



« La vie éthique perdue dans extrêmes... ». Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit*

Jean-François Kervégan

Volume 51, Number 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400921ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400921ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kervégan, J.-F. (1995). « La vie éthique perdue dans extrêmes... ». Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit*. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 371–388. <https://doi.org/10.7202/400921ar>

« LA VIE ÉTHIQUE PERDUE DANS SES EXTRÊMES... »

SCISSION ET RÉCONCILIATION DANS LA THÉORIE HÉGÉLIENNE DE LA *SITTLICHKEIT*

Jean-François KERVÉGAN

RÉSUMÉ : Au sein du système hégélien, la doctrine de l'esprit objectif, notamment l'analyse de la Sittlichkeit, a connu des remaniements particulièrement importants. Au delà des motifs conjoncturels, ce fait exprime la difficulté qu'il y a à penser les médiations qui organisent cette sphère. La question que pose l'analyse des pathologies de la société civile est celle de la possibilité et des formes d'une réconciliation effective en son sein. Cette réconciliation est présentée comme étant de nature politique : c'est l'État rationnel qui veille à la réconciliation avec elle-même d'une vie éthique « perdue dans ses extrêmes ». Son effectivité suppose néanmoins une garantie méta-politique tacite, celle du Weltgeist, voire celle de l'esprit absolu. Ainsi, la philosophie politique hégélienne n'accède à sa signification plénière qu'à la condition de reconnaître son incomplétude.

La cause principale des refontes que subit la doctrine de l'esprit objectif après la première édition de l'*Encyclopédie*, dans laquelle cette locution typiquement hégélienne fait son apparition, est l'insuffisante clarification des médiations qui assurent la cohésion de la sphère éthico-politique, et plus précisément de celles qui sont à l'œuvre dans ce qui est dénommé, à partir du cours de 1817-1818 sur « Droit naturel et science de l'État », la société civile¹. On peut d'ailleurs se demander si le développement de ce concept ne précède pas son identification explicite. Depuis les années 1960, les études hégéliennes ont établi que la plupart des déterminations caractéristiques de la société civile sont déjà étudiées dans les écrits d'Iéna, si ce

1. Voir *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* [cité Wannenmann], C. Becker et al., éd., Hamburg, F. Meiner, 1983, §89 et suiv., p. 112 et suiv.

n'est auparavant². C'est en particulier le cas du système des besoins, dont la dénomination apparaît dans le *System der Sittlichkeit*, de la division du travail et des états sociaux, qui sont l'objet d'analyses approfondies dans ce même texte ainsi que dans l'article sur le droit naturel et dans *La philosophie de l'esprit* de 1805-1806. Mais on peut douter de la présence du concept même de société civile avant la constitution du système dans sa configuration définitive. Les remaniements que subit en 1817-1818 la doctrine de l'esprit objectif, tout particulièrement en ce qui concerne la *Sittlichkeit*, visent à résoudre des difficultés jusqu'alors non surmontées, en s'appuyant sur des segments conceptuels constitués, dans une large mesure, antérieurement. Mais ce qui permet désormais de les rendre féconds et de les intégrer de façon unifiée à la théorie de l'esprit objectif, c'est un approfondissement décisif qui concerne le statut de la médiation au sein de cette sphère.

I. DE L'ESPRIT OBJECTIF À LA SITTlichkeit

La notion d'esprit objectif montre combien le concept hégélien d'esprit s'écarte des représentations communes aussi bien que de ses élaborations philosophiques antérieures. Certes, cette notion est déjà tacitement présente dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Au chapitre VI de cette œuvre, les figures de l'esprit sont présentées, à la différence de celles de la conscience, de la conscience de soi et de la raison, comme « les figures d'un monde³ », et l'esprit lui-même est défini comme une « effectivité éthique » dans laquelle la conscience « se fait face comme monde effectif objectif »⁴. Toutefois, la locution elle-même n'apparaît pas avant l'*Encyclopédie* de Heidelberg. Dans ce texte, la définition du concept demeure d'ailleurs extrêmement succincte. J'en rappelle brièvement la teneur : l'esprit subjectif, parvenant à la conscience de ce qui constitue sa détermination (à savoir être la liberté se voulant elle-même), s'ouvre à la nécessité, impliquée de toujours par le concept hégélien de la liberté comme être auprès de soi dans l'autre, d'un dessaisissement de soi, d'une aliénation dans une objectivité qui apparaît d'abord comme un pur donné contingent. Cette exigence d'une translation dans l'altérité, qui se trouve spéculativement fondée dans la *Science de la logique*, est inséparable de la conception de

2. Voir notamment J. RITTER, « Person und Eigentum », dans *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, 1965 ; M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Luchterhand, 1970, et *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, 1969 (désormais : *Zwischen Tradition und Revolution*, Klett-Cotta, 1982) ; S. AVINERI, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge U. P., 1972 ; I. FETSCHER, « Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels », dans *Hegel-Bilanz*, R. Heede et J. Ritter, éd., Klostermann, 1973, p. 193-229 ; R.-P. HORSTMANN, « Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie », *Hegel-Studien*, 9 (1974), p. 209-240 (également dans *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, M. Riedel, éd., tome II, Suhrkamp, 1975 ; C. TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge U. P., 1979 ; L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Alber, 1979 ; H.S. HARRIS, *Hegel's Development*, II, *Night Thoughts*, Clarendon, 1983 ; B. BOURGEOIS, *Le droit naturel de Hegel*, Vrin, 1986 ; C. JAMME, « Die Erziehung der Stände durch sich selbst », dans *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Frommann-Holzboog, 1986 ; N. WASZEK, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Kluwer, 1988 ; St.B. SMITH, *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago U. P., 1989.

3. *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Labarrière-Jarczyk, Gallimard, 1994, p. 405.

4. *Ibid.*, p. 403.

la dialectique qui structure, dès 1800, le philosophe hégélien. Elle s'exprime surtout, dans l'*Encyclopédie*, à propos de la *Sittlichkeit*.

