réfère d'ailleurs explicitement à Aristote : l'habitude est comme une *hexis*, une disposition contractée qui permet à l'organisme de subvenir à sa conservation, en acquérant une forme de permanence.

Etant donné que le corps social est structuré comme un organisme, les individus sont subordonnés à son fonctionnement comme les parties le sont au tout. L'obligation traduit ce rapport de subordination. Ordinairement, l'obligation n'est pas envisagée comme un effort contraignant : « en temps ordinaire, nous nous conformons à nos obligations plutôt que nous ne pensons à elles ». Faire son devoir n'est pas fatiguant, puisque l'habitude seule suffit à y pourvoir. L'inertie, le laisser-aller suffit généralement à donner à la société ce qu'elle attend de nous (la tendance s'accentue même aujourd'hui, le paiement des factures, par exemple, se fait le plus souvent par des prélèvements automatiques informatisés, on n'aime pas trop y penser).

Mais entre l'individu et la société comme bloc se glissent des intermédiaires (ce que Hegel envisagera essentiellement sous l'aspect corporatif et administratif). Ces intermédiaires forment toute une série de médiations : un *corps* de métier, une *commune*, etc. Par là, l'individu fait l'objet d'une insertion « douce » dans la société, à laquelle il ne pense pas et qu'il ne voit pas spontanément. *Le point fondamental est qu'il suffit généralement de remplir ses obligations par ordre de proximité (envers les groupes dans lesquels nous sommes le plus immédiatement insérés) pour être quitte de ses obligations envers le tout de la société* (en admettant que l'inclusion de ces groupes dans la société soit impeccable). La spécificité de la société moderne est que l'individu se voit au centre, alors que la société occupe son champ de vision périphérique, elle n'est pas une entité concrètement sentie, comme la *polis* grecque idéale qui pourrait être saisie d'un seul coup d'œil. L'obligation coïncide pour ainsi dire avec l'habitude : de même qu'il suffit de jouer à un jeu pour se prendre au jeu et oublier que l'on

[125] Toutes les analyses de Bergson présentées ici se trouvent dans *Les deux sources de la morale et de la religion,* et plus particulièrement le premier chapitre qui traite de l'obligation morale ; à comparer avec Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §150 Remarque, p.320 : « *Ce qu'il* faudrait que l'homme fasse, *ce que* sont les obligations qu'il a à remplir pour être vertueux, est facile à dire dans une communauté éthique : il n'a rien d'autre à mettre en œuvre que ce qui, pour lui, est tracé, désigné et familier dans les contextes qui sont les siens »

ne fait que jouer, de même avons-nous tendance à jouer le rôle en fonction duquel la société nous considère : « tant que nous nous abandonnons à cette tendance, nous la sentons à peine ». Pour Bergson, l'obéissance au devoir repose donc généralement sur un abandon à ses tendances. Ce n'est que lorsque l'individu déroge qu'il est consciemment rappelé à l'ordre. Par conséquent, ce n'est que dans les situations exceptionnelles que le devoir implique un effort volontaire et conscient.

Or, nous l'avons dit : Hegel ne se satisfait pas de cette pure habitude inconsciente qui constitue en réalité le niveau le plus pauvre de la vie éthique : il faut donc impérativement dégager la spécificité de la disposition éthique au sens où l'entend Hegel, et pourquoi sa conception de la seconde nature, contrairement à ce que nous disions dans l'exemple développé plus haut, exigera pour être substantielle, « vivante », l'intervention de la volonté.

Bergson lui-même ne se satisfait pas de l'obligation morale envisagé sous un aspect purement mécanique. Le problème est que celui-ci en vient à privilégier l'expérience mystique. Pour que l'obligation morale perde l'aspect de la contrainte et de la nécessité mécanique, il faut qu'une figure concrète incarne la morale, pour que l'individu se sente « appelé » à faire son devoir. C'est pourquoi Bergson affirme que la vie du saint est un appel. Seul le mystique peut galvaniser les hommes et rendre l'obligation attrayante, édifiante. Le mystique est l'exemplification concrète de la morale. Son argumentation conduit Bergson à affirmer la supériorité du mystique sur le philosophe. L'autre difficulté est que le recours à la mystique semble lui-même bien peu philosophique.

Certes, Hegel ne nie pas le rôle des figures particulières dans l'histoire des évolutions morales. Une première différence réside dans le fait que la critique de la morale porte intrinsèquement une dimension historique. Le discours de Jésus par exemple, ne change rien à la situation des esclaves sous l'administration romaine (« il faut rendre à César ce qui est à César »), ce qui change en revanche est la perception que ceux-ci pouvaient en avoir. Sans que rien n'ait changé, tout avait été bouleversé. La vraie révolution morale n'est pas celle qui détruit l'ordre social, mais en conserve le noyau rationnel[126], et lui fait faire ce pas supplémentaire qui conditionnera toutes ses évolutions ultérieures. Les insuffisances de la morale concrète ne sont pas critiquées au nom de la sensibilité mais de l'actualisation de son principe rationnel immanent. Si la critique avait pour ressort exclusif la passion, elle n'aurait

[126] Weil E., « La morale de Hegel », *art. cit.*, p.145 : « l'individu novateur dans le domaine moral, (…), n'agit pas sur le plan moral, mais sur celui de l'histoire »

qu'une signification historique marginale (et serait donc sans valeur, reléguée du côté de la particularité bornée). Les conséquences ne seront significatives que si la passion y est ajointée à la raison – et seules l'histoire et la philosophie pourront en juger. On se souvient aussi des critiques de Hegel à l'adresse de l'exaltation romantique des sentiments (l'analyse célèbre des *Brigands* de Schiller dans la *Phénoménologie*).

La fonction critique de la morale nous donne du même coup le cœur de la disposition éthique, de son exercice. La plupart des interprétations contemporaines tirent la doctrine de la *Sittlichkeit* du côté de la passivité de la disposition acquise (le courant communautariste dans la philosophie anglo-saxonne par exemple[127]). On verra également que la distinction de la société et l'Etat telle qu'elle structure les *Principes* rend ces interprétations partiellement caduques (les déterminations du corps social ne suffisent pas à rendre compte du corps politique, et vice versa). Ainsi, un auteur comme A. MacIntyre opère un recouvrement partiel entre ce qui relève du familial, du social, et du politique, sans en avoir une conscience bien claire[128], ce qui l'amène à soutenir des thèses aux conséquences contradictoires (par exemple, le primat qu'il accorde aux traditions, présuppose, exige même, un libéralisme épanouie). D'une manière générale, ces auteurs déplorent le relativisme moderne, s'en désolent, et recourent *in fine* à l'enracinement dans la tradition qu'ils opposent à la critique dissolvante de la raison moderne, sans réellement parvenir à tenir une position nuancée, et en s'accrochant à des valeurs qu'ils ne parviennent plus à fonder.

Or, il y a une grande différence entre faire son devoir par pure habitude, héritée de la tradition, et réfléchir aussi en même temps sur son fondement rationnel, le confronter au tribunal de la raison (quoique celui-ci soit purement critique : cela nous renvoie à ce que Kant appelait un usage public de la raison). Hegel souligne davantage l'importance de l'appréciation rationnelle en minimisant l'aspect passif de l'habitude (le monde grec manquait

---

[127] On trouve des remarques intéressantes chez Wood A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, part IV : Ethical life

[128] Cf. MacIntyre A., *Dependent Rational Animals*, Open Court Publishing, Chicago and La Salle, 1999, le livre entier se distingue par des oppositions conceptuelles taillées à la serpe (cf. plus particulièrement chap. 11, « The political and social structures of the common good ») ; par ailleurs, les thèses de A. MacIntyre sont suffisamment caricaturales par elles-mêmes pour nous épargner la nécessité d'une réfutation (cf. par exemple, *After Virtue*, 3rd edition, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, pp.51-62, « Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail »). Comme le montre E. Perreau-Saussine dans *Alasdair MacIntyre, une biographie intellectuelle*, PUF, Paris, 2005, et comme le rappelle P. Manent dans la préface, pp. 1-6, MacIntyre ressemble à ces puritains qui allaient chercher dans le Nouveau Monde un lieu suffisamment tolérant pour exercer leur rigorisme moral et leur dogmatisme. On comprend alors pourquoi cet antilibéral choisit paradoxalement de quitter l'Ecosse pour les Etats-Unis. MacIntyre tient une posture qui consiste à refuser en bloc toute valorisation morale de la modernité, en oubliant qu'il profite directement des avantages que celle-ci lui offre, comme la possibilité de mener une existence respectueuse de sa liberté subjective.

précisément de réflexivité). Alors que le monde antique avait une vie éthique trop substantielle et pas assez différenciée, trop compacte[129], la subjectivité moderne doit reconnaître la rationalité à l'œuvre dans les institutions. Cela implique réciproquement que ces institutions ne sont bonnes que dans la mesure où elles actualisent la liberté[130]. Hegel n'est donc pas communautariste, ni relativiste au sens ordinaire. Du constat de la contingence historique à l'œuvre dans la détermination du devoir, à l'égale valeur des morales historiques particulières, la conclusion n'est pas bonne. Certes, le devoir puise nécessairement son contenu dans une morale vivante (mais d'où voudrait-on le tirer ? de la Lune ?), mais cela n'implique pas pour autant que chaque ordre social particulier soit sanctifié, parce que la vie éthique au sens fort n'est pas l'apanage de tout temps et de tout lieu (c'est par exemple, le problème de la période féodale). Ce dernier point nous amène au constat selon lequel du point de vue hégélien, la civilisation occidentale a réalisé le principe de la liberté subjective (et plus particulièrement pour Hegel, le règne germanique, marqué par la Réforme). La modernité présente la vie éthique dans son autosuffisance, il s'agit du règne qui réalise la liberté de la manière la plus adéquate, jusqu'au moment où une forme de vie chassera l'autre. Puisque l'esprit s'accomplit au cours d'un processus progressif, les différents règnes font l'objet d'une évaluation régressive, à partir du point de vue le plus élevé, autrement dit celui qui a le caractère le plus universel.

En dernier lieu, la théorie hégélienne doit donc accorder un rôle-clef à l'éducation, comme voie d'accès privilégiée à l'universel, quoique ce rôle soit très peu thématisé dans l'ouvrage[131]. Puisque la morale n'est pas un ensemble de normes figées, le rôle de la réflexion permet de mettre en évidence le mouvement d'institution de ces normes (collectivement et individuellement) et leur décomposition (lorsqu'elles ne font plus sens). On peut souligner, une fois de plus, que la *Sittlichkeit* est tout à la fois disposition d'esprit éthique (côté subjectif) et ensemble de normes objectives (institutions). L'accent mis par Hegel sur la valeur de la réflexion subjective dans la vie éthique fait que la tension entre disposition passive et effort volontaire dans le concept de seconde nature ne sera jamais levée : elle en est constitutive. La vie éthique oscille nécessairement entre des périodes de confiance dans les habitudes quotidiennes, d'abandon à la vie éthique, et des périodes de crise qui choquent le « droit de la volonté subjective », et qui appellent une transformation de l'ordre social. Ainsi, chaque

[129] C'est aussi le cas des sociétés orientales : Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §355
[130] Weil E., « La morale de Hegel », *art. cit.*, p. 146 : « les institutions ne sont bonnes que là où l'individu peut (…) comprendre comme exigence universelle, ce qui est exigé de lui »
[131] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, cf. par exemple §238 et §239

nouvelle actualisation de la liberté n'est jamais purement unilatérale, et coexiste avec de nouvelles formes d'aliénations : il faut donc se déprendre d'une interprétation naïve de la marche de l'histoire hégélienne, dans la mesure où chaque nouveau développement de la liberté est ambigu (il ne s'agit pas de mettre « toujours plus » de rationalité dans l'histoire comme on augmenterait la concentration d'une solution, ou comme on ajouterait du sel dans un plat, le matériau historique n'a rien de commun avec un gradient chimique).

Or, il semblerait bien que cette double dimension (de confiance et de défiance dans l'ordre éthique) soit introduite dès le début lorsque Hegel déterminait le terrain du droit comme « le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature[132] ». La liberté subjective est toujours-déjà médiatisée par les institutions (juridiques, économiques, sociales, etc.), lesquelles sont inversement assurées de leur caractère « éthique » par la médiation de la subjectivité particulière. Cela ne signifie pas que cette double médiation ait toujours un caractère absolument fluide – mais elle a toujours un caractère rationnel : la rationalité du droit est vécue comme seconde nature objectivée dans les institutions, et la critique qui vise à les amender n'est jamais totalement extérieure à la morale concrète. La vie éthique constitue la base de la subjectivité morale. La conscience individuelle évolue toujours sur ce sous-bassement substantiel, dont la famille constitue le moment le plus immédiat.

3) La famille

La famille constitue un type de sociabilité immédiate : l'individu en naissant, est d'abord confronté aux autres dans le contexte familial. La famille est une structure objective qui exige de ses membres l'accomplissement de devoirs donnés en vue de sa subsistance ; et inversement, la famille soutient l'existence de ses membres particuliers. D'une manière plus générale, à chaque moment de la vie éthique, l'individu est enchâssé dans un réseau de conditions objectives qui l'obligent à rendre compte de ses actes en des termes qui ne peuvent plus être uniquement subjectifs. On pourrait presque assimiler le principe de ce rapport dialectique au couple forme/matière. Chez Aristote, la matière est ce qui résiste à la forme, en même temps qu'elle lui donne une prise : les nœuds du bois ne cèdent pas spontanément devant le ciseau du sculpteur, mais c'est aussi la dureté du bois qui garantit la consistance du travail de l'artisan. C'est pourquoi les liens éthiques seront régulièrement qualifiés de « substantiels » par Hegel, et la vie éthique sera également désignée comme substance. Le

[132] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §4, cf. aussi le §151 et l'Addition du §268

substantiel, outre la connotation métaphysique, désigne d'abord quelque chose de solide et stable. Ce sont ces rapports substantiels (le mariage, etc.) qui scandent la vie des individus et leurs représentations. Mais nous avions insisté dès le début sur l'idée que la vie éthique s'actualise dans les actions particulières. Par conséquent, les hommes ne sont pas simplement comme des modes d'une substance sociale, dans laquelle ils ne feraient que se succéder, génération après génération. Il y a une interdépendance de la substance et de ses modes, plutôt qu'une relation unilatérale (c'est exactement le contraire de ce qui se passe chez Spinoza, pour qui tout est subordonné à la substance[133]).

Un autre point important est que les configurations ultérieures retiendront toujours quelque chose des traits de l'organisation familiale (de même que la société peut être comprise comme une sorte de famille « universelle », pour le travailleur, la corporation aura tout d'une « seconde famille »). Hegel soutient qu'elle a un fondement naturel (il ne pouvait pas de toute manière, anticiper les évolutions contemporaines de la structure familiale), de sorte que la structure familiale est marquée par un fonctionnalisme quelque peu rigide : par exemple, c'est à l'homme, en tant que chef de la famille, que revient la gestion du patrimoine familial et le fait d'en assurer la subsistance[134]. Pour sa défense, il faut bien voir que l'auteur (comme le souligne la préface des *Principes*) n'a jamais eu d'autre prétention que de ressaisir son temps en pensée. Le fait que ces représentations paraissent aujourd'hui « datées » prouve qu'elles ont correctement décrit une certaine réalité éthique et historique qui n'est plus nécessairement la nôtre. Il s'agit (comme toujours pour Hegel) de décrire la réalité en ce qu'elle a de proprement rationnel. La démarche ne consiste jamais en une recollection de déterminations empiriques brutes. Au contraire, il faut établir ce qui fait sens pour la raison humaine dans la réalité effective, en dégager la *norme immanente* ou le noyau rationnel. La pure description des mécanismes juridiques en vigueur relèverait d'un droit positif, et non d'une science philosophique du droit (de ce qui *est* simplement), et à l'inverse, une construction intellectuelle pure serait marquée par le subjectivisme (de ce qui devrait être), également incompatible avec une démarche philosophique. Le texte n'édifie pas une norme « extra-mondaine » qui n'aurait que la consistance d'un devoir-être, et ne cherche pas non plus une assomption pure et simple du fait.

---

[133] Voir par exemple *Ethique*, livre I, Proposition XVI, avec sa démonstration et le premier corollaire
[134] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §171

La famille permet donc d'exemplifier la démarche propre à Hegel dans l'étude de la *Sittlichkeit*. Elle constitue l'exemple-type d'une réalité irréductible à la pure moralité[135] (au sentimentalisme) ou au droit abstrait[136] (Kant et sa conception purement juridique du mariage). Il faut bien voir que c'est l'amour et le sentiment qui donnent à la famille son assise[137], et que celle-ci est, pour Hegel, un substrat biologique, retranscrit en termes spirituels[138]. Par le mariage, les individus veulent librement former une unité qui serait comme la substance dont ils sont les accidents. Quoique le mariage ne soit pas un contrat, la déclaration par laquelle les mariés donnent leur consentement a un rôle analogue à la stipulation dans le contrat[139]. C'est le langage, « être-là le plus spirituel du spirituel[140] », qui permet cette transmutation ontologique de la passion contingente à l'objectivité du lien éthique. Le développement de la famille suit bien une scansion biologique (son principe est la continuation de l'espèce, et sa dissolution advient avec l'indépendance des enfants), et pour cette raison la structure familiale est victime de ses propres limitations internes, de sa finitude. Les structures suivantes prennent le relais de la communauté familiale.

