

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 reconnaissance¹¹³). 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 éthique¹¹⁴ 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 choses¹¹⁵, la « figure d'un monde » ; et sa retranscription au sein de la conscience individuelle¹¹⁶. 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 vécue¹¹⁸. 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 Kant¹¹⁹. 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 subjectivité¹²⁰. 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 naturelle¹²¹, 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 naturelle¹²² :

« 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 contingence¹²³ »

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 subjective¹²⁴ (*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 médiante, 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 ambiguë 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 définit 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 originellement 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 Bergson¹²⁵ ? 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 fatigant, 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'accroît 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 envisagée 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 rationnel¹²⁶, 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 ajoutée 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 exemple¹²⁷). 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 claire¹²⁸, 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 épanoui). 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 compacte¹²⁹, 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 liberté¹³⁰. 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 thématé dans l'ouvrage¹³¹. 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 nature¹³² ». 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 avons 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 substance¹³³).

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 subsistance¹³⁴. 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 moralité¹³⁵ (au sentimentalisme) ou au droit abstrait¹³⁶ (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 assise¹³⁷, et que celle-ci est, pour Hegel, un substrat biologique, retranscrit en termes spirituels¹³⁸. 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 contrat¹³⁹. C'est le langage, « être-là le plus spirituel du spirituel¹⁴⁰ », 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 éthique¹⁴¹. 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 éthique¹⁴² (*ethos, Gesinnung*), mais aussi une disposition d'esprit politique¹⁴³ (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 sépare 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'impulsion¹⁴⁴, 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

¹⁴¹Hegel, *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 faire¹⁴⁵. 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 exclusif¹⁴⁶. 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 social¹⁴⁷. 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 tous¹⁴⁸ » ? La société n'est-elle pas, dans une certaine mesure, un simulacre de l'état de nature¹⁴⁹ ? Dès lors, il s'agit d'explicitier 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 4^e 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 compétition¹⁵¹. Etrangement, celui-ci n'est que marginalement développé et thématiquement par Hegel, qui insistera davantage sur ses conséquences néfastes¹⁵². 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 Têl, 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 résumant 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-même¹⁵³. 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 fini¹⁵⁴ (ce que Hegel appellera le « raffinement¹⁵⁵ »).

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 Platon¹⁵⁶, 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 politique¹⁵⁷.

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 péjoratif¹⁵⁹ 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 connexion¹⁶⁰ ». 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 déséquilibres¹⁶¹).

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 besoin¹⁶². 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 travail¹⁶³ : 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 carrosses¹⁶⁴. 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, 4^e 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'Etat¹⁶⁵ ». Séparé de sa famille d'un côté, du sentiment de l'honneur que procure l'appartenance à une corporation¹⁶⁶ 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 civile¹⁶⁷ ».

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 avons 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 injustice¹⁶⁸) : « 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 mains¹⁶⁹ ».

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 société¹⁷⁰, 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 Platon¹⁷². 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 police¹⁷³ 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*, objective¹⁷⁴ (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-même¹⁷⁵ ». 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, 2^e 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 travail¹⁷⁶. 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 abstraite¹⁷⁷. 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 Aristote¹⁷⁸. 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 éducation¹⁷⁹. Dans la mesure où l'individu peut perdre son autonomie (maladie, etc.), la société peut être amenée à assurer sa tutelle¹⁸⁰ ; 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 familial¹⁸¹ (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'autrui¹⁸². 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'action¹⁸³, 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 œuvrer¹⁸⁴ ». 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 superflu¹⁸⁵ », 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 aristotéliens, on pourrait dire que la *poiésis* 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 essentielle 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 caractère¹⁸⁶ : « 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 totale¹⁸⁷ ».

Par conséquent, la vertu éthique hégélienne est analogue à la vertu aristotélicienne. Pour Aristote, la vertu éthique renvoie d'abord à l'excellence¹⁸⁸ (*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 excellents¹⁸⁹). 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 corporation¹⁹³ (alors que l'arbitre subjectif n'a pas sa place dans

¹⁹¹Hegel, *Principes...*, *op.cit.*, §150 Remarque, p.320

¹⁹²Hegel, *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 lois¹⁹⁴. 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