À partir de la *Philosophie du droit* (en fait, dès le cours de 1817-1818), l'objectivation de la liberté, ou sa diction comme nécessité, devient le caractère distinctif de l'esprit en général, et de l'esprit pratique en particulier : sa liberté se mesure à son aptitude à « demeurer auprès de soi dans l'objectivité⁵ ». La deuxième édition de l'*Encyclopédie* donne à ce processus caractéristique de l'esprit objectif une expression qui, en 1817, s'appliquait à la seule vie éthique : la liberté, qui est, mais de façon d'abord seulement formelle, la détermination générique de l'esprit, reçoit avec lui « la forme de la nécessité⁶ ». Si l'on se souvient que la transition de la logique objective à la logique subjective est présentée comme un passage ou comme une *Aufhebung* de la nécessité en liberté⁷, on prend la mesure du bouleversement qu'implique le concept d'esprit objectif. Il porte sur l'articulation décisive du procès logique, que résume la thèse : la liberté est « la vérité de la nécessité⁸ ». Mais cette infraction à la conceptualité logique n'est qu'apparente. Dans la *Logique*, en effet, l'*Aufhebung* de la nécessité, catégorie qui résume tout le procès de la logique objective, dans la liberté, qui caractérise éminemment le dynamisme « subjectif » du concept, n'acquiert son plein sens (supprimer en maintenant, dépasser en conservant) que lorsque le concept redéploie, recrée en lui-même la dimension d'objectivité et de nécessité sans laquelle il serait « seulement subjectif », c'est-à-dire subjectif en un sens trivial. Le « passage » du concept subjectif à l'objectivité est la preuve décisive du dynamisme complexe qu'enveloppe le concept dans son être auprès de lui-même. Il est manifeste que *La philosophie de l'esprit*, dans sa structure comme dans le mouvement de son sens, reprend l'organisation en chiasme qui est celle de la logique du concept, en la lestant du poids de l'effectivité.

Au demeurant, la présentation de l'esprit objectif subit, jusqu'en 1830, d'importants remaniements. En voici un exemple significatif. Afin d'explicitier l'affirmation capitale : « la liberté, configurée en un monde d'existence extérieure, reçoit la forme de la nécessité⁹ », la dernière édition de l'*Encyclopédie* comporte un paragraphe supplémentaire¹⁰, qui développe, en la modifiant sensiblement, la fin du §485 de la précédente édition. Celui-ci disait : « la volonté rationnelle n'est pas seulement *en soi*, ni *intérieure*, ni simplement — comme ce qui est naturel — *immédiate*, mais son *contenu* est su et *a validité*, est en tant que des *lois positives* et que *coutume éthique* les concernant ». Le sens général du propos est clair. L'esprit objectif est la liberté déployée comme monde ; mais ce monde objectif est un monde *spirituel*, qui

5. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [cité *RPh*], §28.

6. *Encyclopédie des sciences philosophiques* [cité *Encycl*], §484 (485 dans la 2^e édition), traduit par Bourgeois, III, Vrin, 1988, p. 282.

7. *Science de la logique*, III, *Logique subjective ou doctrine du Concept*, traduit par Jarczyk-Labarrière, Aubier, 1981, p. 36. Voir également *Encycl*, §158 et 159 Rem.

8. *Science de la logique*, III, p. 39.

9. *Encycl*, §485 (2^e édition).

10. En raison d'une erreur de numérotage de la troisième édition, il porte le même numéro (485) que le précédent.

outrepasse l'opposition abstraite d'une subjectivité appréhendée selon les catégories de la réflexion et d'une objectivité pensée dans les termes de l'immédiateté naturelle. Toutefois, en mettant sur le même plan les « lois positives » (qui, posées par la volonté d'une autorité, comportent une connotation d'extériorité) et les coutumes (qui y ajoutent la sanction d'une adhésion vécue, mais non pas subjective ou individuelle), le texte de 1827 efface, ou du moins atténue la tension caractéristique de l'esprit objectif entre les règles positives ou implicites du *système* de la vie éthique et la manière dont ces règles sont *vécues* par des sujets, incorporées et vérifiées dans des pratiques.

Le §485 de l'édition de 1830 précise donc la différence entre loi et coutume. Les déterminations de l'esprit objectif manifestent « dans la forme de la nécessité » une « unité de la volonté rationnelle avec la volonté singulière ». Mais leur contenu peut apparaître à la conscience ou bien comme une « puissance qui se fait valoir », ou bien comme « dans son universalité, intégré de façon formatrice à la volonté subjective, comme son habitude, sa disposition intérieure et son caractère »¹¹. Dans le premier cas, l'esprit objectif revêt la forme extérieurement rationnelle de la *loi* ; dans le second, celle de la *coutume*, incorporation objective du rationnel dans des pratiques sensées. La possibilité que les comportements individuels et collectifs ne soient pas objectivement réglés sur l'universel qu'énonce la loi, ou que celle-ci ne soit pas intériorisée et vécue comme disposition éthique, cette possibilité traduit la tension entre subjectivité et objectivité qui est la marque de l'esprit objectif. Le concept de *Sittlichkeit*, tel qu'il apparaît dans l'œuvre de maturité, assume cette tension de manière explicite. La vie éthique, y compris lorsque ses « puissances¹² » reçoivent l'adhésion de la subjectivité, contraint celle-ci à se dessaisir de sa prétention à une autonomie complète. Le sujet éthique doit renoncer à la représentation qu'il a spontanément (et illusoirement) de sa liberté ou de son libre-arbitre, représentation qui s'exprime chez lui dans le langage de la moralité.

Lorsque l'*Encyclopédie* de 1830 énonce en ces termes la double dimension subjective et objective de l'esprit objectif, elle recourt à une présentation qui, dans la *Philosophie du droit*, était celle de la *Sittlichkeit*. En 1820, celle-ci est définie comme « le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi¹³ » : la vie éthique unit et recompose en elle le formalisme objectif du droit et le formalisme subjectif de la conscience morale. Mais cette réunion, tout en surmontant leur abstraite opposition, n'abolit pas « la conscience de la différence de ces moments¹⁴ » ; cette différence est celle du concept universel du vouloir libre et de son être-là particulier. La vie éthique est d'abord un monde d'objectivité dont les déterminations, qui forment un « cercle de la nécessité », sont les « *puissances éthiques* [...] qui régissent la vie des individus »¹⁵. Ceux-ci ne sont pourtant pas

11. *Encycl.*, §485.

12. *RPh.*, §146.

13. *RPh.*, §142.

14. *RPh.*, §143.

15. *RPh.*, §145.

seulement des « accidents » de cette substance ; le système de déterminations objectives qu'est la vie éthique est un monde *vécu*, qui n'a d'effectivité que s'il est « objet de savoir »¹⁶, ou du moins de croyance. À la différence des lois de la nature, les lois du monde éthique ne valent que grâce à la « représentation¹⁷ » des individus : leur validité repose sur la connaissance qu'ils en ont et sur la reconnaissance qu'ils lui accordent.