L'individu se saisit comme *membre* d'une famille, et avec la dissolution de celle-ci, jeté dans la société, il se comprend comme personne singulière. L'analyse de la société sera à la fois dépendante et opposée à celle de la famille. Alors qu'il y a une tendance à l'absorption de l'individu dans le tout familial, la société (structurée autour d'une économie de marché), contient une forte tendance centrifuge (les individus dans la société se voient en premier lieu comme indépendants, et ensuite seulement comme entrants dans des relations avec d'autres hommes). L'Etat moderne médiatise ces deux tendances, centrifuge et centripète. Mais même la société voit une tendance centripète, car les individus tendent à s'associer, se regrouper (en états, en corporations).

Lorsqu'il est question de rapports substantiels, l'exercice de mes droits consiste en fait à accomplir un devoir, parce que l'actualisation de ma liberté particulière passe par celle de la liberté universelle ; l'idée de seconde nature aboutit donc nécessairement à poser l'identité des droits et des devoirs comme étant le cœur de la doctrine de la *Sittlichkeit*.

---

[135] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §164 Remarque
[136] Hegel, *ibid.*, §163 et §168 Remarque
[137] Hegel, *ibid.*, §158 - §160
[138] Hegel, *ibid.*, §161
[139] Hegel, *ibid.*, §164
[140] Hegel, *ibid.*, p.330

4) L'identité des droits et des devoirs

Nous avons vu que le sujet a son « sentiment de soi » dans la substance éthique[141]. Par conséquent, l'obligation n'est pas une restriction de la liberté mais constitue une libération de la volonté. Dans le droit abstrait, droit et devoirs étaient des corrélats (mon droit est le devoir d'autrui) ; dans la moralité abstraite, nous étions restés dans la perspective du devoir-être : les obligations et le droit (du savoir, du vouloir, du bien-être) *devaient* seulement être réunis. Dans la moralité vivante en revanche, l'identité de la volonté particulière et de la volonté universelle fonde l'identité des droits et des devoirs. Ainsi, les droits du père sur ses enfants sont aussi ses devoirs (et inversement, le devoir d'obéissance des enfants ne fait qu'un avec leur droit à être éduqués en vue de l'autonomie, dans la mesure où ceux-ci sont des adultes en puissance, etc.), les droits administratifs du gouvernement procèdent du devoir qu'il a de gouverner, et ainsi de suite.

Cette identité fonde une disposition d'esprit éthique[142] (*ethos*, *Gesinnung*), mais aussi une disposition d'esprit politique[143] (que nous verrons dans le dernier chapitre). La coutume éthique (*Sitte*) réunit l'objectif et le subjectif, l'institutionnel et le personnel. En fait, le concept de disposition d'esprit éthique semble là encore répondre à la dualité que nous avons constatée chez Kant entre ce qui relève du devoir pur (universel) et ce qui relève de l'inclination particulière. Hegel veut mettre en lumière un certain rapport de la subjectivité aux normes éthiques qui n'est pas développé chez Kant. Ordinairement, le devoir est vécu comme contrainte sur le désir, les inclinations immédiates (parce que l'homme n'est pas entièrement raisonnable, la loi morale prend pour lui l'aspect d'un commandement inconditionnel). En revanche, au niveau de la vie éthique, l'individu accède normalement à une autre représentation du devoir, un autre rapport à l'obligation. Alors que la théorie aristotélicienne de l'action ne séparait pas l'intellection (nécessaire pour guider l'action, mais qui ne peut guère la déclencher), le désir (qui seul peut motiver l'action) et la délibération (il faut choisir entre les différents moyens que me représente l'intellect) ; le devoir éthique hégélien, d'une manière tout similaire, admet le désir, l'impulsion[144], comme étant le ressort essentiel de l'action. Le devoir éthique peut prendre un aspect « désirable », il ne fait pas nécessairement violence à la sensibilité, ce qu'illustre parfaitement l'exemple familial vu plus

[141]Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §147 ; cf. aussi §142 et §152 où la substance éthique est définie comme fin motrice de l'action éthique.
[142] Hegel, *ibid.*, §141 Remarque
[143] Hegel, *ibid.*, §267-268
[144] Hegel, *ibid.*, §150 Remarque

haut. En résumé, le point de vue éthique permet à Hegel de réintroduire l'*intérêt* dans la réflexion sur le devoir, sans pour autant s'engluer dans une représentation matérielle du devoir (dont Kant avait montré toutes les apories).

Par conséquent, le devoir éthique implique le sentiment (l'amour familial, puis dans la société, l'ambition professionnelle, la satisfaction que l'on retire de sa profession, et ainsi de suite). En un mot, le devoir éthique n'est pas simplement « à faire », j'ai aussi spontanément envie de le faire[145]. Même si le point de vue moral prévaut généralement, l'individu constate bien à partir du point de vue éthique que le devoir moral n'épuise pas le concept de devoir. C'est le devoir éthique qui donne un sens à mon existence puisqu'il implique un appariement du bien particulier et des besoins de l'ordre social dans lequel l'individu s'insère. La disposition éthique joue donc un rôle absolument fondamental dans la vie sociale ; d'autre part, le concept présente un avantage certain dans la mesure où il permet de rendre compte des motivations individuelles ou des intérêts sur un mode qui n'est plus strictement exclusif[146]. Le raisonnement n'est plus abstraitement tenu de choisir entre l'intérêt (l'égoïsme joue un rôle central dans la pensée économique, chez A. Smith, B. Mandeville, etc.) ou la moralité pure.

Le devoir éthique donne un sens à la vie parce que l'individu accepte les responsabilités qui accompagnent la place qu'il occupe dans la famille, la société, l'Etat. Par conséquent, le devoir éthique émerge naturellement des relations sociales, du rapport de l'individu à autrui et aux institutions. Après tout, l'essentiel, dans la vie d'un homme, est de part en part social, et se résume pour une grande partie à la famille et au travail. La substantialité des relations sociales, la place qu'elles occupent dans ma vie font que j'ai le souci immédiat de ma famille, ma corporation particulière, etc., de sorte que le devoir éthique sera toujours accompli selon des dispositions individuelles, un certain *style* particulier.

Or, le problème inévitable qui se pose pour la société (inévitable parce que structurel) est l'apparition de ce que Hegel appelle la « populace » (*Pöbel*, le futur « *Lumpenproletariat* » de Marx), un groupe d'hommes qui vivent leur situation comme insensée, parce qu'elle ne permet plus cette identification des droits et des devoirs, et que la populace se voit écrasée de devoirs mais sans droits. Nous avons vu que la conscience organise spontanément sa représentation du monde en termes moraux. Par conséquent, dans une société moderne, les inégalités résultantes du système des besoins et de la division sociale du travail seront vécues

---

[145] Wood A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p.210, « Leaving them undone [*i.e.*, les devoirs] does not so much offend my conscience as empty my life of its meaning »

[146] Wood A., *Hegel's Ethical Thought*, *op. cit.*, part IV : Ethical life, 12 : Ethical subjectivity

comme injustes et absurdes. Dès lors toute une partie de la population se trouve exclue de la possibilité d'une vie éthique, d'une morale vécue, et l'existence de cette frange marginalisée constitue un problème pour la morale vivante elle-même.

Chapitre 4 : la société moderne

1) L'autonomie comme fondement de la société moderne

La grande fortune qu'a connue la pensée politique de Hegel vient surtout du fait qu'il dégage dans sa spécificité la société moderne, civile et bourgeoise. Hegel présente la première conception moderne des liens entre Etat et société, fait le constat de leur disjonction partielle. La société, en tant que structure fondée sur la division du travail, (mais regroupant aussi tout ce qui relève des interactions « sociales » d'une manière générale) ne peut pas être pensée uniquement sur le mode politique : le travail est la médiation entre l'homme et la nature, et le rapport entre l'individu et l'Etat est lui-même médiatisé socialement. La Modernité rompt définitivement avec la cité antique, immédiatement politique. Ainsi, la société moderne est une entité dotée d'un fonctionnement relativement autonome par rapport à l'Etat. Le lieu de cette autonomie relative, c'est d'abord l'économie. L'économie de marché exemplifie de manière concrète le principe formel qui fonde le monde moderne et la morale kantienne, à savoir, l'autonomie de la personne humaine. Si la société ne fait pas sa part au principe de la liberté subjective, celui-ci finit par ronger et miner les fondements de l'ordre social[147]. Mais comment Hegel peut-il soutenir que cette réalité sociale a fondamentalement une dimension éthique ? Après tout, la société n'est-elle pas l'arène où se combattent les intérêts privés, « le champ de bataille de l'intérêt privé individuel de tous contre tous[148] » ? La société n'est-elle pas, dans une certaine mesure, un simulacre de l'état de nature[149] ? Dès lors, il s'agit d'expliciter sous quelles modalités la vie éthique se déploie -ou non- dans la société, qui est le lieu des inégalités, du conflit des intérêts privés, et de diverses formes de violence.

La société moderne fait sa part au droit de la particularité à être satisfaite, autrement dit, elle tolère et encourage le développement des tendances égoïstes dans la mesure où celles-ci concourent au bon fonctionnement de l'ensemble social. La société moderne médiatise la satisfaction des besoins privés par ses propres besoins universels. De là, paradoxalement, une société où s'entrelacent deux tendances antagonistes, un individualisme passionné d'un côté, et de l'autre, une dépendance sans cesse accrue des individus au tout de la production

---

[147] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §206 Remarque : c'est même la raison essentielle de l'effondrement de tous les règnes éthiques précédents ; à comparer aussi avec le §153 (qui utilise les catégories de *certitude* et de *vérité*, reprises de la *Phénoménologie de l'esprit*).

[148] Hegel, *ibid.*, §289, p.488

[149] Hegel, *ibid.*, §200 Remarque

collective. C'est pourquoi la société est une structure au sein de laquelle la « réalité éthique est perdue dans ses extrémités » (« *in die ihre Extreme verlorene Sittlichkeit*[150] »). La structure de la société, dans son exposition, emprunte en fait certains de ses traits à la Doctrine de l'essence : la société moderne « apparaît » comme un lieu de luttes privées, tandis que le *fondement* réel de ses configurations se trouve être universel et caché. Dans la société, le particulier et l'universel ne sont liés que d'une manière purement formelle, la liaison se fait sur un mode inconscient, et n'est pas de ce fait, immédiatement apparente (ou alors celle-ci est effectuée d'une manière volontaire, mais toujours à reprendre, par l'intervention de l'administration, de la police et des tribunaux). L'idée générale est plus explicite si on la rapporte à ce qui se passe chez Kant, dans la 4e proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. L'*insociable sociabilité* de l'homme conditionne les progrès et le bon fonctionnement de la société. Les antagonismes privés concourent, sans s'en rendre compte au développement du tout : c'est la concurrence entre individus qui élève l'ensemble de l'espèce et lui permet de développer ses dispositions naturelles. L'institution de la société relève donc, paradoxalement d'un principe de compétition[151]. Etrangement, celui-ci n'est que marginalement développé et thématisé par Hegel, qui insistera davantage sur ses conséquences néfastes[152]. Or, le désir de compétition a bien pour effet immédiat l'institution de règles entre les compétiteurs (ce que Hegel ne manque pas de souligner par ailleurs). En effet, personne ne voudrait concourir avec les autres si l'égalité n'était pas assurée entre tous les participants du jeu, de sorte qu'un assentiment est « pathologiquement extorqué » à l'individu (selon le mot de Kant) en vue d'unir la société en un tout moral. C'est précisément la prégnance des tendances égoïstes qui empêche la société de ressembler à une termitière ou à la vie de ces bergers d'Arcadie, où la raison est à l'état de sommeil.

Ainsi, la dynamique sociale expose le développement dialectique par excellence, parce qu'il est particulièrement ambigu : tout repose sur un principe d'interdépendance croissante des individus entre eux et à l'égard du tout, mais d'un autre côté, le principe de compétition est essentiellement solidaire de cette interdépendance. Le système des besoins et la division moderne du travail nous offre l'armature de la société civile. Même si les relations sociales ne

---

[150] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §184, cité par Fleischmann Eu., *La philosophie politique de Hegel*, Gallimard Tél, Paris, 1992, p.211

[151] On pourrait encore comparer avec l'institution de la société telle qu'elle est expliquée dans la deuxième partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Rousseau est même le premier à investir cette dimension sociale. Au fond, l'entrée en société n'est pas une sortie hors de l'état de nature, mais d'un état où l'homme s'appartenait à lui-même : « chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix ».

[152] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, cf. tout particulièrement le §193

se résument pas à de purs rapports économiques (comme la société elle-même est irréductible des modalités politiques), ce sont bien ces rapports qui permettent d'étudier le plus adéquatement la structure conflictuelle de la société.

2) La division sociale du travail : Platon, Hegel, Marx

Les analyses de la société moderne civile bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*) ont, de loin, connu la plus grande fortune historique de toute la doctrine de la *Sittlichkeit*. Or, la problématique n'est pas nouvelle : Platon lui-même examinait déjà la division sociale du travail. Il convient donc d'établir la spécificité de l'analyse hégélienne et de la mettre en perspective par rapport à cette autre, fameuse, de Marx.

Platon analyse la division du travail au second livre de la *République* ; mais cette analyse est solidaire du contexte de la cité antique. Quelle est la condition fondamentale de l'existence d'une société ? En fin de compte, la société véritable est une *cité*, comme le retiendra Aristote, c'est une entité qui ne peut pas être expliquée par le pur instinct grégaire. La seule explication possible pour la naissance de la société est que l'individu ne se suffit pas à lui-même[153]. Certes, chaque individu est susceptible de pourvoir à une pluralité de besoins. La division individuelle du travail est possible : la véritable question n'est alors pas de savoir si le travail doit être divisé ou non, mais de savoir si cette division doit être collective, autrement dit, sociale, ou purement individuelle. La pluralité des besoins exige nécessairement une pluralité d'opérations (elles-mêmes réparties dans le temps : pour avoir une récolte, il faudra, par exemple, labourer, semer, herser au moment opportun). Un homme peut être tisserand, puis agriculteur, et ainsi de suite. Or, il est bien clair que c'est la division sociale qui permet une efficacité optimale. L'homme seul ne peut pas accomplir toutes les tâches à la perfection. Selon le mot aristotélicien au sujet de la cité, il ne s'agit pas seulement de vivre, mais de bien vivre : la division sociale du travail permet tout à la fois de faciliter la production des biens, augmenter le rendement du travail et la qualité du produit fini[154] (ce que Hegel appellera le « raffinement[155] »).

L'analyse platonicienne nous donne pour ainsi dire la matrice fondamentale de tous les développements historiques ultérieurs en matière de philosophie du travail. L'analyse hégélienne du système économique des besoins en retient les traits essentiels. Or, le caractère

[153] *République*, II, 369b-c
[154] *Ibid.*, 370c
[155] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §191

propre de la société moderne est qu'elle n'a pas la fixité de la cité grecque : ce qui relève du social se développe dans une relative autonomie par rapport au politique, même si en dernier lieu, la société civile est évidemment dépendante d'un Etat, qui régule et garantit son bon fonctionnement ; dans la société moderne, la politique ne se manifeste que sous la forme de ce que Hegel appelle un « Etat extérieur ».

Pour Platon[156], la particularité individuelle est la cause de la décadence de la cité : la cité antique ne tolère pas la séparation de l'universel et du particulier, de la cité et de l'individu (appréhendé dans sa liberté subjective comme principe formel et abstrait dans le monde romain, puis comme principe intérieur avec l'arrivée du christianisme). Conséquemment, Platon en viendra alors à extirper la particularité jusque dans la famille et la propriété privée pour la classe des gardiens. L'assise familiale n'est plus celle d'une famille particulière, mais de la cité tout entière ; n'étant pas non plus obnubilé par le développement d'un patrimoine personnel, le gardien pourra se consacrer à la cité. Chez les gardiens, la disposition d'esprit politique passe par la suppression des intérêts particuliers. Il s'agit bien là d'un trait propre à la vie éthique antique : Aristote souligne aussi que la chrématistique (l'art de l'enrichissement, qui se concentre sur la valeur d'échange des produits, plutôt que leur valeur d'usage) connote une disposition d'esprit boutiquière incompatible avec la disposition d'esprit politique[157].

En revanche, c'est un lieu commun pour la plupart des penseurs modernes (et plus particulièrement du côté de la tradition anglo-saxonne) que l'égoïsme inhérent à l'intérêt privé est le moteur du bien public, de sorte que c'est bien la particularité individuelle qui est le principe de la société civile moderne. Le raisonnement, indéfiniment repris et varié, consiste à montrer que le meilleur moyen d'intéresser l'individu à l'intérêt commun est encore de lui faire voir que celui-ci conditionne sa satisfaction particulière. Le sort de chacun dépend étroitement de celui des autres, et le système des besoins reste un système d'interdépendance mutuelle. Fondée sur la nécessité, la société n'est guère qu'un « Etat externe », un Etat de l'entendement (*Verstandesstaat*)[158]. L'individu, en tant que personne inséré dans le système des besoins, accaparé par ses propres intérêts, est le *bourgeois* (qui n'est donc pas à entendre

[156]Hegel, *Principes…, op.cit.*, §185 Remarque
[157] *Politiques*, VII, 12
[158] Hegel, *Principes…, op.cit.*, §183, p.351 ; on rappelle que le §184 définit la société comme « le système de l'éthicité perdu dans ses extrêmes » (p.351).

en un sens péjoratif[159] et constitue simplement une nouvelle réalité historique). Hegel résume de la manière suivante : « En tant que citoyens de cet Etat, les individus sont des *personnes privées* qui ont pour fin leur intérêt propre. Puisque cette fin est médiatisée par l'universel, lequel leur *apparaît* de ce fait comme un *moyen*, elle ne peut être atteinte par eux que dans la mesure où ils déterminent eux-mêmes de manière universelle leur savoir, leur vouloir et leur ouvrage, et où chacun d'eux se fait un *maillon* de la chaîne qu'est cette connexion[160] ». En un mot, c'est d'abord l'objectivité des besoins qui fonde les relations intersubjectives. La société prendra aussi pour cette raison un caractère mécanique (avec la division moderne du travail), elle devient une sorte de pseudo-nature, avec ses lois propres (Hegel admet déjà une sociologie et une économie politique ; des lois règlent mécaniquement le fonctionnement de la société, et la science de l'Etat doit permettre, à terme, de corriger consciemment ces déséquilibres[161]).