Ainsi, le rapport que le sujet entretient avec les structures objectives du monde éthique reproduit le double aspect que comporte celui-ci. D'une part, « la substance éthique, ses lois et ses pouvoirs » sont et apparaissent aux individus totalement indisponibles ; de ce point de vue, elles ont « une autorité et puissance absolue, infiniment plus solide que l'être de la nature »¹⁸. D'autre part, cette puissance de l'objectivité éthique suppose que le sujet y trouve son propre « *sentiment de soi* » et la reconnaisse comme sa propre essence. L'objectivité n'est éthique que dans la mesure où elle exprime « la vitalité effective de la conscience de soi »¹⁹. De ce fait, le rapport des individus aux conditions et aux normes de leur agir, encore extérieur lorsqu'il adopte la forme du devoir et de la vertu, s'intériorise pleinement en se faisant *Sitte*. En tant que « mode universel d'action²⁰ », la coutume éthique, qui est une pratique objectivement réglée sur l'universel, manifeste l'adhésion des sujets à l'universalité qui les constitue extérieurement comme intérieurement. Par conséquent, c'est la *Sittlichkeit* qui révèle le rôle décisif de la subjectivité au sein de l'esprit objectif ; celle-ci n'est pas seulement « terrain de l'existence pour le concept de liberté », mais « l'existence qui lui est adéquate »²¹. En d'autres termes, l'esprit objectif n'est conforme à son concept, n'est un « monde à produire et produit par [l'esprit], dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente²² » que dans la mesure où la subjectivité singulière y est l'opérateur d'effectuation et l'instance de vérification de cette conversion. Mais elle n'y parvient que dans la mesure où, à la différence de la conscience morale, la subjectivité animée d'une disposition éthique reconnaît la primauté de la norme universelle-objective et accepte que soient relativisées ses propres aspirations. Dans l'esprit objectif, le contenu normatif auquel la subjectivité donne effectivité en y adhérant n'est pas d'abord posé par cette adhésion : il est *sa* substance, mais, comme substance, est toujours présupposé par son agir. En tant que « *seconde nature*²³ », la vie éthique est certes radicalement différente de la nature extérieure, car elle est liberté s'exprimant dans les formes de la nécessité et non pas règne aveugle de celle-ci. Elle demeure néanmoins, telle qu'elle est spontanément perçue, une *nature* : la langue qu'elle parle est bien celle de la nécessité.

16. *RPh*, §146.

17. *RPh*, §145.

18. *RPh*, §146.

19. *RPh*, §147.

20. *RPh*, §151.

21. *RPh*, §152 Rem.

22. *Encycl*, §385.

23. *RPh*, §151.

Que, dans l'*Encyclopédie* de 1830, la définition de l'esprit objectif se règle sur celle de la vie éthique ne doit pas surprendre. Celle-ci n'est pas une partie de l'esprit objectif, qui serait juxtaposée au droit et à la moralité. En réalité, seule la vie éthique, c'est-à-dire « la *liberté* consciente de soi devenue *nature*²⁴ », répond pleinement à la définition qui est donnée de l'esprit objectif en accomplissant, sur le terrain de l'objectivité, la réconciliation de l'objectivité unilatérale du droit et de la subjectivité unilatérale de la moralité.

II. LE CONCEPT DE *SITTlichkeit* ET SES REMANIEMENTS

L'élaboration du concept d'esprit objectif parachève un effort poursuivi par Hegel depuis 1803-1804 pour penser le monde moderne, celui de la Réforme, de l'économie de marché et de la Révolution française. Elle comporte un double aspect, externe et interne.

1. La notion d'esprit objectif donne une assise spéculative aux efforts entrepris depuis Iéna, voire depuis Francfort, pour rompre avec le cadre de la philosophie pratique et du droit naturel modernes, sans pour autant réhabiliter la conception antique, finaliste et naturaliste, de la vie éthico-politique, conception que l'affirmation du principe de l'autonomie subjective par le christianisme a rendue caduque. Cette problématique est le levier qui permet à Hegel de surmonter l'antithèse qu'a dû affronter la pensée moderne : celle de la nature et de la liberté (ou bien, mais ce n'en est qu'une variante, de la liberté naturelle et de la liberté rationnelle).

2. D'un point de vue interne au système, la distinction de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif libère un espace à la conception hégélienne de l'esprit *absolu*. Certes, cette conception avait été antérieurement définie, mais elle posait de multiples problèmes, eu égard au programme systématique fixé par la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. À vrai dire, c'est le concept inédit de la subjectivité déployé par la Logique du concept qui a indiqué la voie de leur résolution : celle-ci, désormais, n'est plus d'abord une détermination de l'individu singulier, mais celle du concept posant de façon immanente ses déterminations dans un élément d'objectivité par lui constitué. Le monde qu'est l'esprit objectif peut dès lors être conçu comme « le système des déterminations de la liberté », encore que, ou plutôt parce que celle-ci, avec lui, « reçoit la *forme de la nécessité* »²⁵. Or cette objectivité, pour ne pas demeurer abstraitement contraposée à la subjectivité, comme cela reste le cas dans la perspective kantienne ou fichtéenne opposant droit et moralité, reçoit la garantie de l'esprit absolu, dont le concept situe l'affirmation vraie de la liberté dans la « *douleur infinie*²⁶ », dans la scission et la négativité. Il convient d'examiner les formes que revêt, au sein de l'esprit objectif lui-même, le dépassement de l'opposition de la nature et de la liberté, en tant qu'elle serait considérée comme ultime²⁷.

24. *Encycl.*, §513.

25. *Encycl.*, §485.

26. *Encycl.*, §382.

27. Voir M. RIEDEL, « *Freiheitsgesetz und Herrschaft der Natur* », dans *Zwischen Tradition und Revolution*, p. 65-84.

Dans les écrits d'Iéna, malgré la présence de multiples indices d'une évolution, le référent de la *Sittlichkeit* demeure la *polis* grecque, ou du moins la manière dont Hegel se la représente. Son trait distinctif est que « chacun est les *mœurs*, immédiatement un avec l'universel²⁸ ». Cette unité *immédiate* de l'universel et du singulier correspond à une conception exclusivement politique de la vie éthique : se conformant à une tradition qu'illustre notamment le premier livre de la *Politique* d'Aristote, Hegel ordonne sa conception de l'éthique au partage traditionnel de l'économique et du politique, de l'*oikos* et de la *polis* (ou de la *societas civilis*). L'expulsion des activités de production et d'échange hors de la sphère éthico-politique, qui est explicite dans l'article sur le droit naturel²⁹ et, moins nettement toutefois, dans le *Système de la vie éthique*³⁰, traduit une « conception héroïque de la liberté », ainsi que l'a nommée J. Hyppolite³¹. Dans cette perspective, la guerre est la forme éminente, voire la forme exclusive du *politeuin*.