Lorsque Hegel note les principaux traits du travail moderne, ceux-ci intègrent donc les déterminations fondamentales observées par Platon, tout en mettant l'accent sur la nature profondément sociale du besoin[162]. L'homme adopte une perspective abstraite sur ses besoins : abstraire signifie toujours séparer. Autrement dit, celui-ci décompose les besoins et les moyens d'y subvenir en étapes. Ce processus d'abstraction, qui est donc aussi un processus d'universalisation, donne aux besoins et aux moyens une existence sociale, concrète. Voilà comment le besoin devient un *besoin social*. D'autre part, l'abstraction des besoins introduit simultanément une forme d'égalité entre les travailleurs, et le désir pour eux de se distinguer (on retrouve donc l'idée d'insociable sociabilité). Le besoin social constitue pour ainsi dire un moyen terme entre la pure naturalité du besoin et le désir de reconnaissance (le désir pour le particulier de se distinguer en tant que tel, de se faire valoir). Au fond, produire revient à tirer de la nature plus que ce qu'on y trouve ; de sorte que le travail nous rend dépendant les uns des autres. D'autre part, ce n'est pas la matérialité du besoin qui en fait véritablement un besoin : c'est ce que prouve l'apparition du luxe, c'est-à-dire un besoin qui n'est désiré que pour sa connotation purement sociale. Autrement dit, la société suscite des besoins qui ne sont pas strictement nécessaires, mais dont la satisfaction est indispensable à

---

[159] Kant, « Théorie et pratique » in *Théorie et pratique. D'un prétendu droit de mentir par humanité. La fin de toutes choses*, GF – Flammarion, Paris, 1994, p.70 : « (…) celui qui a le droit de vote dans cette législation s'appelle un *citoyen* (*citoyen d'un Etat* et non un bourgeois, c'est-à-dire un citoyen d'une ville) »

[160] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §187, p.354

[161] Hegel, *ibid.*, §189 Remarque

[162] Pour le besoin, Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §190 à §195 ; pour les caractères du travail moderne proprement dit, §195 à §198

partir du moment où ils se généralisent (par exemple, je n'ai pas besoin d'internet pour vivre, j'en ai besoin pour vivre avec les autres dans des conditions normales de socialisation).

Néanmoins, l'apparition du luxe n'enlève rien à la valeur éducatrice du travail[163] : la spécification du besoin et du travail expose les hommes à l'universel et à l'objectivité. Or, comme toujours chez Hegel, rien n'est purement unilatéral. Le surcroît d'habileté dans le travail entraîne une plus forte interdépendance mutuelle des hommes, un surcroît d'abstraction dans les modes de production, et enfin, une mécanisation croissante. Le fait que la production revêt un caractère de plus en plus mécanique implique donc que là où la machine ne remplace pas l'homme, l'homme lui-même se transforme en machine. Le travail est de plus en plus fragmenté et apparaît comme insensé (Marx sera un grand continuateur de Hegel sur ce point). La valeur éducatrice et libératrice du travail se double donc de nombreux effets pervers. Finalement, la concentration des moyens de production fait qu'une masse de travailleurs ne participe plus à la fortune sociale par leur travail : ils sont *dans* la société sans *en* être, et deviennent donc des ennemis de l'Etat, ils forment ce que Hegel n'appelle pas encore le prolétariat, mais la *populace* (*Pöbel*, qui n'est pas tant une classe sociale avec des caractères propres qu'un agrégat exclu de la société, le futur *Lumpenproletariat* de Marx).

Ce que montrent les analyses de Hegel, et que Marx développera avec beaucoup plus d'amplitude, c'est que de Platon à la modernité, c'est en réalité l'idée de travail spécialisé qui change radicalement de sens. Dans l'exemple de Platon, la division du travail social a pour conséquence la production d'*artisans*, c'est-à-dire de travailleurs spécialisés dans la confection d'un produit, ou dont l'activité se limite à un domaine déterminé qui autorise néanmoins une marge de personnalisation. Il s'agit littéralement d'« hommes de métier ». Or, la concentration moderne des capitaux permet de créer des manufactures, lesquelles, à terme, détruisent ce type de spécialisation (celui qui implique l'habileté d'un métier). Les diverses opérations successives nécessaires à la confection des biens sont réparties entre différents travailleurs pour être accomplies de manière simultanée. La spécialisation moderne n'est plus celle d'un métier, mais celle d'une opération unique « prélevée » sur un travail, qui n'a pas de sens par elle-même. Dans un passage fameux, Marx illustre tout le processus décrit précédemment par la manufacture de carrosses[164].Avec le temps, on passe à l'introduction de la machine dans les usines modernes de la grande industrie. Nous voyons donc à la lumière

[163] Ce thème récurrent de la pensée hégélienne est évidemment traité dans le passage le plus célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais aussi dans les cours d'esthétique, ou encore dans les *Textes pédagogiques.*
[164] *Le Capital*, Livre I, 4e section, chapitre XIV

des analyses précédentes que Hegel anticipe en fait l'évolution de la *manu-facture* à l'usine moderne de production à la chaîne, et plus particulièrement la création d'une fraction désocialisée de la population, qui pose un problème pour le bon fonctionnement de la vie éthique.

3) La création de la populace

Tous les auteurs s'accordent à voir dans la division sociale du travail la condition de tous les progrès de l'humanité. Or, pour que cela fonctionne, deux conditions doivent être remplies. Tout d'abord, il faut que les échanges soient équitables (c'est-à-dire qu'une administration du droit et de la justice régule l'économie) et que la spécialisation permette aux individus de perfectionner leurs aptitudes particulières. Comme nous l'avons vu, le premier problème constaté par Hegel, puis repris par Marx, est que la mécanisation va entraîner une production dans laquelle la virtuosité du travailleur compte pour rien. La division moderne du travail exigera des regroupements d'ouvriers de plus en plus importants dans les zones de production : de là, on aboutit à une désintégration et un déracinement croissant ; et sans disposition éthique subjective, le sentiment collectif se dissipe. Qu'est-ce qui permet d'affirmer que la populace n'a pas de disposition éthique ? Elle est sans disposition éthique parce qu'elle est séparée de ces deux institutions fondamentales pour le développement de la disposition éthique que sont la famille et la corporation, si fondamentales même que Hegel n'hésite pas à les désigner comme les « deux racines éthiques de l'Etat[165] ». Séparé de sa famille d'un côté, du sentiment de l'honneur que procure l'appartenance à une corporation[166] de l'autre, l'individu de la populace est de part en part aliéné : « l'*accumulation des fortunes* s'accroît (…), tout comme s'accroissent, de l'autre côté, l'*isolement* et le *caractère borné* du travail particulier et, partant, la *dépendance* et la *détresse* de la classe attachée à ce travail, à quoi se rattache l'incapacité à éprouver le sentiment et à jouir des autres libertés, et en particulier des avantages spirituels de la société civile[167] ».

A terme, le travail, de libérateur qu'il était, devient une *servitude* pour une frange déclassée de la population, qui n'a plus aucune sorte d'existence juridique ou institutionnelle (nous avons vu, au chapitre précédent, l'importance d'une insertion « douce » de l'individu

[165] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §255, p. 414, la citation exacte est « Après la *famille*, la *corporation* constitue la seconde racine *éthique* de l'Etat, celle qui est fondée dans la société civile »
[166] Qui ne doit évidemment pas être entendue au sens de la guilde ou de la hanse médiévale : la corporation est une structure professionnelle qui assure l'intégration du travailleur dans la société, qui lui donne un statut juridique défini (et non des privilèges comme la guilde médiévale)
[167] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §243, pp.403-404

dans la société). L'inégalité des niveaux de vie produite par le système du travail met *de facto* une partie de la population dans une situation de misère matérielle, associée au sentiment de l'injustice subie (nous avions également vu auparavant que la conscience organise nécessairement le monde en termes moraux, par conséquent ce type de situation est spontanément perçu comme un déni de droit et une injustice[168]) : « la déchéance d'une grande masse d'individus au-dessous du niveau d'un certain mode de subsistance, mode qui se règle de lui-même comme celui qui est nécessaire à un membre de la société,- et, partant, le fait que cette déchéance conduit à la perte du sentiment du droit, de la rectitude et de l'honneur qu'il y a à subsister par son activité propre et par son travail, - produit l'engendrement de la *populace*, lequel, à son tour, apporte en même temps avec soi la facilité accrue de concentrer des fortunes disproportionnées entre peu de mains[169] ».

Finalement, on pressent que cette frange de la population sera particulièrement sensible aux discours démagogiques qui prétendront lui donner la reconnaissance qu'elle ne trouve pas dans la société[170], et qui mettront en péril la vie éthique. C'est encore un texte de Marx qui permet d'illustrer tous ces éléments d'une manière exemplaire, avec le coup d'Etat de Napoléon III :

« Sous le prétexte de fonder une société de bienfaisance, on avait organisé le sous-prolétariat parisien en sections secrètes, mis à la tête de chacune d'entre elles des agents bonapartistes, la société elle-même étant dirigée par un général bonapartiste. À côté de « roués » ruinés, aux moyens d'existence douteux, et d'origine également douteuse, d'aventuriers et de déchets corrompus de la bourgeoisie, on y trouvait des vagabonds, des soldats licenciés, des forçats sortis du bagne, des galériens en rupture de ban, des filous, des charlatans, des *lazzaroni*, des pickpockets, des escamoteurs, des joueurs, des souteneurs, des tenanciers de maisons publiques, des portefaix, des écrivassiers, des joueurs d'orgues, des chiffonniers, des rémouleurs, des rétameurs, des mendiants, bref, toute cette masse confuse, décomposée, flottante, que les Français appellent la « bohème ». C'est avec ces éléments qui lui étaient proches que Bonaparte constitua le corps de la Société du 10 décembre. « Société de bienfaisance », en ce sens que tous les membres, tout comme Bonaparte, sentaient le besoin de se venir en aide à eux-mêmes aux dépens de la nation laborieuse. Ce Bonaparte, qui s'institue le chef du sous-prolétariat, qui retrouve là seulement, sous une forme multipliée, les intérêts qu'il poursuit lui-même personnellement, qui, dans ce rebut, ce déchet, cette écume de toutes

[168] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §241
[169] Hegel, *ibid.*, §244, pp.404-405
[170] Weil E., *Logique de la philosophie*, chapitre XIV : l'œuvre

les classes de la société, reconnaît la seule classe sur laquelle il puisse s'appuyer sans réserve, c'est le vrai Bonaparte, le Bonaparte « sans phrase » [171] ».

Puisque dans la société, les individus se voient comme porteurs de droits, une fois que ceux-ci sont floués dans leur disposition éthique, le corps social se désagrège. La société, en son principe, donne la possibilité à la particularité subjective d'être satisfaite ; mais cela signifie également que la particularité doit être *réellement* satisfaite, et ne pas rester pure possibilité. En conséquence, la société doit être régulée de manière à remédier aux contrecoups nécessaires du système de production. Les tensions inhérentes à la société exigent donc une prise en charge de la vie éthique sous diverses modalités, qu'il nous faut maintenant établir.

4) La régulation de la société

Etant donné que la pathologie de la société est structurelle (toujours plus de richesses, et toujours plus de pauvres), celle-ci a naturellement tendance à chercher la solution de ses problèmes structurels à l'extérieur d'elle, dans l'expansion physique de la production (comptoirs commerciaux, colonies, etc.). On remarquera au passage que le développement du commerce extérieur et de la colonisation était, là aussi, déjà envisagé d'une manière similaire par Platon[172]. Mais si Hegel nous expose les prémices d'une mondialisation de la division du travail, il n'en reste pas moins que celle-ci dénote plutôt une fuite en avant et une incapacité à résoudre les problèmes identifiés. Ainsi, Hegel met davantage en lumière le rôle régulateur de l'administration, des tribunaux, de la police[173] et des corporations.

Nous avons vu que Hegel s'accorde sur la thèse classique d'A. Smith : dans le marché moderne, l'intrication des activités fait qu'en agissant égoïstement, l'individu contribue *de facto* au bien-être collectif. Or, cela ne signifie pas que les biens produits soient diffusés dans le reste de la société. Par conséquent, l'intervention de l'Etat est nécessaire dans l'économie, et ne peut pas être réduite à un supposé strict minimum. Hegel fraie une position intermédiaire entre les doctrines libérales et le pur dirigisme économique (qui pour Hegel a un caractère à la fois archaïque et despotique, comme pourrait l'illustrer la construction des pyramides en Egypte). En fait, il nous semble que la position hégélienne se justifie d'abord par des

[171] Marx K., *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Mille et une nuits, Paris, 1997, chapitre V, pp.147-148

[172] *République*, II, 370e ; Platon note aussi la correspondance entre la production du superflu et ses effets délétères pour l'organisation de la cité (372e-373e)

[173] *Die Polizei* a une extension plus large à l'époque de Hegel que la notion ordinaire de police (c'est le maintien de l'ordre, mais aussi la douane, la politique monétaire, etc.) ; cf. Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, p.396, note de J.-Fr. Kervégan.

arguments relatifs à la *Science de la logique* avant même d'avoir une quelconque assise sociale ou politique : c'est d'ailleurs ce qui en fait l'originalité et la pertinence.

Il nous faut revenir à l'assise fondamentale du travail et des besoins. Le raffinement des besoins et des modes de production entraîne une parcellisation indéfinie du travail, un mauvais infini de la production. Ce mauvais infini est solidaire du rapport entre les moyens et les fins, lequel est fondamentalement un rapport d'extériorité réciproque. Dans la nomenclature hégélienne, le travail relève de la *finalité externe*, objective[174] (par opposition à la « vraie » finalité, interne, celle qui est développée avec l'idée de la vie). La finalité externe n'est qu'une forme de téléologie très imparfaite, parce qu'en elle le but subjectif (le projet), le moyen (l'instrument ou l'outil de travail, par exemple) et le but objectif (la réalisation concrète) ne sont unis que d'une manière formelle. Les productions de la technique sont radicalement différentes des productions de la nature en ce que du côté de la technique, les moyens et les fins ne sont jamais parfaitement ajustées. Le moyen est fondamentalement destiné à l'usure dans la poursuite d'un but déterminé. D'autre part, la fin poursuivie est fondamentalement indifférente à l'outil de travail : le champ est indifférent au fait d'être labouré avec un tracteur ou un bœuf. Mais le plus important est que *ce qui passait pour être un but se change à terme, en moyen* : la maison que je construis représente une fin, elle donne sens et fonction à l'agencement de pierres, de poutres, etc. qui la constitue. Or, la maison s'use, pour ainsi dire, à ma place, elle s'interpose entre moi et la violence du climat. La maison remplit sa fonction dans la mesure où elle s'use et finit par être détruite. Ainsi, on peut dire que la maison ne correspond à sa finalité que par la négation de ce qu'elle doit être. Dans le cadre de la finalité externe, la fin visée n'est réalisée que d'une manière provisoire.

De là, on peut dire que la série des moyens est comme l'activité extérieure au but poursuivi : si elle ne se résorbe pas ultimement dans le but réalisé (comme dans l'organisme vivant), alors « le produit [de l'activité] serait, à nouveau, seulement un moyen, et ainsi de suite à l'infini ; il n'en résulterait qu'un moyen conforme au but, mais non l'objectivité du but lui-même[175] ». On pourrait dire que la finalité externe est condamnée à réaliser des moyens, parce que la subjectivité et l'objectivité n'y sont réunies que d'une manière purement

---

[174] Hegel, *Science de la logique. Livre troisième – Le concept*, Vrin, Paris, 2016, 2e section (Objectivité), chapitre 3 : Téléologie, p.213 : « Le moyen est, par conséquent, le moyen terme *formel* d'un syllogisme *formel* ; il est quelque chose d'*extérieur* par rapport à l'*extrême* du but subjectif, de même que, aussi, de ce fait, par rapport à l'extrême du but objectif ; comme la particularité, dans le syllogisme formel, est un *medius terminus* indifférent, à la place duquel d'autres aussi peuvent venir. (…) Concept et objectivité sont, par suite, dans le moyen, liés seulement de façon extérieure (…) »

[175] Hegel, *Science de la logique*, *op. cit.*, p.215

formelle : c'est le malheur du travail, toujours à reprendre, toujours à parfaire. Finalement, le produit du travail n'est jamais que l'occasion ou l'ajournement d'un travail supplémentaire. Le processus de cette fragmentation indéfinie des besoins et des modes de production apparaît donc comme une conséquence inhérente à la nature même du travail[176]. Les commentateurs les plus connus (pour ne citer qu'eux, A. Honneth et J. Rawls) ont donc considérablement appauvri leur latitude interprétative en refusant de prendre en compte cet aspect de la *Science de la logique,* en tant qu'exposition dynamique de processus nécessaires. Comme nous l'avions souligné dès le début de notre travail, la *Sittlichkeit* relève d'une *universalité concrète*, d'un universel qui se particularise. Or, la finalité externe rend incompréhensible une articulation de l'universel et du particulier qui ne soit pas simplement formelle (de la même manière, l'histoire pour être compréhensible, devra être articulée à une finalité qui lui est immanente, et non imposée extérieurement). Ainsi, chez Kant, le jugement déterminant se contente de subsumer la particularité sous l'universalité, qui demeure abstraite[177]. Cette finitude inhérente à la finalité externe lui donne une forme de rationalité réelle certes, mais limitée, circonscrite. C'est la raison pour laquelle la société contient une part irréfragable d'irrationalité, de contingence, et de naturalité, qui ont aussi leur droit. Il est rationnellement compréhensible que la société admette une part de contingence. Ainsi, cette limitation intrinsèque ne pourra être corrigée que par une intervention volontaire et consciente (celle de l'Etat, par les leviers que constituent la police et l'administration), qui permettra de maintenir la contingence dans des limites tolérables.

La société doit être réglée par une administration, parce que la réglementation, en répondant à une exigence de justice, assure la cohésion sociale, comme le montrait déjà Aristote[178]. La réglementation reconduit le particulier à l'universel, étant entendu que

---

[176] Hegel prend tantôt en exemple la charrue (*Science de la logique*, *op. cit.*, p.217), tantôt la maison ou la montre (p.220) ; mais cf. surtout p.219 : « Dans la mesure où ils sont posés ainsi comme des termes divers, il faut que, entre cette objectivité et le but subjectif, soit intercalé un moyen de leur mise en relation ; mais ce moyen est aussi bien un objet déjà déterminé par le but, - entre son objectivité et la détermination téléologique il y a à intercaler un nouveau moyen, et ainsi de suite à l'infini. Par là est posé le *progrès infini de la médiation* (…) le *produit* du faire finalisé, n'est rien d'autre qu'un objet déterminé par un but extérieur à lui ; *il est, par conséquent, la même chose que le moyen*. C'est pourquoi, dans un tel produit lui-même, *n'*est venu au jour *qu'un moyen*, non un *but réalisé*, ou encore, le but n'a véritablement atteint en lui aucune objectivité (…). Tous les objets, donc, en lesquels un but extérieur est réalisé, sont aussi bien seulement des moyens du but »

[177] Hegel, *ibid.*, p. 208

[178] *Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 2007, V, 8, 1132b30-1133a, pp.256-257 : « Mais dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, réciprocité toutefois basée sur une proportion et non sur une stricte égalité. C'est cette réciprocité-là qui fait subsister la cité : car les hommes cherchent soit à répondre au mal par le mal, faut de quoi ils se considèrent en état d'esclavage, soit à répondre au bien par le bien, - sans quoi aucun échange n'a lieu, alors que c'est

la « main invisible » ne suffit pas. Dès lors, il s'ensuit tout une série de droits et d'obligations pour la société en général, relativement à ses membres. Puisque les enfants représentent de futurs membres actifs de la société, celle-ci a un droit de regard irréductible sur leur éducation[179]. Dans la mesure où l'individu peut perdre son autonomie (maladie, etc.), la société peut être amenée à assurer sa tutelle[180] ; elle doit d'autre part remplir la fonction d'assistance à ses membres dans la mesure où ceux-ci sont, par exemple, dépourvus du secours familial[181] (en termes plus contemporains, on pourrait dire que la société peut être amenée à se substituer aux aidants naturels). En un mot, la société est appelée à jouer un rôle analogue à celui de la famille, de manière ponctuelle ou définitive, dans la vie de ses membres. La société constitue alors une totalité éthique dans la mesure où elle cherche à reconduire l'exigence de la vie éthique (l'identité des droits et des devoirs) par-delà les contingences inhérentes aux processus sociaux et aux aléas naturels. L'Etat sera alors l'agent suprême de cette exigence, et le garant de ce que l'on peut appeler une morale vivante, incarnation concrète des valeurs d'une nation.

Si les inégalités étaient naturelles, personne ne protesterait, ou du moins ne serait fondé à protester comme dans la société d'Ancien régime. Or, dans l'état social moderne, nous avons vu qu'un manque prend toujours la forme d'un tort fait à une frange de la population, pour la simple raison qu'elle peut faire valoir le non-respect de ses droits, ou encore la disproportion entre ses droits et ses devoirs. C'est à l'Etat, dans la mesure où il est une raison agissante, qu'il appartient de remédier à ces inégalités que la société (« Etat externe » où règne l'entendement) ne peut pas ne pas sécréter. Mais comme le souligne E. Weil, c'est toujours l'Etat qui reçoit les griefs de l'individu, car le fonctionnement de la société est essentiellement souterrain, et se fait sentir inconsciemment, alors que les moyens dont l'Etat se sert pour penser et corriger les déséquilibres sont volontaires, visibles, et par conséquent, pénibles à endurer. Quelle place alors l'initiative individuelle peut-elle jouer dans ces mécanismes de régulation ? L'individu n'a-t-il qu'à subir patiemment une réglementation mise en place de manière objective ?

Une fois admis que la prise en charge des problèmes sociaux doit être institutionnelle et non purement subjective, quelle place reste-t-il à la moralité subjective ? *A priori*, de ce

---

pourtant l'échange qui fait la cohésion des citoyens » ; la justice est donc essentielle à toute forme d'échange, qu'il s'agisse de services ou de marchandises, et c'est la cité qui doit veiller à la justice des échanges ; cf. aussi livre V, 10, 1134a25-30

[179] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §239

[180] Hegel, *ibid.*, §240

[181] Hegel, *ibid.*, §241

point de vue là, le seul devoir subjectif consisterait à donner à la société ce qu'elle exige dans sa lutte contre la détresse sociale, l'indigence, etc. Pour le citoyen, il n'y aurait qu'à payer ses impôts, du moins, si le fonctionnement de la société était parfait. Dans ce contexte-là, la marge de manœuvre laissée à l'action individuelle devrait permettre de juger -en principe- de l'efficacité de l'action administrative. En toute logique, si l'action de l'administration est inexistante, tout repose sur la charité.

Par ailleurs, il faut noter aussi que la régulation intervient pour une part *de l'intérieur* de la société elle-même, par la présence des corporations. La régulation est donc aussi le fait des membres de la société dans la mesure où ils sont naturellement insérés dans la vie éthique. En donnant au concept de corporation une extension plus large que celle que lui donne Hegel (qui pense avant tout à des organisations professionnelles), on pourrait vraisemblablement y inclure aussi les structures associatives contemporaines, lorsqu'elles visent des actions caritatives. C'est donc vraisemblablement ici que la moralité subjective peut trouver à œuvrer. Hegel privilégie l'aspect socialisant du travail lorsqu'il est question de réinsérer l'individu dans la collectivité (pour ne pas créer une supposée mentalité paresseuse d' « assistés », l'idée est peut-être à mettre au compte de la sensibilité protestante de Hegel), ou lorsqu'il s'agit de porter assistance à autrui d'une manière générale. C'est à travers la corporation que la société peut devenir pour l'individu majeur, un *analogon* de la famille. L'assistance aux individus doit revêtir un aspect institutionnel, et ne pas s'appuyer uniquement sur l'assistance privée, aussi contingente que le mal qu'elle doit pallier.

La corporation fournit donc un enracinement institutionnel à l'action caritative. Paradoxalement cette inclusion de l'action subjective dans un cadre objectif change le rapport qu'entretiennent les parties en présence. Il y a quelque chose d'humiliant, constate Hegel, à demander et recevoir le secours d'autrui[182]. L'action subjective, même si elle est philanthropique, repose sur le bon vouloir de l'agent, purement contingent. Je peux venir en aide à autrui, je peux aussi m'en abstenir. L'action, en ce qu'elle est marquée par la contingence, place alors autrui dans un rapport de dépendance, à la manière de l'esclave face à la toute-puissance de son maître. L'interposition d'un tiers objectif, permet donc paradoxalement de soulager les rapports intersubjectifs, en ôtant le caractère contingent de l'action[183], en abolissant ce rapport de force plus ou moins conscient. La disposition juridique a donc paradoxalement un effet libérateur quant à la disposition morale, voire affective : « Ce

[182] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §253 Remarque
[183] Hegel, *ibid.*, cf. aussi §252

qu'ont de subjectif la pauvreté et, de manière générale, la détresse multiforme à laquelle, déjà dans son cercle naturel, tout individu est exposé, requiert aussi un *secours subjectif* dans la perspective aussi bien des circonstances particulières que dans celles du *cœur* et de l'*amour*. C'est ici le lieu où, en dépit de toutes les dispositions d'ordre général, la *moralité* trouve toujours à œuvrer[184] ». L'action objective de la société ne pourra concerner que des dispositions d'ordre universel, sans s'occuper de l'aspect particulier, propre à tel ou tel individu. Seule la disposition morale subjective pourra s'adresser à la particularité des individus, et permettre d'établir un lien qui soit véritablement social et affectif. Il est à la fois nécessaire et insuffisant que la société s'occupe de ses déclassés. Il faut encore qu'autrui puisse sentir ce que la situation de tel ou tel recèle de particulier et d'unique, le reconnaître comme son semblable. C'est pourquoi l'action objective vise à rendre le secours subjectif toujours « plus superflu[185] », mais pas à le supprimer. Il s'agit simplement d'enlever à ce secours son aspect contingent, de sorte que la progression de l'action objective ne peut être qu'asymptotique, parce qu'elle aura toujours besoin de l'intervention de la moralité subjective. D'une manière générale, la subjectivité intervient essentiellement à travers la disposition d'esprit éthique.

5) La disposition éthique

La disposition d'esprit éthique a deux aspects, un qui relève de la société et l'autre de l'Etat proprement dit (une disposition d'esprit politique, qui sera étudiée dans le prochain chapitre). Toutes les vertus se résument à une seule : la probité (*Rechtschaffenheit*). Il s'agit d'une vertu éthique, et non morale. Elle peut se définir comme le fait, pour l'individu, d'accomplir les devoirs attachés à sa condition.

Dans la société, la disposition éthique du travailleur est indissociable du travail propre à son état. En reprenant des termes aristotéliciens, on pourrait dire que la *poïésis* conditionne toujours une forme de *praxis*. La production permet au sujet de modifier la matière hors de soi, à l'inverse la praxis, lorsqu'elle relève de l'action morale, permet au sujet de se modifier lui-même (on laisse de côté le problème de la praxis dans sa dimension politique). Or, le point essentiel est que le travail modifie également les dispositions et aptitudes du travailleur. Dans le cadre de la société moderne, le monde du travail ne relève plus de la fonction essentiel de l'esclave, mais concerne tout homme. En fait, ce qui joue ici, c'est la dialectique de l'habitude

[184] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §242, p.402
[185] Hegel, *ibid.*, p.403

telle que nous l'avons vu au chapitre précédent. Le travailleur doit s'adapter à des tâches spécifiques, développer des aptitudes, une *hexis* ou un *habitus*. Ce passage par l'effort volontaire, et l'application constante à un métier produit une certaine disposition d'esprit éthique : Aristote lui-même soulignait déjà la proximité linguistique entre l'habitude et le caractère[186] : « Pour les vertus, [au contraire], leur possession suppose un exercice antérieur, comme c'est aussi le cas pour les autres arts. En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur, (…) Ce n'est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale[187] ».

Par conséquent, la vertu éthique hégélienne est analogue à la vertu aristotélicienne. Pour Aristote, la vertu éthique renvoie d'abord à l'excellence[188] (*aretè*), il s'agit de vertu au sens littéral : la vertu d'une chose, c'est d'effectuer sa fonction propre (comme dirait Molière, l'opium par exemple, dispose d'une vertu dormitive). La vertu perfectionne à la fois la chose dont elle est la vertu et l'action de cette chose (la vertu de l'œil par exemple, rend l'œil et sa fonction excellents[189]). Hegel garde ce sens originaire de la vertu dans la mesure où la disposition éthique dépend pour partie du caractère naturel de l'individu. La vertu n'est pas une simple habitude, mais une disposition réfléchie, qui vise telle action pour telle raison précise. Comme nous l'avons dit au chapitre précédent, il s'agit de l'unité de l'inclination et de l'intellection, de la raison. Mais la vertu moderne n'est pas pour autant réductible à la vertu antique : l'héroïsme spectaculaire n'a plus de place spécifique dans le monde moderne, et Don Quichotte en sera l'illustration paradigmatique. Dans la société moderne, la vertu se définit en fonction de la corporation, où chaque rôle a sa disposition éthique spécifique et ses devoirs. En un mot, la vertu consiste à accomplir sa fonction (*ergon*) : « l'élément-éthique, dans la mesure où il se réfléchit à même le caractère individuel en tant que tel, déterminé par la nature, est la *vertu* ; celle-ci, dans la mesure où elle ne montre rien d'autre que la conformité simple de l'individu aux obligations tenant aux contextes auxquels il appartient, est *droiture*[190] ». La vertu n'est donc pas un concept moral, mais un concept éthique. Il suffit qu'un individu soit situé dans un certain contexte social pour qu'il en découle objectivement

---

[186] *Ethique à Nicomaque*, II, 1, 1103a17
[187] Aristote, *Ethique…*, *op. cit.*, *ibid.*, Vrin, Paris, 2007, pp. 94-96
[188] *Ethique à Nicomaque*, II, 5 ; Hegel reprend aussi la définition de la vertu comme *optimum* entre un défaut et un excès (*Principes…*, *op. cit.*, §150 Remarque)
[189] *Ethique à Nicomaque*, II, 5, 1106a15
[190] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §150, p.320

une série d'obligations en rapport avec le contexte familial, social et politique. C'est par exemple le rôle de la corporation que de donner un contenu à la vertu éthique en organisant concrètement tel ou tel état social. Conséquemment, la vertu peut être universellement désignée comme probité ou droiture (*Rechtschaffenheit*). La droiture n'est pas une pure disposition subjective, recluse dans le for intérieur, mais quelque chose qui peut être objectivement constaté (par exemple, sur le plan juridique, dans les obligations coextensives à tel ou tel métier) ; d'autre part, on constate que toutes les vertus particulières ne sont en fait que des espèces d'un seul et même genre. « *Ce qu*'il faudrait que l'homme fasse, *ce que* sont les obligations qu'il a à remplir pour être vertueux, est facile à dire dans une communauté éthique : il n'a rien d'autre à mettre en œuvre que ce qui, pour lui, est tracé, désigné et familier dans les contextes qui sont les siens[191] ». L'observation paraît banale, mais ne va pas de soi. En effet, si l'on reste au point de vue de la moralité, la conformité aux devoirs particuliers semble insuffisante, on s'attend à devoir faire quelque chose « en plus ». La seule action susceptible de contenter momentanément la conscience morale est l'action exceptionnelle, celle qui réclamerait par exemple un sacrifice démesuré. C'était le cas avec la vie éthique antique. Comme le souligne Hegel, l'incarnation par excellence de la vertu, c'est Hercule ou Achille.

Pourquoi cette dimension spectaculaire de la vertu n'a-t-elle plus de place dans la vie moderne ? Deux constats permettent de répondre à cette question. Le premier élément de réponse réside dans le fait que cette disposition héroïque est largement tributaire d'une certaine nature humaine, d'une particularité inhérente à l'individu. Enée ou Hercule sont tels en raison de leur génialité propre, leur nature originale : on ne devient pas Enée ou Hercule sans y être prédisposé par sa nature. La mentalité antique est donc sous-tendue par une hiérarchie des êtres, et cette hiérarchie se fonde sur des distinctions de nature : l'homme libre n'a pas la même valeur que le barbare, la femme ou l'esclave. Inversement, le monde moderne repose sur l'égalité des hommes : « il appartient à la culture (…), que Je sois conçu comme personne *universelle*, ce en quoi *tous* sont identiques. *L'homme vaut parce qu'il est homme*, non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc.[192] ». En outre, cette idée conditionne aussi le fait que dans une société moderne, chaque individu doit pouvoir librement choisir sa corporation[193] (alors que l'arbitre subjectif n'a pas sa place dans

[191]Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §150 Remarque, p.320
[192]Hegel, *ibid.*, §209, p.375
[193] Hegel, *ibid.*, §206

les sociétés traditionnelles, comme le montre l'organisation des castes indiennes : on est attaché à sa caste par la naissance).

Le second élément de réponse est solidaire du premier. Puisque la modernité rend effectif le principe de la liberté de la subjectivité, on peut dire selon une appréciation régressive que cette liberté n'était pas réalisée dans les règnes éthiques précédents. Il est clair alors que l'héroïsme génial des individus n'a de place qu'en raison inverse du bon fonctionnement de la vie éthique. Les situations de conflit et d'effondrement de l'objectivité institutionnelle requièrent de la subjectivité qu'elle prenne en main l'actualisation de la liberté. C'est ce que Hegel traite par exemple comme le « droit de héros » à fonder des Etats. Or, puisque le développement de la liberté a permis d'aboutir à un système de la vie éthique subsistant par lui-même, l'action héroïque ne peut plus y jouer qu'un rôle marginal. D'une manière analogue (mais pour des raisons psychologiques), Kant, dans la Méthodologie de la raison pure pratique, réprouvait l'usage d'exemples nobles et héroïques en matière d'éducation morale. Ce type de représentation ne produit que le sentimentalisme creux : rapporté aux actions méritoires des héros de romans, les obligations ordinaires perdent toute consistance pour l'enfant. Le devoir consiste d'abord en un effort renouvelé au quotidien se rapportant à l'existence la plus ordinaire, tandis que « la représentation présomptueuse du mérite expulse la pensée du devoir ». Après avoir souligné à plusieurs reprises ce que Hegel devait à la pensée morale de Kant, on peut ici souligner à l'inverse le fait que Kant semble esquisser une conception quasi-hégélienne de la vie éthique.

En dernière analyse, la réflexion hégélienne n'a donc pas de morale « positive » à proposer, elle ne fait qu'exposer les conditions de possibilités d'une vie moralement sensée pour tout homme raisonnable, dans le cadre de la modernité. Le contenu concret des morales particulières relève de la contingence historique. Or, en ce sens, la réalisation de la morale passe par la politique, tout comme chez Aristote, la vertu passe essentiellement par l'habitude prise grâce aux bonnes lois[194]. C'est donc l'Etat moderne qu'il s'agit désormais d'analyser.