Cette appréhension politique de l'éthique domine encore la *Phénoménologie de l'esprit*, dont le chapitre V dresse un tableau enthousiaste de cette communion dans l'universel, de cet oubli de soi en quoi consiste la *Sittlichkeit*³². Pourtant, Hegel s'est déjà convaincu de la péremption du modèle de la *polis* ; mais il continue d'y voir la forme éminente de la vie éthique. *La philosophie de l'esprit* de 1805-1806 offre un exemple frappant de cette attitude, mais indique également la voie qui va permettre d'en lever les ambiguïtés. D'une part, elle évoque, sur un mode déjà nostalgique, la *Sittlichkeit* antique, où « la belle vie publique était les *mœurs* de tous³³ » ; d'autre part, elle lui oppose, pour la première fois dans l'œuvre de Hegel, « le *principe supérieur des temps modernes* », qui exige une différenciation, sinon une dislocation, de l'unité compacte de chacun avec tous et avec le tout. De manière plus explicite, le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit* établit la nécessité d'une rupture avec cette figure encore trop fruste, parce que trop compacte, de l'« esprit vrai » — *immédiatement* vrai — qu'incarne l'éthique de la *polis*. Celle-ci doit se prémunir contre tout risque de fracture ; reposant sur l'élimination de la singularité, elle n'est pas en mesure de résister à son affirmation unilatérale. L'analyse du conflit exemplaire entre loi humaine et loi divine montre la contradiction minant une communauté qui « ne peut se maintenir que par l'oppression de cet esprit de la singularité »³⁴. Dès l'instant où cet esprit advient, et il advient significativement par le truchement d'une femme, qui incarne au sens le plus fort et le plus tragique « l'éternelle ironie de la communauté », cette dernière offre le spectacle comique, ou

28. *La philosophie de l'esprit* (1805), traduit par Planty-Bonjour, P.U.F., 1982, p. 94.

29. Voir *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduit par Bourgeois, Vrin, 1972, p. 68-69.

30. Dans ce texte, en effet, l'état de la droiture se voit reconnaître une « *vie éthique relative* », tout en demeurant rigoureusement subordonné à l'état absolu, seul véritablement politique : voir *Système de la vie éthique*, traduit par Taminiaux, Payot, 1976, p. 167.

31. Voir *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, 1983, p. 94.

32. Voir *Phénoménologie de l'esprit*, p. 340-342.

33. *La philosophie de l'esprit* (1805), p. 95.

34. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 432.

lamentable, d'un « *absolu opposé* »³⁵. La forme antique de la vie éthique est donc révolue non pas seulement factuellement, mais essentiellement en raison de la déné- gation qu'elle opérât de la scission, de la contradiction, qui sont le ressort de toute vie. Si douloureuse qu'en soit l'épreuve, « l'arrachement laborieux à l'immédiateté de la vie substantielle³⁶ » est inéluctable. De plus, il est fécond, car « [l'esprit] ne gagne sa vérité qu'en tant qu'il se trouve lui-même dans le déchirement absolu³⁷ », c'est-à-dire en faisant jusqu'au bout l'épreuve de sa négativité propre.

Par conséquent, la raison *spéculative* de l'abandon du modèle de la *polis* est son inadéquation avec le concept de l'esprit que développe la *Phénoménologie*. Mais elle ne sera que rétrospectivement assignable. Immédiatement, les raisons de cet abandon sont au nombre de trois. Qu'on me permette de les rappeler rapidement.

1. Le principe de l'autonomie subjective, proclamé par le christianisme mais déjà mis en œuvre par Socrate³⁸ illustre la fragilité et la faiblesse de la vie éthique substantielle. Si contestables qu'en puissent être certaines traductions (comme la vision morale du monde, ou encore la figure de la belle âme), la liberté subjective ne peut plus être ignorée ou réprimée, au point qu'elle s'identifie à la liberté « au sens européen³⁹ ».

2. Une deuxième raison de l'abandon du modèle de la *polis* réside dans la critique que fait Hegel de la Révolution française, non pas certes en son principe, qui est celui de la modernité elle-même : la liberté, mais dans la déviation terroriste qui fut autorisée par l'affirmation unilatérale de ce principe. En effet, l'idéal abstrait de la liberté absolue actualise celui d'une communauté éthique inséparable auquel équivaut, selon Hegel, le paradigme de la belle totalité.

3. La découverte, grâce à la lecture des économistes, du fonctionnement du système des besoins souligne la péremption du modèle fermé de l'*oïkos*, qui est la contrepartie de celui de la *polis*. Les textes d'Iéna discernent et explicitent la contradiction entre le type d'universalité auquel est ordonné le système des besoins (celle, abstraite, du travail mécanisé et de la valeur d'échange) et la croyance en une donation exclusivement éthico-politique de cette universalité. En posant, dès 1805, que « le même individu » est simultanément « bourgeois » et « citoyen »⁴⁰, Hegel énonce un constat qui requiert l'élaboration d'un concept différencié ou stratifié de la *Sittlichkeit*. Ce concept, qui est la pièce maîtresse de la doctrine de l'esprit objectif, traduit un approfondissement de la conception historique et dialectique de l'esprit que développait le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est également lui qui permet d'articuler de manière systématique les raisons,

35. *Ibid.*, p. 422.

36. *Ibid.*, p. 70.

37. *Ibid.*, p. 94.

38. *RPh*, §124 et 138 Rem. ; *Encycl*, §482 Rem.

39. *Encycl*, §503 Rem.

40. *La philosophie de l'esprit*, p. 92. Sur la genèse et la signification de cette thématique, voir ma contribution : « Le citoyen contre le bourgeois. Le jeune Hegel et la quête de l'"esprit du tout" », dans *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, F. Fulda et R.-P. Horstmann, éd., Frommann-Holzboog, 1991, p. 279 et suiv.

présentes mais non coordonnées dans les écrits d'Iéna, qui nécessitent l'abandon du paradigme de la *polis*.