[194] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §153 et pour Aristote, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*, II, 1, p.95

Chapitre 5 : l'Etat moderne et les limites de la vie éthique

1) La nature du lien politique

L'étude de l'Etat constitue la clef de voûte de la *Sittlichkeit*. Rétrospectivement, Hegel montre que toutes les structures précédentes (famille, société) présupposent l'Etat comme leur véritable fondement, elles y sont intégrées[195]. Nous l'avons dit, l'ordre de dépendance logique des concepts n'est pas le même que l'ordre didactique de l'exposition : l'Etat apparaît donc simultanément comme *résultat* (des développements antérieurs) et comme leur *fondement* réel (pas de famille ou de société en tant que telles hors de l'Etat). Seul l'Etat forme une totalité éthique autarcique (ce qui posera justement problème dans les relations internationales, étant donné que chaque Etat est subsistant par soi). Là encore, la démarche n'est pas très éloignée de ce que nous trouvons chez Aristote : la cité constitue pour ainsi dire la forme adéquate et achevée de toute communauté humaine. Même lorsque la cité est postérieure dans son apparition historique à la famille ou au village, elle leur est *antérieure par nature* (si l'on veut, elle les précède d'un point de vue *idéel*), puisque c'est elle qui fonde l'évolution des communautés humaines, comme une norme immanente[196]. La famille et la société constituent donc des parties du tout étatique, dont elles tirent leur subsistance. C'est cette totalité qui se différencie à travers les structures qu'elle intègre, c'est l'universel qui précède le développement des particularités. Les différences particulières ne se développent donc que sur un fond d'identité.

On comprend alors la raison du rejet par Hegel des théories contractualistes de l'Etat. Le développement sur le droit abstrait avait montré que le contrat relève de la sphère privée, qu'il ne peut pas fonder des relations politiques. Penser l'Etat sur le modèle du contrat revient donc à lui imposer un schéma privatiste, pas très éloigné en fin de compte de l'organisation féodale où les structures sociales reposent sur des allégeances privées à un seigneur ou un prince. Penser l'Etat sur le mode d'une association des volontés individuelles revient à supposer que ces volontés sont essentiellement indépendantes. Dès lors, l'association ne peut apparaître que comme un agrégat de volontés individuelles. Au fond, le problème est donc celui de la nature du lien social et politique. L'idée de contrat suppose la liaison d'éléments intrinsèquement hétérogènes. Chez Hobbes par exemple, l'individu est conçu comme une

[195] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §256 Remarque
[196] *Politiques*, I, 2, 1253a ; à comparer aussi avec les *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b34

réalité originaire, une sorte d' « unité de base », douée d'appétits particuliers : l'état de nature, c'est le lieu de la lutte des passions particulières. Cet état de nature a beau être une fiction théorique, il n'en reste pas moins que la société est logiquement conçue comme une réalité *dérivée* du contrat, purement conventionnelle. D'autre part, la conversion de la liberté naturelle à la liberté civile est vue comme une *suppression* de la liberté naturelle, et une *limitation* de la volonté individuelle. Par conséquent, les dispositifs sociaux, politiques, etc. ne peuvent apparaître que comme autant de *contraintes* apposées extérieurement à l'individu.

Au vu de tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents, il est clair que Hegel ne peut que rejeter ce type de conceptualité[197], comme lorsqu'il montrait que pour le bourgeois rivé à son intérêt, les institutions sont un moyen utile à l'intérêt privé et ne peuvent donc pas constituer une fin en soi. On pourrait dire à la manière marxiste que l'individualisme est solidaire d'une conception bourgeoise de la société. Hegel reprend le problème sur une base aristotélicienne : l'homme est fondamentalement un *zoon politikon*. L'homme n'est réellement homme que dans une cité ; hors de la cité, il ne peut y avoir que des dieux ou des bêtes. Loin d'être une contrainte, l'union politique est donc nécessaire à l'épanouissement de la liberté. Cette prééminence de la totalité sur la partie est soutenue par l'organisation même de l'Etat.

L'Etat est comme constitué de cercles concentriques[198], qui médiatisent l'insertion de l'individu en son sein (nous avons souligné au chapitre 3 l'importance d'une insertion douce de l'individu dans les structures sociales et politiques). Le rapport du citoyen à l'Etat n'est donc pas immédiat, mais passe par les institutions publiques et la relation administrative. Malgré la proximité avec les analyses aristotéliciennes, l'Etat moderne s'éloigne ainsi de l'Etat antique, où le rapport au politique était immédiat. Enfin, si l'Etat se structure par cercles, c'est que son développement est idéaliste[199], au sens précis où la vie est, elle aussi, un

---

[197] La place qu'il faut accorder à Rousseau et l'interprétation qu'en fait Hegel est difficile à évaluer. D'un côté, il est clair que Rousseau n'a pas une conception atomistique de la société, le lien politique n'est pas extérieur à la volonté : obéir à la volonté générale, c'est découvrir l'universel en moi qui me permet de m'élever au-dessus de ma particularité. La loi ne réalise donc pas une unité purement extérieure des volontés (*Du contrat social*, livre II, chapitre III et IV ; cf. aussi livre I, chapitre VIII, où la liberté civile est désignée comme soumission à la loi de la raison). D'un autre côté, le pacte social est bel et bien pensé comme un acte d'association, une convention, et « cet acte d'association produit un être moral et collectif » (*Du contrat social*, livre I, chapitre VI). D'un côté, Rousseau reçoit un traitement de faveur particulier (*Principes…*, *op. cit.*, cf. la très longue remarque du §258), d'un autre côté, Hegel semble faire un contresens sur la théorie rousseauiste du contrat (*Principes…*, *op.cit.*, §29 Remarque).

[198] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §303 et §308 Remarque

[199] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §269, l'Etat se développe par une différenciation interne, et chaque partie prise séparément est limitée, finie ; seule la totalisation de toutes ces déterminations est « vraiment » réel. La

système idéaliste : dans un organisme, les différents organes sont interdépendants, ils disposent d'une autonomie relative. Le tout dissout la fixité de ses parties, les fait entrer dans un rapport dynamique. Ce n'est que par une abstraction de l'entendement que l'on peut isoler une partie du tout dont elle provient. Dans un organisme vivant, les organes se développent par une différenciation progressive, qui est aussi une interdépendance : les parties sont *distinctes*, sans pour autant que l'on puisse affirmer qu'elles sont *isolées*. Mais Hegel n'est pas un organiciste pour autant, dans la mesure où il n'a pas le souci d'opérer une dissection fonctionnelle de chaque partie de l'Etat (Hobbes par exemple, allait jusqu'à dire que l'argent représente le sang de l'Etat, et autres analogies de même nature). Qui plus est, l'organicisme sert souvent de support à des thèses conservatrices ou antilibérales, étrangères aux conceptions hégéliennes, un peu à la manière de l'apologue des membres et de l'estomac d'Agrippa Menenius (on peut penser à des antirévolutionnaires comme Edmund Burke ou Joseph de Maistre). En fait, pour Hegel, le développement de l'Etat est *logique*.

2) La structure syllogistique de l'Etat

La structure de l'Etat s'ancre dans les grands moments de la logique hégélienne. Plus exactement, cette structure est syllogistique. Pour Hegel, le syllogisme n'est pas prioritairement la forme logique du discours scientifique. Le syllogisme doit être compris comme une structure ontologique, il permet de décrire adéquatement la réalité. Chez Aristote, le syllogisme est simplement une méthode de raisonnement déductif, par laquelle on s'attache à déduire une conclusion à partir de prémisses[200]. L'idée générale est que le moyen terme permet de mettre en rapport un terme majeur et un terme mineur. Hegel retient tout particulièrement cette fonction médiatrice, voire réconciliatrice, du syllogisme. Pour le syllogisme « classique », le rapport des termes entre eux peut être représenté d'une manière intuitive, purement quantitative, à travers une série d'inclusions et d'exclusions (par exemple, A=B, et C=B, on a donc A=C). Hegel récuse tout d'abord ce côté formel et abstrait du syllogisme : le syllogisme n'est pas une construction purement intellectuelle. Nous avons vu au chapitre 2 que le jugement moral tombait dans un dualisme abstrait à cause de son formalisme. Le syllogisme permet de dépasser d'un même mouvement le dualisme et le formalisme, autrement dit, il exprime la réalité effective, et plus particulièrement cette seconde nature produite par la liberté.

---

démarche idéaliste consiste donc à opérer un renversement, à montrer que le tout est réel alors que la partie est idéelle.

[200] *Topiques*, I, 1

Dans sa théorie du syllogisme, Hegel, accompagne la dernière figure du syllogisme de l'être-là (syllogisme mathématique) d'une très longue remarque qui précise sa pensée[201]. Le syllogisme mathématique, purement quantitatif, où tous les termes sont universels (comme dans l'exemple ci-dessus) concentre pour ainsi dire toutes les tares de la théorie syllogistique classique. Tout d'abord, l'exposition purement formelle des syllogismes se fait d'une manière purement mécanique, qui ne peut susciter que l'ennui. En effet, en lisant, l'*Organon*, on constate bien que toutes ces figures sont immanentes à la pensée ordinaire, elles ont un goût d'évidence. Comme l'écrit Hegel, les hommes n'attendent pas d'apprendre toutes les figures du syllogisme pour penser rationnellement, de même que l'étude de l'anatomie n'est pas une condition nécessaire de la marche, ou la physiologie celle de la digestion. La syllogistique classique, comme les opérations mathématiques, s'occupe de ses objets sans en avoir le moindre *concept*. D'ailleurs, les opérations mathématiques sont si peu conceptuelles qu'elles peuvent être effectuées mécaniquement par des calculatrices (on peut avoir à l'esprit le célèbre passage de la préface de la *Phénoménologie* sur le caractère abstrait des mathématiques). Le meilleur marqueur de cette absence de pensée est le fait que ces opérations ne rencontrent aucun « problème » au sens fort, philosophique, mais uniquement des obstacles de nature technique : lorsqu'il arrive au bout de ce qu'une axiomatique peut offrir, autrement dit, lorsqu'il est mis face à un problème, le mathématicien ou le logicien escamote pour ainsi dire ce problème en inventant un concept *ad hoc* (comme Bombelli avec les nombres imaginaires). Hegel reproche donc à la théorie classique de ne pas *penser* ses opérations et ce qu'elles impliquent en termes de conceptualité. Penser n'est pas calculer. Il faut donc penser les formes abstraites que le syllogisme met en relation.

Or, quel peut-être le contenu du syllogisme, s'il est formel ? Ce n'est rien d'autre que la forme elle-même, ce que Hegel appelle le *concept*. Alors que dans la représentation ordinaire, le contenu est toujours séparé d'une forme qu'il vient remplir (comme l'entendement kantien, qui sépare le concept formel de son intuition matérielle), Hegel tire pour ainsi dire le contenu de la forme, en soulignant que la forme est à elle-même son propre contenu. Il est clair alors que cette forme, donnée comme contenu, ne peut qu'être appelée « concept », d'une manière générale, il ne peut pas être le concept « de » quelque chose, d'autre chose que lui-même. Dans un syllogisme, le concept occupe tour-à-tour le rôle de la singularité, de la particularité et de l'universalité. Le syllogisme a donc fondamentalement une fonction de médiation entre ces différents aspects du concept : dans la perspective

[201] Hegel, *Science de la logique. Livre troisième – le concept*, Vrin, Paris, 2016, pp. 140-146

hégélienne, comprendre revient toujours à saisir une totalité et toutes ses médiations constitutives, parce que la partie n'a pas de sens par elle-même, en elle-même.

L'intention générale de l'argumentation de Hegel consiste à montrer qu'en réalité, aucune figure ni aucun mode du syllogisme classique n'accomplit réellement ce qu'il prétend faire. On se contentera d'un unique exemple pour rendre la chose sensible, avec le syllogisme de la somme totale (première figure du syllogisme de la réflexion) : « Tous les hommes sont mortels, or, Caïus est un homme, donc Caïus est mortel ». Hegel montre que cette déduction n'en est pas véritablement une, puisqu'elle se fonde sur l'induction. C'est seulement parce que je vois les Caïus empiriques mourir que j'en arrive à l'idée de la mortalité du genre humain. La majeure présuppose donc la conclusion qu'elle devait fonder ! La généralité de la première proposition se fonde en réalité sur un agrégat de morts singulières. Voilà comment cette figure glisse dans le syllogisme de l'induction, et ainsi de suite, jusqu'au syllogisme disjonctif, qui a une consistance objective et n'est plus simplement formel.

On ne s'attardera pas davantage sur la déduction des différents syllogismes, et le réaménagement théorique opéré par Hegel, qui ne constitue pas notre objet. En revanche, une remarque de l'*Encyclopédie* permet de comprendre les implications qui en résultent pour la théorie de l'Etat (et qui permet par ailleurs d'illustrer concrètement le syllogisme disjonctif) :

« Comme le système solaire, l'Etat est, par exemple, dans le domaine pratique, un système de trois syllogismes. 1) Le *singulier* (la personne) s'enchaîne par sa *particularité* (les besoins physiques et spirituels, ce qui, davantage développé pour soi-même, donne la société civile-bourgeoise) avec l'*universel* (la société, le droit, la loi, le gouvernement). 2) La volonté, l'activité des individus, est l'élément médiatisant, qui donne satisfaction aux besoins dans le cadre de la société, du droit, etc., comme il donne à la société, au droit, etc., remplissement et réalisation effective ; 3) mais l'universel (l'Etat, le gouvernement, le droit) est le moyen-terme substantiel dans lequel les individus et leur satisfaction ont et conservent leur réalité, médiation et subsistance remplie. Chacune des déterminations, en tant que la médiation l'enchaîne avec l'autre extrême, s'enchaîne précisément en celui-ci avec elle-même, se produit, et cette production est conservation de soi. – C'est seulement moyennant la nature de cet enchaînement, moyennant cette triade de syllogismes faits des mêmes *termini*, qu'un tout est vraiment compris en son organisation[202] »

[202] Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *tome I. La science de la logique*, Vrin, Paris, 1986, §198 Remarque, p.438 (et d'une manière générale, §194-212, pp. 435-446) ; sur la triade de syllogismes qui constitue l'Etat on peut se reporter en complément à la première sous-section du mécanisme absolu (*Science de la logique*, *op.cit.*, pp.187-190, a. Le centre)

Chaque terme est médiateur entre les deux autres. L'individu est citoyen d'un Etat par son enracinement dans l'élément social. L'activité individuelle donne aussi au cadre universel une « épaisseur » concrète, en même temps qu'elle lui permet de satisfaire ses besoins particuliers. Enfin, l'Etat est la réalisation concrète de l'universel, qui ne nie pas la singularité de l'individu et la particularité de ses besoins, mais les intègre en lui. Ce raisonnement par syllogisme n'a rien de farfelu en soi[203] ; Kant discernait, avant Hegel, une structure syllogistique dans l'organisation de l'Etat :

« Tout Etat contient en soi *trois pouvoirs*, c'est-à-dire la volonté universellement unifiée en une triple personne (*trias politica*) : le *pouvoir souverain* (souveraineté) en la personne du législateur, le *pouvoir exécutif* en la personne du gouvernement (en conformité avec la loi) et le *pouvoir judiciaire* (en tant que capacité d'attribuer à chacun ce qui est sien d'après la loi) en la personne du juge (*potestas legislatoria*, *rectoria et judiciaria*) – semblables aux trois propositions d'un syllogisme de la raison pratique : à la majeure, qui contient la loi de cette volonté, à la mineure, qui contient le *commandement* de se conduire selon la loi, c'est-à-dire le principe de la subsomption sous la majeure, et à la conclusion, qui contient l'arrêt de la justice (la *sentence*), à savoir ce qui est de droit dans le cas concerné[204] »

Toutefois, l'organisation de l'Etat rationnel telle que l'envisage Hegel est différente de celle de Kant sur de nombreux points. Le point le plus évident (qui est aussi le plus anecdotique) est que Kant scande le syllogisme par ses trois propositions, tandis que Hegel n'utilise que la composition interne des propositions, autrement dit, les *termes* de celles-ci. En revanche, une opposition fondamentale entre les deux auteurs réside dans le fait que Kant pense la souveraineté comme un attribut du seul pouvoir législatif, défini, il est vrai, par la « volonté unifiée du peuple[205] ». En revanche, pour Hegel, la souveraineté appartient à l'Etat tout entier, point sur lequel nous aurons à revenir. C'est l'Etat, en tant que substance éthique, qui permet l'intégration du particulier dans l'universel.

---

[203] V. Descombes, dans un ouvrage très dense (*Les institutions du sens*), reprend le concept d'esprit objectif, et montre que celui-ci ne doit pas être compris comme une espèce de « supersujet », mais comme un système de relations, d'usages communs, etc. essentiel à la socialisation des individus. L'auteur justifie ses analyses par un recours quasi-exclusif à la philosophie de Ch. S. Peirce. On peut regretter que l'auteur ne s'appuie jamais sur les ressources que pouvaient lui offrir la pensée hégélienne, alors même que le texte a des inflexions quasi-hégéliennes. Ainsi, en prenant l'exemple du mariage, l'auteur souligne qu'il ne met pas en relations les époux comme deux éléments extérieurs l'un à l'autre (ce qui serait une « relation dyadique »), mais constitue un système ou une « relation triadique » où le mariage médiatise les deux époux (dans l'édition anglaise, Descombes V., *The Institutions of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2014, pp. 186-211). Parler de syllogisme ne devrait donc pas poser de difficulté. Mais il est vrai aussi que l'ouvrage évolue sur un terrain qui satisferait davantage le sociologue ou le linguiste.

[204] Kant, *Métaphysique de mœurs II*, GF-Flammarion, Paris, 1994, Doctrine du droit, §45, p.128

[205] Kant, ibid., §46, p.128

D'une manière générale, le pouvoir politique est scandé chez Hegel par les différents moments du concept, le pouvoir législatif du parlement incarne l'universel, l'administration gouvernementale incarne la particularité, et le prince incarne la singularité[206]. Hegel théorise donc l'Etat rationnel comme une *monarchie constitutionnelle*[207]. C'est cette architecture institutionnelle et ses implications qu'il nous faut désormais étudier.

3) Le constitutionnalisme hégélien

Si l'Etat rationnel est une monarchie constitutionnelle, celle-ci doit être comprise dans un sens précis. L'idée de constitution ne renvoie pas d'abord à un texte qui totaliserait les principes fondamentaux de l'Etat, mais à un processus de différenciation interne de l'Etat, qui est, comme nous l'avons vu, une différenciation logique : le Royaume-Uni ou la Nouvelle-Zélande par exemple, sont bien des Etats *constitutionnels*, quoiqu'ils n'aient pas de *constitution* proprement dite. Ainsi, il n'y a pas à proprement parler de « séparation » des pouvoirs, puisque cette idée implique aussi bien une limitation réciproque des pouvoirs entre eux (la doctrine anglaise des *checks and balances*, avec des procédures de contrôle et de contrepoids, supposés garantir un équilibre institutionnel). Hegel récuse cette doctrine de la limitation réciproque des pouvoirs dans la mesure où elle ne permet pas de penser adéquatement les relations entre ces différents pouvoirs, autrement dit, le fait que chaque pouvoir rende possible l'action des autres. C'est uniquement dans la mesure où tel pouvoir conditionne l'action de tel autre qu'il peut le limiter. L'essentiel n'est donc pas que les différents pouvoirs puissent s'empêcher d'agir, mais bien que leur interdépendance les fait agir ensemble. Le point décisif réside ainsi dans le fait que le principe constitutionnel implique en réalité pour Hegel un certain *mode de gouvernance*, bien plus qu'une limitation réciproque des institutions[208]. Comment alors caractériser ce mode de gouvernance ?

Dans un premier temps, nous pouvons indiquer ce que ce mode de gouvernance n'est pas, à savoir, une *autocratie*. Comme Kant le souligne, l'autocrate n'est pas le monarque : le monarque dispose du pouvoir suprême, mais pas de la totalité du pouvoir, il n'est que le rouage le plus éminent du pouvoir exécutif[209]. De là, Kant remarque que le problème de la forme de l'Etat relève, en dernière analyse, d'un problème d'administration. Dans un régime

[206] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §273
[207] Hegel, *ibid.*, §273
[208] Hegel, *ibid.*, §277
[209] Kant, *Métaphysique…*, *op.cit.*, Doctrine du droit, §51

autocratique, un seul est législateur et détient la totalité du pouvoir politique[210]. Par conséquent, il suffit que l'autocrate disparaisse pour que toute la structure politique vacille. Quoique ce régime soit le plus simple, celui qui requiert le moins de médiations, il se caractérise aussi par cette faiblesse structurelle. L'absence de médiation politique implique logiquement que les sujets ne disposent pas d'un statut de citoyen : autrement dit, la forme autocratique se caractérise par la contraction de la fonction proprement politique autour d'un seul homme. A l'inverse, dans un régime constitutionnel, l'action politique a nécessairement une dimension collective, et n'est donc pas le fait d'un autocrate[211]. Or, cette dimension collective de l'action politique se traduit par un attribut fondamental, qui n'est autre que la présence d'un *parlement* au sein du régime constitutionnel moderne.

Avec l'introduction de l'idée parlementaire, c'est le concept de *représentation* politique qui va permettre à Hegel de penser cette dimension collective de l'action politique. Ainsi, la monarchie constitutionnelle représente le type même de l'Etat moderne[212], car elle intègre un moment démocratique (la représentation parlementaire), un moment aristocratique (le gouvernement confié à un petit nombre), et un moment monarchique (avec la décision singulière d'un prince). Pour Hegel, la politique moderne rend caduques les anciennes classifications des régimes politiques (traditionnellement séparés en démocratie, aristocratie et monarchie).

Néanmoins, Hegel insiste d'abord dans sa présentation du pouvoir princier sur le fait que celui-ci intériorise la différenciation du concept évoquée plus haut[213]. La souveraineté revient à l'Etat (puisqu'il opère la conjonction du particulier et de l'universel), mais c'est le monarque qui en est l'incarnation concrète, *singulière* ; la *particularité* s'illustre par le fait que le monarque nomme les instances supérieures de conseil, qui portent à sa connaissance les affaires d'Etat, et la nécessité de telle ou telle mesure[214], et enfin, l'*universalité* est contenue dans la conscience morale du monarque (aspect subjectif) et dans les lois et la constitution

---

[210] Kant, *Métaphysique…*, *op.cit.*, *ibid*.

[211] Sur cette distinction entre le régime autocratique et constitutionnel, cf. aussi Weil E., *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1996, pp. 156-157 ; en outre, Aristote définit le citoyen comme celui qui peut être appelé à exercer une magistrature, une fonction délibérative ou judiciaire dans la cité (*Politiques*, III, 1, 1275ab)

[212] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §273

[213] Il existe un débat sur le rôle du prince, selon que l'on insiste davantage sur la structure idéaliste de l'Etat (B. Bourgeois) ou sur la fonction purement symbolique du prince (E. Weil). On peut écouter des interventions à ce sujet sur le site de l'institut Eric Weil (colloque du 20-21 novembre 1976 à Poitiers sur la philosophie du droit de Hegel)

[214] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §283

(aspect objectif)[215]. L'idée parlementaire est en quelque sorte stabilisée par le principe monarchique (c'est le roi qui donne à la loi la forme du décret[216]). Toutefois, il est bien clair que le souverain n'est pas le représentant du peuple. Chez Hobbes, c'est la personne du monarque qui donne son unité politique au peuple, qui le constitue comme tel : la fonction représentative est dévolue au seul monarque. Une telle solution devient évidemment insuffisante après la Révolution française. Chez Hegel, c'est le parlement qui retient le plus fortement cette composante représentative : dans la mesure où la société n'est plus immédiatement politisée, la médiation représentative permet de la faire accéder à la sphère politique. Le monarque représente l'Etat dans son individualité (dans les relations internationales par exemple), il en est l'unité singulière, tandis que le parlement mime la diversité de la société civile, et plus particulièrement les secteurs de l'activité économique.

L'originalité de l'analyse hégélienne est qu'elle récuse la solution du suffrage pour ce qui regarde la constitution du parlement (qu'il soit universel, censitaire ou capacitaire). La conscience contemporaine associe spontanément l'idée de représentation à un processus électif, or, représentation ne signifie pas élection des représentants : la légitimité des représentants n'est pas de nature élective chez Hegel, pour la même raison que le contrat ne pouvait pas fonder une entité politique. Un processus électif ne peut être conçu que comme un agrégat de votes individuels, une universalité à la fois empirique (vu qu'il s'agit d'une addition de voix) et abstraite (elle n'exprime rien d'autre qu'un rapport quantitatif). Dès lors, la représentation politique doit se fonder sur la division effective du corps social : elle fait donc intervenir des *états* (au sens ancien d'institutions représentatives) qui se structurent autour des professions et des fonctions sociales. C'est proprement la représentation qui permet au corps social de se penser comme entité politique. Le peuple moderne n'est pas spontanément politique[217]. On comprend alors précisément en quel sens la *Sittlichkeit* relève d'une forme d'universalité concrète : la différenciation sociale est intégrée dans l'Etat par le biais du mécanisme représentatif. Alors que la société est marquée par un cloisonnement quasiment cadastral des intérêts privés, l'Etat et ses institutions sont les garants de l'intérêt universel, par-delà les antagonismes sociaux.

---

[215] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §285

[216] Hegel, *ibid.*, §275 à §281

[217] Kervégan J.-Fr., « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue française d'histoire des idées politiques,* 2001/2, n.14, pp. 321-336, §20 : « Mais, si le peuple ne sait pas spontanément ce qu'il veut, c'est qu'il n'est pas *immédiatement* ce qu'il est : *un* peuple. Seule la représentation, qui donne corps et voix à la « masse informe » qu'est la multitude, permet au peuple d'*être* politiquement, de surmonter sur un mode universel sa diversité contradictoire, sa particularité arrimée à elle-même »

Le gouvernement s'occupe de problèmes qui se posent de manière objective[218] à la communauté. Par conséquent, il est une puissance administrative structurée autour d'un fonctionnariat, qui constitue l'état universel, celui qui a pour tâche de veiller au bon fonctionnement institutionnel. Si les problèmes à résoudre se posent d'une manière objective, la compétence des fonctionnaires doit elle aussi avoir une mesure objective (comme des concours de la fonction publique) : Hegel récuse explicitement l'hérédité et la vénalité des offices, qui ramènent la fonction publique à l'intérêt privé. Par conséquent, les états se divisent en deux : d'un côté, un état administratif, universel ; de l'autre, une représentation privée (celle de la société civile), elle-même différenciée en un parlement bicaméral : un état agraire « fixe » (ses représentants sont héréditaires), et un état « mobile », qui mime les fluctuations de la société (en somme, tout ce qui ne relève pas de l'agriculture ; ses députés ne sont pas élus, ils doivent plutôt être pris parmi ceux qui ont une position de prééminence dans leurs corporations respectives). Les états ne constituent pas un tribunat de la plèbe, mais un reflet de la société.

Le point décisif est que la représentation des états sociaux n'a pas pour vocation d'apporter une meilleure gestion technique des problèmes qui se posent aux fonctionnaires, tout au plus peut-elle lui apporter un discernement différent, plus intuitif et concret[219] ; la vocation délibérative du parlement a pour fonction d'élever les intérêts sociaux à l'universalité et d'intéresser la société civile aux problèmes politiques, et à ce titre, la publicité des débats parlementaires permet au corps social de prendre connaissance des affaires de l'Etat[220]. On a là en quelque sorte un condensé des fondamentaux hégéliens : une chose n'est ce qu'elle est qu'à condition de le devenir (devenir qui a été étudié tout au long de l'ouvrage), et elle n'est pleinement ce qu'elle est qu'à condition de se *penser* (et la politique ne se pense qu'au niveau des Etats). Alors que l'état universel des fonctionnaires est directement « sensibilisé » aux enjeux politiques du fait de son activité, la représentation des états privés permet à ceux-ci de penser leur inclusion dans l'universalité concrète de l'Etat, et les différents enjeux politiques d'une manière générale : la liberté de la presse joue un rôle significatif, puisque la publicité des débats contribue à la formation d'une opinion publique informée. La critique qui émane des citoyens n'est donc pas extérieure au système de la vie éthique qu'elle critique : elle leur permet de jauger la conformité des dispositions législatives

[218] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §291

[219] Hegel, *ibid.*, §301 ; Hegel semble suivre Aristote, *Politiques*, III, 11, 1282a : l'appréciation du spécialiste n'est pas toujours supérieure à celle du profane, juger de la qualité du gouvernail d'un navire revient au moins autant au pilote qui en use qu'au charpentier qui l'a confectionné, et ainsi de suite

[220] Hegel, *ibid.*, §314 à §319

avec les exigences de la conscience morale (telles qu'elles sont exprimées par celle-ci dans son rapport avec la morale concrète, dans laquelle est insérée de fait), d'établir si l'Etat reconnaît toujours leur liberté subjective.

Mais l'opinion n'est pas entièrement rationnelle, elle exprime toujours quelque chose de vrai, mêlé au faux, et c'est aux dirigeants de dégager la teneur rationnelle de l'opinion publique. En reprenant les catégories de la *Phénoménologie de l'esprit*, on peut dire que la *certitude* de l'opinion publique n'est pas égale à sa *vérité*, ce qu'elle semble exprimer masque le sens réel de ses revendications ou de ses protestations. Par conséquent, le pouvoir politique doit parfois agir contre la société, parce que l'opinion publique n'est pas immédiatement rationnelle. Ainsi, Hegel note que dans le cas de l'antisémitisme latent ou affiché, l'Etat n'a pas à mimer les penchants irrationnels de la société, et l'octroi de droits civiques aux Juifs peut contribuer à leur insertion sociale, dans la mesure où les individus sont traités eu égard à leur personnalité juridique et non à leur insertion dans une communauté particulière[221]. En résumé, il faut que les citoyens reconnaissent le résultat du processus législatif : c'est pourquoi d'une part, l'intervention du monarque est nécessaire, il faut que le droit prenne une figure humaine, concrète, et que d'autre part, le principe de publicité doit être appliqué systématiquement pour les débats du parlement.

Cependant, si Hegel est le penseur par excellence de la modernité politique, certaines de ses affirmations apparaissent au lecteur contemporains comme excessivement archaïques. Il ne semble pas exagéré d'affirmer que certaines thèses hégéliennes ne sont pas à la hauteur des principes du système, que ce soit la structure excessivement figée des rôles familiaux (entre l'homme et la femme, l'aîné et le puîné,…), ou encore l'hérédité du prince et des représentants de l'état agraire (dans le contexte de l'époque, on ne peut pas ne pas penser aux *Junckers* prussiens, aristocratie de propriétaires terriens, qui phagocytent *de facto* la majeure partie du pouvoir politique, et dont Bismarck sera plus tard l'exemple le plus fameux). Paradoxalement, Hegel ne serait donc pas assez « hégélien » sur certains points doctrinaux. La nécessaire mobilité sociale qu'il ne cessait de promouvoir et de souligner à l'occasion de l'analyse de la société civile est contredite par la fixité de certaines dispositions législatives, juridiques ou sociales qui apparaissent comme une pseudo-nature plutôt que comme une véritable seconde nature[222]. Les évolutions historiques montrent de fait que ces structures n'étaient pas aussi fixes que Hegel voulait bien le croire, qu'on le déplore ou qu'on s'en

[221] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §270 Remarque, pp.447-448, note de Hegel
[222] Canivez P., *Pathologies of Recognition*, *art.cit.*, p.873 et p.875

réjouisse. On pourra néanmoins rappeler pour sa défense que la mission qu'il assignait à la philosophie n'était que de saisir son temps en pensée : la forme de vie qu'il conceptualise a été chassée par d'autres.

Mais à bien y regarder, la différenciation logique de l'Etat n'est pas très éloignée sous certains rapports de ce qui se pratique aujourd'hui dans la Ve République. Tout comme le prince hégélien, le président dispose du droit de grâce, nomme les ministres, etc. Le législatif se structure également sur un mode bicaméral. Enfin, le point le plus remarquable est peut être le fait que l'Etat hégélien est avant tout une puissance administrative[223] qui s'appuie sur un état de fonctionnaires, même s'il requiert un moment de décision singulière avec la personne du prince. L'assise du pouvoir politique est la solidité de son administration, qui conditionne un bon maillage institutionnel de la société[224]. Alors que l'Etat hégélien a longtemps été envisagé comme répressif par une partie de ses commentateurs et adversaires philosophiques, ce préjugé ne résiste pas à une analyse plus poussée.

4) L'accusation d'étatisme

Pourquoi Hegel est-il considéré à tort comme un thuriféraire de l'étatisme ? Fidèles au schéma contractualiste que récuse Hegel, nous sommes spontanément enclins à voir la loi comme une limitation de la liberté, et partant, un Etat qui écraserait les individualités. Dans une métaphysique panthéiste (ou panenthéiste, comme chez Spinoza), le rapport de subordination du mode à la substance fait que tout naturellement, dans l'ordre politique, on a tendance à croire que l'individu compte pour rien. Or, nous avons déjà souligné que pour Hegel, c'est l'interdépendance des différents éléments qui joue un rôle primordial.

Nous nous représentons immédiatement une hétérogénéité entre l'objectivité des institutions de l'Etat et la liberté individuelle qui se veut sujet autonome. Aujourd'hui, dans la

---

[223] E. Weil souligne cependant l'insuffisance de l'administration. Celle-ci permet de tolérer un certain degré de désorganisation politique, mais reste tributaire de moments de décision politique. Weil compare par exemple la France à une voiture qui roule parfaitement en ligne droite (grâce à la gestion administrative), mais prend difficilement des virages (qui nécessitent des initiatives politiques), cf. « Complexes français » in *Essais sur la philosophie, la démocratie, et l'éducation,* Presses universitaires du Septentrion, 1993, chap. II, pp. 59-65

[224] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §188 et §209 à §218 (l'administration du droit) ; à comparer avec Cournot, *Critique philosophique (textes choisis),* PUF, Paris, 1958, pp.195-196 : « Plus l'administration se fixe en se perfectionnant, en s'abstenant d'ingérences inutiles, plus elle devient en réalité indépendante de la politique, tout en en retenant l'attache. L'effigie de la monnaie, la formule placée en tête des actes de la juridiction contentieuse ou volontaire, changent à chaque revirement de la politique sans que rien soit changé dans le régime monétaire ou judiciaire. Un ministre à portefeuille est tout à la fois un administrateur et un homme politique, (…), supposé que le régime ne change pas ou n'éprouve que des changements lents, on conçoit un état des choses où l'administration des intérêts et des services publiques dépendrait à peine de la politique, (…). »

mesure où l'Etat et la société forment deux entités précises, on pense presque spontanément l'individu et la société *contre* l'Etat. Or, pour Hegel, subjectivité et objectivité sont des notions processuelles, la subjectivité n'est pas l'essence du moi, autrement dit, la subjectivité n'a pas immédiatement de sens « psychologique ». C'est le développement du concept qui pose la subjectivité. Cette notion de subjectivité que l'on attache spontanément à l'homme ne va pas de soi, n'a pas toujours existé (dans le monde antique par exemple) et est le fruit d'un moment historique déterminé. Lorsqu'on étudie quelque chose, on opère un double mouvement d'abstraction qui consiste à se poser comme sujet connaissant d'un côté, et objet connu de l'autre, dans une autonomie relative. Comme le souligne Fichte, on en vient presque toujours à oublier que cette distinction ne va pas de soi, et qu'elle est produite. Il faut donc arrêter de penser la relation entre Etat et individus comme une objectivité et une subjectivité données, mais plutôt comme un mouvement de différenciation dynamique.