Le nouveau concept de la vie éthique est notamment destiné à permettre que la sphère de l'esprit, marquée par la séparation d'une subjectivité et d'une objectivité également abstraites, trouve en elle-même et non plus, comme c'était le cas dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dans une sphère plus élevée les ressources d'une réconciliation authentique. Il n'est pas question de faire de l'esprit objectif un monde clos sur lui-même — le concept même de l'esprit exclut cette éventualité — mais de dégager les possibles conditions d'une résolution *immanente* de l'opposition qui est le propre de l'esprit fini. Dans la *Phénoménologie*, l'esprit certain de soi, parvenu au terme de son procès, c'est-à-dire historiquement effectué comme monde, ne possède pas « la force de l'extériorisation⁴¹ » : la réconciliation authentique de sa conscience de soi et de sa conscience se situe au delà de la sphère qui est la sienne. Dans l'*Encyclopédie*, la vie éthique a la prétention d'assurer l'*outrepassement* objectif de la scission de la subjectivité et de l'objectivité qui affecte l'esprit objectif, et même l'esprit fini en général. Elle est, en effet, une objectivité vécue par des subjectivités singulières dont l'identité se constitue dans leur rapport vivant à une totalité objective, laquelle, réciproquement, n'existe qu'à travers leur action et grâce à leurs dispositions intérieures⁴². Il en résulte que la vie éthique coïncide réellement avec l'esprit objectif en sa totalité, bien que, conceptuellement, les deux dimensions objective et subjective qu'elle comporte apparaissent encore abstraitement séparées. En réalité, le droit et la moralité sont moins des composantes séparées de l'esprit objectif que ses moments abstraits : ils n'ont de consistance qu'articulés au sein de l'unité concrète de la *Sittlichkeit*. D'un point de vue systématique, le troisième moment d'un procès n'est d'ailleurs jamais la réunion des deux précédents (fût-elle comprise comme dépassement) mais la totalité réelle dont ils résultent, en quelque sorte, par une opération de décomposition idéelle. Bien entendu, le droit et la moralité ne sont pas des êtres de raison. Mais ils sont *abstraites*, en tant que l'accomplissement de leur concept présuppose des éléments étrangers à leur propre principe : l'effectuation du droit n'est pas seulement juridique, l'accomplissement de la visée morale suppose qu'une objectivité d'ordre éthique soit reconnue aux normes que la subjectivité prétend se donner par elle-même. L'esprit objectif, saisi sous la raison de ces deux moments abstraits, est unilatéral. Cette unilatéralité consiste à « avoir sa liberté pour une part *immédiatement* dans la réalité, par conséquent dans l'extérieur, dans la Chose, pour une autre part dans le Bien en tant qu'universel abstrait⁴³ ». La vive éthique surmonte cette séparation unilatérale. Ceci ne veut pourtant pas dire que les caractéristiques propres du droit (rapport de la personne juridique à la chose dont elle se rend propriétaire) et celles de la moralité (rapport du sujet à une norme dans l'action) s'y soient évanouies. Elles reçoivent au contraire d'elle, au sein de la société civile, la garantie de leur effectivité⁴⁴.

41. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 577.

42. Voir *Encycl*, §514-515.

43. *Encycl*, §513.

44. En ce qui concerne le droit, voir *RPh*, §208 et 217 ; en ce qui concerne la moralité, voir *RPh*, §207 et 242.

Immédiatement, la *Sittlichkeit* apparaît comme la solution de l'aporie de la conscience morale, déjà exposée au chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit* et dans l'avant-dernier chapitre de la *Science de la logique*. Cette aporie est la suivante : pour agir (et il *doit* agir pour actualiser sa liberté), le sujet doit postuler tout à la fois l'effectivité de la norme universelle à laquelle il doit et veut se conformer (c'est-à-dire au Bien comme fin à accomplir) et le caractère inachevé et inachevable de sa réalisation, qui priverait de sens son agir. Telle est la « contradiction omnilatérale⁴⁵ » du point de vue moral. Le « *droit de la volonté subjective* », qui manifeste l'autonomie du sujet moral, doit s'exercer dans le respect simultané, en lui-même problématique, du « *droit* de l'Idée, mais de l'Idée étant seulement *en soi* » et du « *droit du monde* »⁴⁶. En d'autres termes, le sujet doit s'affirmer libre tout en se soumettant et au réel et à la norme morale, également indépendants de son vouloir et peut-être incompatibles entre eux. Or ces exigences s'avèrent inconciliables, en tout cas à partir des présupposés qui sont ceux de la moralité ; c'est que celle-ci, comme le montre la *Logique*, demeure ordonnée au schème de la finalité *extérieure*. L'extériorité réciproque du Bien qui doit être et du monde qui est, celle aussi de la fin universelle qu'est ce Bien et des fins particulières qui sont celles des sujets singuliers condamne le Bien lui-même à n'être qu'une fin particulière, finie et relative : malgré son « infinité intérieure », la norme suprême de l'agir moral est condamnée à subir le « destin de la finité »⁴⁷.

Une telle série de contradictions ne comporte pas de solution dans la sphère de la moralité, structurée et limitée par l'opposition de la subjectivité réfléchie en elle-même et d'une objectivité elle-même double (celle du Bien et celle du monde). En revanche, l'aporie de la moralité comporte une *solution éthique*. La *Sittlichkeit*, contrairement à la moralité, échappe à la scission du *Sein* et du *Sollen* : l'effectivité du Bien réside dans le monde, qui est institué et transformé par l'action des sujets. Le Bien n'a pas d'essence distincte du procès de son actualisation objective, et celle-ci a son lieu dans l'agir concret de sujets qui, reconnaissant cet horizon pré-donné, mais non transcendant, acceptent que le « *Bien vivant*⁴⁸ » soit la norme de leurs pratiques. La vie éthique résoud donc en principe les contradictions de la moralité en faisant de l'objectivité non plus la perspective idéale, mais la présupposition immanente de l'action des sujets ; le « *monde présent-là* », lui-même œuvre de la liberté s'objectivant, est en même temps la « *nature de la conscience de soi* »⁴⁹. Cette solution éthique exige certes l'abandon de la revendication d'autonomie radicale de la subjectivité singulière, mais elle ne lui substitue pas un objectivisme plat. Si la vie éthique est « l'achèvement de l'esprit objectif » ainsi que « la vérité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif eux-mêmes »⁵⁰, c'est qu'en elle le moment

45. *Encycl.*, §511.

46. *RPh.*, §33.

47. *Science de la logique*, III, p. 361.

48. *RPh.*, §142.

49. *Ibid.*

50. *Encycl.*, §513.

de la subjectivité reçoit, comme celui de l'objectivité, un droit inaliénable, bien que circonscrit. Ceci explique l'importance que revêt, dans cette sphère, la *Gesinnung*, c'est-à-dire le rapport, subjectivement vécu et simultanément objectivé dans des comportements réglés (les coutumes ou mœurs), des individus à l'universalité objective qu'ils trouvent déjà là, tout en l'actualisant constamment par leur action : « l'[aspect] éthique est une disposition subjective, mais [orientée vers] le droit étant en soi⁵¹. » Il y a donc des attitudes subjectives appropriées à chacun des types d'universalité objective qui structurent la vie éthique. Hegel donne à ces dispositions la dénomination générale de *Tugend* (vertu) ou de *Rechtschaffenheit* (droiture)⁵². Elles correspondent, dans la famille, à l'amour⁵³ ; dans la société civile, à l'honneur d'état ou esprit de corps (*Standesehre*)⁵⁴ ; dans l'État, enfin, à la disposition politique (*politische Gesinnung*)⁵⁵. Libérées de la fausse absoluité de la conscience morale, les dispositions subjectives des individus sont partie intégrante de la sphère éthique, bien que l'objectivité des structures, ou plutôt des institutions familiales, sociales et politiques y joue un rôle déterminant ; en effet, ces institutions tirent leur force des dispositions qui animent les individus, lesquelles assurent « l'enracinement du particulier dans l'universel⁵⁶ ».