C'est la question de l'impôt qui illustre cette position de la manière la plus originale[225]. Pourquoi l'Etat moderne ne réclame-t-il qu'une contribution pécuniaire de ses citoyens (exception faite de la conscription) ? Pourquoi ne réclame-t-il pas des prestations en nature pour ce qui relève de son fonctionnement ordinaire, à la manière de la corvée, de la gabelle, de la dîme,… ? Il faut comprendre que c'est seulement dans la mesure où la contribution est abstraite, purement quantitative (et donc monétaire), qu'elle permet d'appliquer les principes d'égalité et de justice aux contributions. L'usage de la monnaie (« forme de la valeur universelle[226] ») est coextensif à la libération de la subjectivité, qui n'est plus astreinte à des services particuliers envers l'Etat. Certes, la répartition des charges fiscales peut être injuste, mais elle reste une condition nécessaire (quoiqu'insuffisante) de l'égalité des citoyens.

En résumé, la subjectivité s'objective à différents niveaux : dans le droit abstrait, la personne se réifie par l'appropriation, dans la moralité, elle rapporte son action à une loi universelle (l'impératif catégorique), dans l'éthicité, l'individu s'objective dans des institutions (la famille, la corporation), et enfin, le citoyen en tant que tel s'ordonne à l'universel au sein de l'Etat, car il a conscience que cette ordination ne l'ampute en rien de ses droits et de ses prérogatives[227], et constitue une fin en soi. Puisque la particularité individuelle ne peut pas être érigée en loi universelle, un Etat ne peut être libre que s'il est fondé en raison,

[225] Hegel, *Principes…*, *op. cit.*, §299
[226] Hegel, *Ibid.*
[227] Hegel, *ibid.*, §268

contre l'arbitraire individuel, et que toute volonté peut y trouver la satisfaction de ses intérêts raisonnables : finalement, c'est donc la solidarité des notions de liberté et de raison qui semble poser des difficultés aux critiques de Hegel.

L'Etat ne dissout pas le droit et la morale de la personne, c'est au contraire en lui qu'elles ont une réalité. La volonté libre finit par se satisfaire en comprenant qu'elle a toujours cherché la liberté dans une organisation rationnelle, raisonnable et universelle de la liberté. C'est cette prise de conscience qui scande le passage du droit abstrait à la moralité, puis l'éthicité. En fait, droit et morale sont abstraits dans la mesure où ils sont incomplets, n'ont pas de vie propre en dehors de l'Etat. D'un côté, le droit individuel exige une organisation collective qui préside à sa réalisation, de l'autre, la vie morale concrète de l'individu n'est possible que parce que celui-ci prend toujours place dans un système particulier de valeurs qui lui préexiste, et qui, vraisemblablement, lui survivra au moins en partie. En conséquence, c'est bien dans l'Etat que la liberté acquiert une positivité véritable, toujours-déjà historiquement constituée.

Simplement, Hegel croit voir dans l'Etat prussien de son époque, tel qu'il s'esquissait dans les promesses de réformes constitutionnelles[228], la réalisation la plus haute de la liberté, telle qu'elle s'est développée à son époque, sans préjuger de l'avenir, jusqu'à ce qu'une forme de vie chasse l'autre, sans que ce processus ait de fin (d'une manière analogue à Aristote, chez qui la forme ne se réalise qu'imparfaitement dans la matière). Tout cela ne signifie pas que la réflexion rationnelle sanctifie automatiquement le monde et l'ordre tels qu'ils se sont constitués (comme le rappelait J. Rawls dans ses leçons sur la politique hégélienne, rationnel ne signifie pas parfait, mais compréhensible). Lorsque Hegel parle de l'Etat en termes emphatiques, il ne vise pas un Etat en particulier (en tout cas, celui-ci n'est jamais nommé), mais la forme de l'Etat moderne[229], qui est animée d'un principe constitutionnel, lequel implique une dimension parlementaire et par là même, une disposition d'esprit politique chez ses citoyens.

---

[228] Les réformes que soutenait Hegel (comme la promesse d'une constitution écrite) n'ont pas abouti du fait de la victoire des conservateurs prussiens en 1819, cf. Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, p. 353, « Hegel's state resembles not the Prussia of 1820 but the Prussia that would have been had the reformers won over the conservatives »

[229] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §270 Remarque, §258 Addition

5) La disposition d'esprit politique

Nous avons vu que la disposition d'esprit éthique est enracinée dans la famille et la corporation. La disposition d'esprit politique, elle, définit l'état d'esprit du citoyen au sein d'un Etat moderne. Puisque la disposition d'esprit universelle procède de l'insertion corporative, on pourrait dire qu'il s'agit du point de vue du travailleur sur l'ensemble de la société, à partir de sa position particulière. Concrètement, la disposition politique est l'adhésion de l'individu à un Etat rationnel qui garantit en retour l'autonomie de son vouloir. Au sens strict, nous pouvons donc dire que la politique se subordonne sous un certain rapport à l'ordre moral (puisque l'Etat moderne réalise l'autonomie du vouloir). Le droit n'est plus abstraitement objectif, mais concrètement réalisé par l'action particulière et l'adhésion de la conscience morale, qui a un droit absolu à juger de ce qui est bien (« elle est la puissance judicative de déterminer à partir d'elle seule quelle sorte de contenu est bon[230] »). Que se passe-t-il alors si l'Etat mène une politique jugée moralement inadmissible ? La conscience morale reste subordonnée à l'Etat : elle n'est certes pas « écrasée » par la puissance de l'Etat, mais elle n'est qu'un « moment » (au sens logique) de l'Etat, et ne peut donc pas se poser en juge *de* l'Etat, même si elle a toujours sa place *dans* l'Etat. Si l'éthique collective régresse au point de vue moral, la conscience morale peut tout au plus lui refuser son adhésion (comme Socrate ou les Stoïciens[231]).

Alors que l'Etat et ses citoyens sont souvent perçus comme des structures hétérogènes, voire opposées, la disposition d'esprit politique, tout comme la disposition d'esprit éthique évolue sous le régime d'une identité des droits et des devoirs, et partant, la vision de l'Etat comme une structure parasite (« le plus froid des monstres froids » de Nietzsche) n'a plus de consistance. Cette représentation d'un Etat parasite va de pair avec celle analysée précédemment, qui voyait dans le système du droit une limitation de la liberté. Or, celui-ci correspond à l'institution objective de la liberté, et réalise en quelque sorte le concept kantien du devoir, comme étant ce que la volonté peut s'imposer comme exigence raisonnable et rationnelle. Cette exigence réalisée se manifeste dans la disposition d'esprit politique qui consiste d'abord en un patriotisme ordinaire, une seconde nature civique, plutôt que comme un sacrifice de soi héroïque. Le citoyen reconnaît consciemment son inclusion dans une totalité éthique en agissant de manière civique, autrement dit, en acceptant le fait que son action particulière s'inscrive dans les conditions objectives de la liberté : c'est la raison pour

[230] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §138, p.292, le paragraphe entier est d'une importance particulière
[231] Hegel, *ibid.*

laquelle nous pouvions dire que la coutume éthique est comme une intériorisation de la loi. Ainsi, l'Etat moderne est réellement une idée (au sens hégélien), une unité de l'objectif et du subjectif, et c'est pourquoi la vie éthique constitue une universalité concrète.

L'Etat moderne renouvelle donc profondément l'*ethos* du citoyen, recentré autour de ce que Hegel appelait le « droit de la volonté subjective ». La seule réconciliation possible entre l'individu réel et celui, abstrait de la moralité, passera par la *Sittlichkeit*, par une « intuition native de la communauté »[232], qui permet d'enraciner la disposition politique dans la structure corporative et dans la disposition éthique. Nous avons vu que les corporations représentent les différents intérêts des groupes sociaux dans les délibérations législatives, élevés à l'universalité.

L'idée morale qui existait déjà dans la famille et la société se révèle effectivement pensée dans l'Etat. L'individu en visant ses buts personnels travaillait inconsciemment pour l'ensemble de la société, mais l'Etat vise volontairement l'universel : le citoyen n'est rien d'autre que la conscience particulière qui s'élève à l'universalité, et la réalité de l'Etat est toute ramassée dans cette conscience[233]. Cette conscience, que l'on peut appeler une disposition d'esprit patriotique est sécrétée par l'insertion de l'individu dans l'Etat, elle-même conditionnée par son intégration sociale. Conscient que son intérêt particulier est contenu dans celui de l'Etat, le citoyen est d'abord en principe dans un rapport de confiance aux institutions[234]. En ce sens, le patriotisme théorisé par Hegel ne relève pas d'un nationalisme ethnique. Il s'agit de l'attachement à une constitution particulière, qui donne une réalité effective à l'idée de liberté.

Toutefois, même si l'héroïsme n'a pas de place privilégiée dans la vie éthique, il trouvera à s'exprimer dans les relations internationales, et bien entendu au cours des guerres.

6) La fonction de la guerre

L'apologie de la guerre n'est pas une originalité de Hegel et paraît solidaire de sa conception des relations internationales. Les présupposés théoriques de sa conception de la guerre sont aujourd'hui intenables. A titre d'exemple, Hegel souligne à la suite de Rousseau,

---

[232] Bourgeois B., « Hegel et les droits de l'homme », Planty-Bonjour Guy, *Droit et liberté selon Hegel*, PUF, Paris, 1986, p.31 ; cf. aussi p.33 : « les droits de l'homme, en leur signification réelle, sont des droits sociaux »

[233] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §258

[234] Weil E., *Philosophie morale*, Vrin, Paris, 1992, p.151, « l'homme mène une vie morale quand l'accomplissement du devoir lui est devenu naturel, un style de vie, une attitude allant de soi (…) »

que la guerre est une relation d'Etats à Etats[235], qui se reconnaissent comme tels, et préservent donc la possibilité de la paix. L'expérience des guerres mondiales nous montre l'insuffisance de ce type de conceptualité. De la même manière, avec les moyens actuels, il est douteux que la guerre puisse encore apparaître comme un facteur de progrès pour l'humanité (même pour Kant). Le cas de Hegel n'est pas unique : dans son *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau faisait déjà l'éloge de la discipline militaire, dont la négligence aurait menée Rome à sa perte. On retrouve des accents similaires chez Fichte[236], qui justifie la guerre aussi bien par une espèce de *Realpolitik* (il faut s'accroître pour ne pas décroître, et ainsi de suite) que par des considérations pédagogiques (la guerre permet à la jeunesse de se cultiver, et empêche du même coup l'humanité de sombrer dans l'indolence).

Que la guerre préserve la « santé éthique » des peuples et des citoyens est un thème récurrent de la philosophie hégélienne : « le gouvernement doit de temps en temps les ébranler en leur intérieur par les guerres[237] ». Dans les *Principes*, Hegel défend la guerre par une métaphore malheureuse, qui consiste à dire que « le mouvement des vents préserve les mers de la putridité dans laquelle un calme durable les plongerait, comme le ferait pour les peuples une paix durable ou *a fortiori* une paix perpétuelle[238] ». La démonstration est tellement inconsistante que la même métaphore peut aussi servir à faire l'apologie du pacifisme : une eau qui stagne est aussi bien une eau qui décante parce qu'on évite par là de faire remonter la vase[239]. Il semble alors hautement douteux que la guerre puisse fortifier les dispositions éthiques des citoyens. Mais cette apologie est loin d'être dépourvue d'intérêt et deux dimensions essentielles semblent pouvoir être dégagées de l'apologie hégélienne de la guerre.

Les motifs purement historiques des guerres (économie, etc.) sont purement contingents, et masquent le fait que la guerre relève d'une forme de nécessité. Tout d'abord, la guerre semble avoir une justification interne. Pour Hegel, la guerre semble apparaître

---

[235] Pour Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §338 ; pour Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chapitre 4, « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats » ; pour les deux auteurs, le rapport militaire est donc humainement inessentiel (après tout, le soldat est un « être objectif », qui porte un *uniforme*), et seules les circonstances font des ennemis ; Hegel n'envisage pas le fait que la reconnaissance puisse être absente des relations entre Etats et que l'annihilation totale puisse être poursuivie en connaissance de cause.

[236] On pense évidemment aux *Discours à la nation allemande*, cf. plus particulièrement le Huitième discours

[237] *Phénoménologie de l'esprit*, Vrin, Paris, 2016, p.395 (pour la traduction Hyppolite, cf. tome II, p.23)

[238] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §324 Remarque, p.530 ; dans sa *Philosophie politique*, Eric Weil reste malheureusement trop fidèle à la pensée hégélienne sur ce point.

[239] Canivez P., *Pathologies of Recognition*, *art. cit.*, p.880

comme un élément décisif de la constitution du *Volksgeist*, de l'esprit particulier d'une nation. Dans le contexte des guerres révolutionnaires (où la nation française prend les armes contre toute l'Europe), puis de la retraite de Russie (avec une guerre populaire de défense contre Napoléon), le propos est parfaitement cohérent. La guerre n'est plus uniquement l'affaire des princes où d'un cabinet de nobles, mais l'affaire de la nation toute entière. Les peuples constituent les véritables totalités concrètes (les « individus historiques », selon le mot d'Eric Weil au sujet des Etats, qui ne vise pas par ailleurs à justifier la guerre en soi). Conséquemment, il n'est pas étonnant que la guerre apparaisse comme coextensive au principe national. Paradoxalement, la cité antique ne permet pas à la subjectivité de s'épanouir, et celle-ci trouve à exprimer sa vertu, sa disposition particulière au cours de la guerre (on valorise les exploits de tel ou tel héros). A l'inverse, l'Etat moderne est suffisamment solide par lui-même pour laisser la subjectivité se développer, et la bravoure n'a plus qu'une signification marginale et abstraite, inférieure au principe national. La bravoure moderne est abstraite en son principe[240]. Par conséquent, la seconde justification de la guerre pourrait être dite externe ou méta-éthique. La guerre est *de facto* le principal moteur des relations internationales, et partant, du mouvement de l'histoire. En dernier ressort, c'est par le conflit armé et la violence que la conscience de la liberté progresse, et que l'esprit passe d'un règne historique à un autre. Cette dimension historique sera importante pour la suite.

Mais de même que la disposition d'esprit patriotique n'implique aucunement un nationalisme ethnique, de même, il est vraisemblable que la guerre n'interviendra pas entre Etats constitutionnels. Si l'on admet cette lecture, il s'agirait d'une reprise de l'idée kantienne selon laquelle les républiques ne sont pas portées à faire la guerre entre elles. Par conséquent, il semblerait que la guerre intervienne d'abord entre des Etats dont le degré de développement politique diffère (c'est-à-dire entre des Etats où la conscience de la liberté ne s'est pas développée jusqu'au même niveau). Ainsi, Hegel note qu'un Etat théocratique n'admet pas le principe de reconnaissance mutuelle des Etats, seul fondement de relations internationales stables : « le point de vue religieux (jadis chez le peuple juif, chez les peuples musulmans) peut encore contenir une opposition plus élevée, qui n'admet pas l'identité universelle qui fait partie de la reconnaissance[241] ». Reconnaître l'autre comme mon semblable implique la

[240] Point intéressant, pour Hegel, cette abstraction est indiquée par l'invention des armes à feu, cf. *Principes…*, *op.cit*., §327 et §328

[241] Hegel, *Principes…*, *op.cit*., §332 Remarque, *in fine* ; cf. aussi le début du §334 ; pour toutes ces questions, cf. prioritairement Weil E., *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1955, pp. 228-234

reconnaissance d'un rapport d'identité, or, le principe religieux implique ordinairement une hiérarchie des êtres (untel sera vu comme esclave par nature, etc.).

En résumé, l'apologie de la guerre chez Hegel est révélatrice de certains pans de sa pensée politique qui pèchent par leur excès de « naturalité » ou de traditionalisme[242] : comme Rousseau, la guerre à laquelle se réfère Hegel est essentiellement celle des armées de métiers, et vise des objectifs stratégiques limités, la mobilisation générale n'intervient que si l'Etat est menacé de disparition. Dans ce contexte, les camps de concentration, les massacres civils, etc. sont évidemment impensables. Le prestige passé de la guerre relève d'une disposition éthique qui n'est plus celle des sociétés où la composante moderne est dominante (et où le principe national semble de plus en plus jouer un rôle marginal dans la conscience collective et les relations internationales). Aujourd'hui, quoique la guerre soit toujours une possibilité des relations internationales, c'est une modalité qui est *tendanciellement* délaissée, ne serait-ce que par intérêt bien compris[243]. Pour la sensibilité moderne, l'évolution de la guerre fait qu'elle n'a plus le caractère éthique qu'elle pouvait revêtir à l'époque de Hegel.