III. LA « SOCIÉTÉ CIVILE » COMME RÉPONSE OBJECTIVE AU PROBLÈME DE LA MÉDIATION DU SUBJECTIF ET DE L'OBJECTIF

La conception hégélienne de la vie éthique doit satisfaire à deux exigences qui sont, à première vue seulement, contradictoires. Elle doit d'abord conférer tout son poids aux composantes objectives de l'esprit. C'est pourquoi la *Sittlichkeit* est un « monde présent-là⁵⁷ », une « substance concrète⁵⁸ », se distinguant ainsi du droit, qui énonce seulement les conditions abstraites-formelles de la libre personnalité. Mais, par ailleurs, le type de liberté qu'elle assure n'est concrètement objectif que grâce à l'intervention de l'individualité subjective et lorsque celle-ci « vit [dans l'objectivité éthique] comme dans un élément sien, non différencié d'elle⁵⁹ ». La *Sittlichkeit* (idée désormais congruente à celle de modernité) apparaît comme un monde en quelque sorte inaccessible à l'action des individus ; c'est précisément pourquoi ceux-ci peuvent affirmer leur subjectivité sans que cette visée demeure vide. La vie éthique permet à la subjectivité singulière d'être effectivement auprès d'elle-même tout en se sachant soumise, dans l'acte même de son affirmation de soi, à la figure objectivée et universalisée de sa propre liberté.

51. *RPh*, §141 Rem.

52. Voir *RPh*, §150.

53. *RPh*, §158.

54. *RPh*, §207 et 289 Rem.

55. Voir *RPh*, §267-268.

56. *RPh*, §289 Rem.

57. *RPh*, §142.

58. *RPh*, §144.

59. *RPh*, §147.

Alors que le paradigme de la « belle vie éthique » comportait une identification *immédiate* des individus à la totalité politique, cette identification, pour être nécessaire, suppose dans la problématique définitive un ensemble de médiations à la fois subjectives et objectives. Le propre de la *Sittlichkeit* moderne est, en effet, que l'être politique a cessé d'aller de soi. Du point de vue qui était encore celui de Hegel à Iéna, il était requis de séparer l'intérêt particulier du bourgeois et l'intérêt universel du citoyen, de cantonner le « système de propriété et de droit⁶⁰ » dans des limites qui lui interdisent de valoir pour lui-même. En revanche, la *Philosophie du droit* et l'*Encyclopédie* font des intérêts particuliers et du système qui naît de la confrontation de ceux-ci la médiation qui soude l'un à l'autre la singularité individuelle et l'universel étatique. La société civile est désormais par excellence « le terrain de la médiation⁶¹ ».

Ce qui fait défaut dans les écrits d'Iéna et de Nuremberg, et même encore dans la première édition de l'*Encyclopédie*, c'est l'idée que les médiations qui soudent la subjectivité singulière à la « substance éthique » ne sont pas essentiellement des médiations politiques. Ceci nous est confirmé par un passage de la *Science de la logique*, qui date de 1816. Au cours de la présentation de la structure syllogistique du mécanisme absolu, Hegel évoque un exemple emprunté à ce qui va bientôt s'appeler l'esprit objectif :

Ainsi le *gouvernement*, les *individus-citoyens* et les *besoins* ou la *vie extérieure* des individus sont trois termes dont chacun est le moyen terme des deux autres. Le *gouvernement* est le centre absolu où l'extrême des individus singuliers se trouve syllogisé avec leur subsister extérieur ; pareillement les *individus singuliers* sont moyen terme, eux qui engagent cet individu universel vers l'existence extérieure et transposent leur essence éthique dans l'extrême de l'effectivité⁶².

Dans ce texte, le gouvernement, terme qui ici doit être pris au sens large qu'il avait dans les écrits antérieurs, est investi d'une tâche dont Hegel va estimer dès le cours de 1817-1818 qu'elle est remplie par les mécanismes du système des besoins et par la division du travail : la médiation des individus et de leurs besoins. S'agit-il d'une réminiscence du *Système de la vie éthique* où le système du besoin, celui de la justice et celui de la discipline (préfigurations évidentes de la division ultérieure de la société civile : système des besoins, administration du droit, police) étaient regroupés sous la rubrique « gouvernement universel » ? Toujours est-il que ce passage paraît maintenir la conception politique de la vie éthique qui était celle des textes d'Iéna et que traduisait, dans la *Philosophie des Geistes* de 1805, la doctrine des « dispositions » propres à chaque état.

Dans l'*Encyclopédie*, cet exemple subit une série de remaniements révélateurs. Dans la première édition, il disparaît ; ceci peut s'expliquer par la concision du texte, mais correspond aussi au fait que la conception de la *Sittlichkeit* que l'exemple illustre est en crise. La deuxième et la troisième édition recourent à nouveau à une

60. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, p. 66.

61. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Iltting, éd., Frommann-Holzboog, 1974, tome III, p. 567.

62. *Science de la logique*, III, p. 234 (traduction modifiée).

illustration éthico-politique du triple syllogisme du mécanisme absolu, mais la présentation en est modifiée :

Comme le système solaire, l'État 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'État, le gouvernement, le droit) est le moyen terme substantiel dans lequel les individus et leur satisfaction ont et conservent leur réalité, médiation et subsistance remplies⁶³.

Ce passage met en œuvre la nouvelle architecture de la *Sittlichkeit*, exposée entretemps dans l'ouvrage de 1820. En ce qui concerne la structure et la signification de la doctrine de l'esprit objectif, trois points doivent être soulignés. En premier lieu, la médiation de l'individu avec l'universel (c'est-à-dire avec l'État ou la société politique au sens classique) est désormais assurée par la *société civile*, et même par ce qu'elle comporte, à première vue, de moins spirituel, de plus aliénant : le système des besoins. En effet, le « système de dépendance omnilatéral⁶⁴ » qu'est la société civile, s'il est le lieu de la scission du particulier et de l'universel et, par conséquent, d'une apparente dissolution de la vie éthique⁶⁵, est également la condition de leur réconciliation vraie. En second lieu, la réconciliation du singulier et de l'universel est d'abord purement objective, puisqu'elle a lieu grâce à la régulation des actions individuelles par la « main invisible ». Elle n'est donc pas vécue par les acteurs de ce système comme un effet de leur liberté, mais comme soumission à la nécessité⁶⁶. Comme le souligne le troisième syllogisme, une réconciliation proprement éthique suppose une médiation qui ne soit pas seulement objective, mais à la fois subjective et objective : celle de l'État, figure institutionnelle (objective) de la liberté (subjective). Troisième remarque : le deuxième syllogisme, dans lequel la volonté des individus médiatise l'universel (au sens plénier : l'État) et la particularité des besoins et des intérêts sociaux, confirme ce que souligne, dans la *Philosophie du droit*, le début de la section « Moralité », à savoir que, dans l'économie de l'esprit objectif, la volonté *subjective* est « le côté de l'*existence* [de la liberté] », ou encore « le côté réel du concept de liberté »⁶⁷. Mais c'est seulement lorsque sont avérées la nécessité et la consistance des instances objectives (sociales et politiques) de médiation, que cette observation prend tout son sens et que, du même coup, l'inclusion de la subjectivité morale à la théorie de l'esprit objectif se trouve pleinement justifiée.

La confrontation de ces deux textes parallèles (celui de 1816 et celui de 1827-1830) montre l'ampleur du remaniement qu'a subi entretemps la doctrine de la *Sittlichkeit*, pour ne pas dire celle de l'esprit objectif dans son entier. Dans la

63. *Encycl.*, §198 Rem.

64. *RPh.*, §183.

65. Voir *RPh.*, §181.

66. Voir *RPh.*, §186.

67. *RPh.*, §106.

Logique, le troisième syllogisme du mécanisme absolu, où les individus et l'universel sont reliés par les besoins, ou plutôt par la coordination objective de ceux-ci dans la société civile, est qualifié de « formel », de « syllogisme de l'apparence »⁶⁸. Dans l'*Encyclopédie*, ce même syllogisme, désormais présenté en premier, donne accès à l'économie de l'ensemble, pour autant qu'elle est placée sous le signe de la médiation : « 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 soi⁶⁹. »

L'introduction du concept de société civile dans la doctrine de l'esprit objectif semble donc avoir pour fin, au delà de ses justifications empiriques, de donner corps aux médiations susceptibles de surmonter les tensions qui affectent structurellement cette sphère, et par conséquent de donner une teneur concrète à la perspective réconciliatrice qui commande la thématique de la *Sittlichkeit*. Des questions demeurent toutefois en suspens, en particulier les deux suivantes. 1) La médiation *objective* de la subjectivité et de l'objectivité permet-elle de gérer de manière satisfaisante la tension de ces deux dimensions, que traduit notamment la contradiction latente entre le point de vue du droit et celui de la moralité ? 2) Permet-elle de résoudre les problèmes que la conception antécédente de la *Sittlichkeit* laissait en suspens, en particulier celui de la place dévolue à l'autonomie subjective ?

IV. L'INCOMPLÉTUDE DE L'ESPRIT OBJECTIF : LA POPULACE COMME SYMPTÔME

La vie éthique est « le Bien vivant⁷⁰ ». Cette formulation, qui emprunte au vocabulaire de la moralité, rappelle que les normes éthiques, objectivées dans des institutions, ont une effectivité grâce à l'action de sujets concrets qui s'orientent d'après ces normes ; mais elle indique aussi que cette action ne fait que valider des normes préexistantes et indisponibles pour les acteurs. À cet égard, la solution éthique de l'aporie du point de vue moral n'est elle-même peut-être pas définitivement concluante. L'écart entre le poids respectif de l'objectivité et de la subjectivité, y compris dans la sphère de la *Sittlichkeit*, comporte la possibilité d'une rupture d'équilibre. En recourant à un vocabulaire qui n'est pas celui de Hegel, on peut dire que la vie éthique ne peut prétendre résoudre la tension, voire la contradiction entre système et monde vécu qu'à la condition de supposer ce dernier déjà tendancielle-ment conforme aux exigences de fonctionnement du système. Certes, l'hypothèse d'une complète discordance entre les composantes subjective et objective de l'esprit objectif doit, selon Hegel, être écartée. L'existence d'une intersubjectivité s'accomplissant dans le champ éthico-politique suppose que le processus de la reconnaissance soit porté par des conditions systémiques objectives. On peut interpréter en ce sens la remarque de l'*Encyclopédie* sur le caractère originaire, mais non fondateur

68. *Science de la logique*, III, p. 234.

69. *Encycl.*, §198 Rem.

70. *RPh*, §142.

de la violence : si le combat pour la reconnaissance « ne peut avoir lieu que dans l'état de nature⁷¹ », c'est parce que, en toute société, la violence est contenue par les dispositifs institutionnels qui garantissent la reconnaissance de l'homme par l'homme, condition *a minima* d'un ordre social. Bien entendu, la concordance des deux dimensions objective et subjective ou, pour employer un vocabulaire plus traditionnel, l'harmonie de la « loi » et des « mœurs » ne saurait être *en fait* toujours réalisée ; mais la thématique de *Sittlichkeit* les a en tout cas pour horizon. Pourtant, qu'est-ce qui garantit que cette réconciliation soit, en droit, toujours possible et exigible, ce dont dépend la consistance des concepts de vie éthique et d'esprit objectif ? Une telle garantie ne peut, semble-t-il, être offerte par l'esprit objectif lui-même, dans lequel la concordance des institutions et des dispositions, de la loi et des mœurs, de l'objectif et du subjectif demeure précaire.

Ceci devient manifeste au lieu même où cette concordance devrait être objectivement produite et entretenue : dans la société civile. En effet, la société civile, laquelle devait offrir un remède au déséquilibre qui affectait la conception antérieure (politique) de la *Sittlichkeit* en introduisant un ensemble de médiations objectives entre les individus et l'universel, est elle-même le terrain d'une possible évolution pathologique, que décrit la *Philosophie du droit*⁷². Là même où les processus économiques qui sont la base de la société civile connaissent leur plus grand développement, on assiste à la formation d'une « populace » (*Pöbel*), d'une masse d'individus vouée à la pauvreté et qui, surtout, échappe aux mécanismes de la socialisation et ignore ses effets tant objectifs que subjectifs. Or l'existence au sein de la société d'une fraction non socialisée, à laquelle sa situation matérielle interdirait de posséder les dispositions subjectives conformes au système et aux exigences de sa reproduction, pourrait conduire à une désagrégation de la vie éthique. Au premier rang des conditions subjectives de celle-ci figure, selon Hegel, la *Standesehre*, la conscience d'appartenir à un groupe social institutionnellement reconnu⁷³. C'est là justement ce qui fait défaut à la « populace », dont les membres sont conduits par leur situation « à la perte du sentiment du droit, de l'honnêteté et de l'honneur »⁷⁴. La misère de masse met en péril non seulement les autres fractions de la société civile, mais surtout l'idée même de *Sittlichkeit* et la perspective réconciliatrice qu'elle ouvre au sein de l'esprit objectif. Hegel prend très au sérieux ce phénomène et mesure avec une remarquable lucidité la contradiction aiguë qu'il inscrit au cœur de la société civile, et précisément de celle qui est la plus développée, la plus moderne : « Il apparaît ici en pleine lumière que, dans son *excès de richesse*, la société civile *n'est pas assez riche* pour remédier à l'*excès de pauvreté* et à l'engendrement de la populace⁷⁵. » La question doit alors être posée du statut des remarques, lucides et inquiètes, de la *Philosophie du droit* et d'autres textes berlinois

71. *Encycl*, §432 Add. (traduit par Bourgeois, III, p. 533) ; voir également §433 Rem.