7) La relativisation de la vie éthique par l'histoire

La sphère éthique est une partie circonscrite et finie du système hégélien. C'est l'histoire qui est le lieu du déploiement de la liberté, et qui nous permet d'envisager la réalisation de l'Etat rationnel, sa genèse historique. L'histoire du monde est donc une sorte d'interface entre l'esprit objectif, fini, d'un côté, qui doit composer avec la contingence du monde[244], et l'esprit absolu de l'autre, lequel n'a affaire qu'à lui-même (dans l'art, la religion, et la philosophie). Ultimement, l'esprit objectif a donc un fondement et une garantie « méta-éthique[245] » avec l'idée d'un « tribunal du monde[246] ». En agissant, la communauté prend conscience de son principe, le fait émerger, et de là, la communauté décline et un nouveau principe voit le jour. L'histoire du monde est celle des Etats particuliers[247]. Les Etats sont constitués de communautés historiques, qui incarnent à chaque fois tel ou tel principe, en une succession qui mime *grosso modo* les catégories de la logique. Ainsi, le champ de l'éthique a

[242] Cf. de nouveau Canivez P., *Pathologies of Recognition*, *article cité*, p.873 et p.875
[243] Pour une analyse plus poussée, Weil E., *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1996, pp.228-235
[244] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §340, p.542, « (…) c'est un jeu où le tout éthique lui-même, la subsistance par soi de l'Etat, est exposé à la contingence »
[245] Hegel, *ibid.*, p.81, commentaire de J.-F. Kervégan
[246] Hegel, *ibid.,* §340, p.542
[247] Hegel, *ibid.*, §349

une limitation historique : une fois qu'un règne éthique a « fait son temps », qu'il n'actualise plus l'esprit, il n'a plus de raison d'être (puisqu'il n'a plus de rationalité).

Pour Hegel, l'histoire joue un rôle central dans le développement de la liberté. Comme L'Etat, comme la nature, l'histoire est rationnelle : comme sa philosophie du droit, sa philosophie de l'histoire prend racine dans la métaphysique. L'histoire est appréhendée sur le mode spéculatif et dialectique. Affirmer la rationalité de l'histoire est audacieux : après tout, la contemplation de l'histoire n'offre-t- elle pas tout d'abord le spectacle d'un chaos absurde, comme le supposait Kant dans son *Idée d'une histoire universelle* ? Or cette apparence d'irrationalité nous masque le développement du concept. Mieux, l'apparente absurdité de l'histoire et sa logique interne réelle ne sont pas, comme l'huile et l'eau, deux milieux non-miscibles : le logique s'incarne dans l'historique, il s'y mêle. Si la succession des évènements était réductible à un cortège d'absurdités, il est clair qu'il faudrait renoncer à en rien connaître. Si l'ordre n'apparaît pas immédiatement à l'observateur, c'est que celui-ci doit changer sa méthode d'observation. Là encore, suivant en ceci Kant, Hegel montre qu'il faut adopter le « point de vue » de la totalité. Par conséquent, Hegel suit également Kant en affirmant que l'histoire aboutit au développement de l'Etat rationnel. On peut dire que la réflexion éthique est intégrée à la réflexion historique, laquelle en retour donne une assise ontologique à la réflexion éthique.

Une véritable compréhension du cours de l'histoire exige une vision de la totalité. Or, par un mouvement d'abstraction naturel, spontané, l'entendement fixe des périodes, les étudie en délimitant artificiellement des champs précis. Pour connaître un objet, il faut l'immobiliser. Le problème est que cette opération, nécessaire dans un premier temps, doit laisser place à une pensée de la totalité, où la fluidité du mouvement se substitue à la pensée abstraite de la fixité. Dans le mouvement historique réel, organique, chaque moment est inséparable des autres : l'élaboration d'une histoire en forme de patchwork bigarré, fragmentaire, aboutit à cette conséquence qu'elle nous fait envisager l'histoire comme une succession désordonnée et incohérente.

Certes, les différents moments historiques gardent une coloration propre, et même, sont incompatibles entre eux. Chaque période historique est dominée par un *Volksgeist* particulier. Quoi de commun entre les Egyptiens, les Grecs, etc. ? La discontinuité est si forte qu'il suffit de constater à quel point il est difficile de rentrer dans une œuvre d'art d'une autre époque que la sienne pour rendre cette discontinuité tangible. Les frises chronologiques n'ont

donc rien d'artificiel, et ne sont pas de simples outils pédagogiques : les différenciations temporelles qu'elles nous exposent sont effectives, et non imposées de l'extérieur au donné historique. Les civilisations vivent et périssent comme des organismes. Toutefois, c'est ici que se situe la limite de la métaphore organique. Car, du bourgeon à la fleur, de la fleur au fruit, le passage s'effectue sans heurt, naturellement. Du côté de l'histoire en revanche, un développement aussi souple est impossible. L'avènement du *Volksgeist* suivant exige la mort du précédent[248]. Il ne peut pas se poser *ex nihilo*, et doit gagner son effectivité, sa matérialité : or, la matière est ce qui offre une résistance. De là, les guerres, les destructions, etc. qui forment autant de discontinuités et de ruptures dans l'histoire. L'esprit ne s'impose pas à la réalité de manière « idéaliste », il est une violence agissante. Cette violence historique qui vient détruire les Etats et leur morale vivante est paradoxalement le moteur du progrès. Ce progrès, c'est celui de la liberté, ou plutôt de la libération. L'homme est de plus en plus libre, c'est-à-dire pour Hegel, de plus en plus conscient de cette liberté. L'histoire est le progrès de la conscience de la liberté, ce qui suppose également que les Etats les plus avancés dans la réalisation de la liberté sont aussi les plus puissants : il y a un rapport direct entre la force d'un Etat et la conscience de la liberté de ses citoyens. L'homme libre est celui qui a le concept de sa liberté, c'est-à-dire celui qui se pense comme agent libre. Voilà comment l'émancipation vis-à-vis de la nature, des conditions socioculturelles, s'exprime objectivement au sein des Etats réellement constitués. Plusieurs moments essentiels marquent le progrès de la conscience de la liberté : le règne oriental, le règne grec, le règne romain, le règne germanique[249].

Le règne oriental est théocratique[250] (« celui qui règne est aussi grand-prêtre ou dieu[251] »), les prescriptions religieuses et morales ne se distinguent pas des lois, la nature est divinisée et la personnalité individuelle ne compte pas. Voilà pourquoi les usages politiques y sont « des cérémonies pesantes, interminables, superstitieuses, - des contingences faites de violence personnelle et de domination arbitraire, et la segmentation en états devient une rigidité naturelle de castes[252] ». La liberté y a donc la figure de l'arbitraire, et l'idée du droit n'y a pas encore été dégagée dans sa pureté : « ce premier règne est la vision du monde substantielle, inséparée au-dedans de soi[253] ». Avec le règne grec[254], on aboutit à une première

[248] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §347 Remarque
[249] Hegel, *ibid.*, §354
[250] Hegel, *ibid.*, §355
[251] Hegel, *ibid.*
[252] Hegel, *ibid.*
[253] Hegel, *ibid.*

notion claire de la liberté. Toutefois, la volonté est, en dernière analyse, rejetée du côté des puissances cosmiques qui la dominent, et non du côté de la subjectivité et de la conscience. Par exemple, on ignore la distinction de l'acte et de la conduite (que nous avons étudiée au chapitre 2), qui constitue une dimension juridique essentielle du droit moderne. Attribuer une responsabilité à quelqu'un, c'est lui imputer une conduite : on n'impute pas une conduite à un enfant ou un fou. Or, il suffit de consulter n'importe quelle tragédie grecque pour s'en apercevoir : l'individu doit expier pour la cité, la partie pour le tout[255], comme Œdipe. D'autre part, « la particularité inhérente au besoin n'est pas encore reçue dans la liberté, elle est au contraire exclue et cantonnée en un état d'esclaves ». Le travail est refoulé hors de l'humanité et de la liberté. Le règne romain[256] quant à lui est écartelé entre l'universalité abstraite de ses dispositions juridiques d'un côté (le droit romain archaïque, par exemple, par sa technicité, exige la connaissance des *formulae*, expressions juridiques figées, qui permettent d'engager un contrat à son avantage, et bien souvent, de gagner des procès, etc.) et l'arbitraire souverain de l'empereur (il concentre l'Etat dans sa personne, alors même que le système légal impérial est paradoxalement plus sophistiqué que les précédents). C'est le règne germanique (entendu en un sens large, la civilisation moderne, occidentale) qui aboutit à une épuration claire de l'idée du droit et à son effectuation. L'Etat se déploie enfin comme entité administrative pleinement rationnelle[257] : pour Hegel, le témoignage en est apporté par les évolutions historiques de son époque, telles que les réformes napoléoniennes, ou la Charte de Louis XVIII. L'Etat moderne et rationnel est donc le résultat d'un processus historique déterminé.

Or, cette réconciliation objective (historique) de la subjectivité et de l'objectivité doit encore être intuitionnée, représentée et conceptualisée subjectivement (respectivement, par l'art, la religion et la philosophie). Paradoxalement, l'expression philosophique de la vie éthique accompagne toujours son déclin.

8) La décadence de la vie éthique : l'esprit absolu

Dès le début de notre propos nous avons délimité la place qu'occupe l'esprit objectif dans le système. Il y a des sphères où l'esprit se retrouve réconcilié avec lui-même, où il n'a affaire qu'à lui-même : c'est l'esprit absolu. Dans l'art (qui connote l'absolu dans la représentation), la religion (le rapport de la conscience à dieu), et enfin, la philosophie (qui

---

[254] Hegel, *ibid.,* §356
[255] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §118 Remarque
[256] Hegel, *ibid.*, §357
[257] Hegel, *ibid.*, §360

évolue dans le domaine du pur concept, et qui récapitule tous les moments précédents, et donne *eo ipso* une structure circulaire au savoir, dans la forme d'une présentation encyclopédique).

Nous avons vu que la raison ne sanctifie pas nécessairement l'ordre social existant. Il y a des époques où la réflexion se retranche en soi pour trouver la moralité qui a déserté l'ordre social existant : Socrate ou les Stoïciens en sont des exemples[258]. A terme, c'est même la réflexion philosophique qui achève de ruiner le règne éthique existant et annonce le prochain. En résumé, on pourrait dire qu'un peu de réflexion vivifie le règne éthique existant, mais que trop de réflexion finit par le tuer, ou plutôt par accompagner sa mort. Ce processus nous manifeste le pouvoir dissolvant de la pensée. Il suffit à la philosophie d'exposer les limitations internes d'un modèle et ses déterminations conceptuelles pour appeler à son dépassement. Comme pour le Nietzsche de la *Naissance de la tragédie*, la réflexion philosophique est pour Hegel une marque de décadence d'une forme de vie éthique, déjà dépassée en soi : la tâche que s'assigne Socrate est inséparable du déclin de la vie éthique dans la Grèce classique[259]. La philosophie du droit de Hegel se développe donc sur une sorte d'équivoque. Hegel expose les déterminations conceptuelles de la vie éthique de son temps, et souligne par le fait même que ces déterminations sont sur le point de disparaître, parce qu'une forme de la vie a vieilli. Le cours de l'histoire a permis de dégager toutes les déterminations du concept de liberté (conscience qui a abouti au règne germanique, ressaisi par Hegel), mais il faut encore les réaliser intégralement[260].

---

[258] Hegel, *Principes…*, *op.cit.*, §138 et sa Remarque, pp.292-293

[259] Bourgeois B., *La pensée politique de Hegel*, PUF, Paris, 1969, pp.102-103

[260] Weil E., *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950, pp. 101-104, si l'on admet l'interprétation de Weil, la réalisation passera par une moralisation des relations internationales, et l'Etat moderne aura à résoudre les problèmes inhérents à la division du travail. Ces problèmes se posent objectivement à tout Etat moderne, par conséquent, la liberté n'aura pas été intégralement réalisée tant que ces problèmes n'auront pas été résolus.

Conclusion

Avant Kant, la métaphysique se constituait comme une sorte d'hyper-physique (selon le mot de Kant), une ontologie de la physique que la philosophie pratique venait clôturer (on peut penser à Spinoza, aux Stoïciens, etc.). Kant dégage dans sa pureté le principe, purement formel, de la morale. De là, la métaphysique devient une exigence de la raison pratique, et non un objet de la raison théorique.

A l'inverse de la tendance dominante dans la philosophie pré-kantienne, la philosophie pratique de Hegel n'est pas le simple corollaire d'un grand édifice métaphysique. C'est bien plutôt la philosophie pratique qui actualise les exigences métaphysiques, et rend réelle l'autonomie de la volonté par le biais d'une théorie de l'action. Hegel n'hésite pas à reconnaître sa dette envers Kant, tout en lui reprochant de ne pas avoir dépassé le point de vue moral. Cette tentative de dépassement passe par le concept de *Sittlichkeit* que théorisent les *Principes de la philosophie du droit*. On pourrait dire que la critique hégélienne de Kant est faite au nom de la morale, mais d'une morale vivante, réalisée. La morale s'accomplit dans une moralité objective, quoique la subjectivité reste son principe d'actualisation fondamental. La vie éthique se développe au sein de l'Etat à travers les coutumes, les institutions, et le droit qui surmonte incessamment ses formes vieillies dans le cours de l'histoire.

La vie éthique moderne présuppose logiquement un système du droit développé abstraitement, aussi bien qu'une « libération » de la subjectivité, des exigences de la conscience morale. Enfin, elle implique une différenciation de la famille et de la société au sein de l'Etat moderne, qui leur garantit une forme d'autonomie relative. La configuration de la société moderne met l'Etat face à des problèmes sociaux et économiques qu'il pourra –ou non- résoudre, mais auxquels il sera nécessairement confronté. Ces problèmes sont encore pour une large part les nôtres, et les analyses hégéliennes gardent une grande actualité. Ultimement, le développement de l'Etat moderne implique une philosophie de l'histoire, au sein de laquelle les Etats ne sont que les agents les plus actifs. Le droit de l'histoire mondiale est le seul à être conservé.

Bibliographie

Ouvrages de Hegel :

Hegel G., *Phénoménologie de l'Esprit*, Vrin, Paris, 2006 [traduction B. Bourgeois]

Phénoménologie de l'Esprit, Aubier Montaigne, Paris, 1939-1941 (2 vol.) [traduction J.Hyppolite]

Hegel G., *Principes de la philosophie du droit*, PUF Quadrige, Paris, 2013 [3e édition critique de J.-F. Kervégan]

Hegel G., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Vrin, Paris, 2012

Hegel G., *Science de la logique. Livre deuxième – L'essence*, Vrin, Paris, 2016

Hegel G., *Science de la logique. Livre troisième – Le concept*, Vrin, Paris, 2016

Etudes sur Hegel :

Bourgeois B., *La pensée politique de Hegel*, PUF, Paris, 1992 (1969)

Bourgeois B., *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, Paris, 1991

Bourgeois B., « Hegel et les droits de l'homme » in Guy Planty-Bonjour, *Droit et liberté selon Hegel*, PUF, Paris, 1986, pp. 5-45

Canivez P., « Pathologies of Recognition », *Philosophy and Social Criticism*, October 2011, vol. 37, no. 8, pp. 851-887

Fleischmann Eu., *La Science universelle ou la Logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968

Fleischmann Eu., *La philosophie politique de Hegel*, Gallimard Tel, Paris, 1992

Kervégan J.-Fr., « La théorie hégélienne du contrat : le juridique, le politique, le social », *Revue germanique internationale*, 15 | 2001, pp. 127-143

Kervégan J.-Fr., « Le Problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 95, no. 1, 1990, pp. 33–55

Kervégan J.-Fr., « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2001/2, n. 14, pp.321-336

Marquet J.-Fr., *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Ellipses, Paris, 2009

Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2000

Weil E., *Logique de la Philosophie*, Vrin, Paris, 1996 (1950)

Weil E., *Hegel et L'Etat*, Vrin, Paris, 1950

Weil E., *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1955

Weil E., *Philosophie morale*, Vrin, Paris, 1960

Wood A., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

Philosophie générale :

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 2017

Aristote, *Les Politiques*, GF-Flammarion, Paris, 2015

Aristote, *Métaphysique*, GF-Flammarion, Paris, 2008

Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, GF-Flammarion, Paris, 2012

Kant E., *Métaphysique des mœurs (tome I et II)*, GF-Flammarion, Paris, 1994

Platon, *La République*, GF-Flammarion, Paris, 2002

Autres :

Weil E., *Essais et conférences*, tome I, Vrin, Paris, 2000

Table des matières

Introduction.....2
Chapitre 1 : des prémisses métaphysiques à la philosophie pratique.....6
1) Le cadre général de la pensée hégélienne 6
2) La place de l'esprit objectif dans le système 7
3) Une perspective téléologique.....9
4) La notion d'universalité concrète.....12
5) Subjectivité et objectivité 13
6) Le droit comme seconde nature 18
7) Pensée et volonté.....20
8) Les trois moments de la volonté 23
9) Conclusion.....26
Chapitre 2 : la moralité abstraite, « droit de la volonté subjective » 29
1) Du droit abstrait à la moralité abstraite 29
2) Un point de départ kantien 34
3) L'imputabilité de l'action morale et sa description.....37
4) L'idée du Bien et la conscience morale 39
5) La moralité comme théorie de l'action 43
6) La place du jugement moral 45
7) De la moralité abstraite à la vie éthique 47
Chapitre 3 : le paradoxe de la seconde nature et la famille.....49
1) La vie éthique comme « Bien vivant ».....49
2) La seconde nature 51
3) La famille.....57
4) L'identité des droits et des devoirs 60
Chapitre 4 : la société moderne 63
1) L'autonomie comme fondement de la société moderne 63
2) La division sociale du travail : Platon, Hegel, Marx 65

3) La création de la populace 69
4) La régulation de la société 71
5) La disposition éthique 76
Chapitre 5 : l'Etat moderne et les limites de la vie éthique 80
1) La nature du lien politique 80
2) La structure syllogistique de l'Etat 82
3) Le constitutionnalisme hégélien 86
4) L'accusation d'étatisme 91
5) La disposition d'esprit politique 94
6) La fonction de la guerre 95
7) La relativisation de la vie éthique par l'histoire 98
8) La décadence de la vie éthique : l'esprit absolu 101
Conclusion 103
Bibliographie 104