72. Voir *RPh*, §241-245.

73. Voir *RPh*, §253.

74. *RPh*, §244.

75. *RPh*, §245.

sur ce sujet : s'agit-il d'observations de circonstance, ou bien le phénomène est-il un effet nécessaire de la société civile dans son développement le plus récent ? Est-il, de surcroît, possible d'y porter remède dans le cadre de la société civile telle que Hegel en reconstruit le fonctionnement ? Selon que l'on considère cette pathologie comme particulière et conjoncturelle (elle serait alors propre aux circonstances historiques, politiques et sociales spécifiques de la révolution industrielle) ou comme inhérente à la société civile (ce qui rapprocherait singulièrement l'analyse hégélienne des thèses futures de Marx), la réponse sera profondément différente. En tout état de cause, la solution de ce dilemme passe par une exacte appréciation du rôle que Hegel attribue aux formes d'institutionnalisation de la vie sociale que sont, au premier chef, les corporations. Sont-elles ou non en mesure de contenir le risque d'explosion que comporte la polarisation de la société civile en éléments intégrés et non intégrés ? La réponse de Hegel est complexe, sinon hésitante.

D'un côté, il semble considérer que l'existence de la populace (on dira bientôt : du *Lumpenproletariat*) est un effet nécessaire du développement de la société civile, lequel échappe pour une part non négligeable aux actions concertées de la puissance publique (agissant dans la société civile en tant que « police ») et des groupes sociaux eux-mêmes. C'est, en effet, « l'*universalisation* de la connexion des hommes par leurs besoins » qui produit simultanément et contradictoirement « l'accroissement des richesses » des uns et « la *dépendance* et la *détresse* » des autres⁷⁶. Certes, la populace dont parle Hegel ne se confond pas avec le prolétariat industriel ; l'exemple utilisé dans les cours n'est pas celui de la classe ouvrière anglaise mais celui des *lazzaroni* napolitains, dont on ne saurait considérer l'existence comme une création du capitalisme⁷⁷. Mais c'est bien la révolution industrielle, aspect majeur de la formation d'une société civile au sens hégélien du terme, qui transforme ce qui était malgré tout une curiosité en effet structurel de la modernisation sociale.

Hegel ne met cependant pas en doute la pertinence et l'actualité de l'horizon réconciliateur que propose la vie éthique. Aussitôt après avoir exposé la contradiction fondamentale que recèle la société civile et que, semble-t-il, elle n'a pas d'autre moyen de résoudre qu'une expansion indéfinie, elle-même génératrice de nouvelles contradictions⁷⁸, il présente l'institution corporative comme le moyen grâce auquel « l'élément] éthique fait retour dans la société civile comme quelque chose d'immanent⁷⁹ ». C'est ce qui le conduit, à contre-courant du mouvement apparent de l'histoire, à souhaiter non seulement le maintien, mais le développement de ce type d'organisation de la société civile⁸⁰, qui est le contrepoids à la déréglementation du travail et de la vie sociale que recouvre le mot d'ordre de la liberté d'entreprise⁸¹.

76. *RPh*, §243.

77. Voir *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Ilting, éd., tome IV, §244, p. 609.

78. Voir *RPh*, §246-249, où se trouve étudiée la « dialectique » qui pousse la société civile « au delà d'elle-même ».

79. *RPh*, §249.

80. Voir *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, IV, p. 619.

81. Voir *Ibid.*, p. 625-627 ; et *Berliner Schriften*, Meiner, 1956, p. 704.

Mais une question reste en suspens : si la populace n'est pas un phénomène marginal, mais l'effet structurel du processus social, ne doit-elle pas annuler les effets bénéfiques attendus des corporations, auxquelles elle échappe ? On touche ici à un point capital dans l'économie de la *Sittlichkeit* : sans l'existence des institutions sociales, la possibilité d'une réconciliation éthico-politique, autrement dit celle de l'État *rationnel*, qui s'enracine objectivement et subjectivement dans la société civile, paraît compromise.

Ni l'institutionnalisation (même réussie) de la vie sociale, ni même l'enracinement de celle-ci dans l'universel politico-étatique ne suffisent à expliquer la présence d'une perspective de réconciliation là même où l'esprit objectif paraît dessaisi de sa rationalité, c'est-à-dire lorsque les mécanismes de régulation du système des besoins ne fonctionnent plus ; tel est bien le cas avec le phénomène de la misère de masse, pour autant qu'il n'est pas simplement conjoncturel. En dernière instance, du point de vue du hégélianisme lui-même, la concordance entre système et monde vécu ne peut être assurée par les seules ressources de l'esprit *objectif*, parce que celui-ci, en tant qu'esprit *fini*, demeure (tout comme l'esprit *subjectif*) marqué par une « inadéquation du concept et de la réalité⁸² ». Les figures de l'esprit fini, même les plus élevées, même le divin terrestre, ne sont que des « degrés de sa libération ». Leur cohérence spécifique est donc précaire et subordonnée à la garantie de l'*esprit absolu*, forme infinie et vivante de cette liberté spirituelle. Mais, si cela est vrai, on est en droit de se demander si Hegel, lorsqu'il expose dans la *Rechtsphilosophie* et dans l'*Encyclopédie* le concept de vie éthique, ne lui attribue pas un pouvoir de réconciliation de la subjectivité et de l'objectivité plus grand que celui que l'économie du système ne permet de lui reconnaître en droit et en fait. La mise en évidence des déséquilibres structurels de la société civile est, à cet égard, un remarquable révélateur. C'est précisément dans cette strate de la *Sittlichkeit*, qui est certes pour celle-ci un moment d'aliénation mais qui, réciproquement, doit offrir à l'universalité politique une base objective qui lui faisait défaut dans le contexte pré-moderne, que se manifeste la précarité de la réconciliation éthique objective. Il est vrai que cette réconciliation ne prend tout son sens qu'avec l'État, institution consciente de l'universel. Mais l'État, du moins l'État *moderne*, qui seul en est capable, ne peut assurer la réconciliation de la subjectivité et de l'objectivité (en suscitant des dispositions subjectives appropriées, dont il se nourrit en retour) que parce qu'il prend ses racines dans la société civile et dans ses institutions, qui sont « la base ferme de l'État [...] et les piliers de la liberté publique⁸³ ». Pour que l'État rationnel puisse accomplir sa vocation, c'est-à-dire assurer une réconciliation *objective*, il faut que soit prévenue l'éventualité d'une fracture insurmontable du corps social. Or cette éventualité ne peut être absolument écartée : la société civile ne contient-elle pas « le résidu de l'état de nature⁸⁴ » ? Hegel nous le dit de mainte façon : l'État ne saurait prétendre résoudre définitivement cette tension toujours renaissante sans

82. *Encycl.*, §386.

83. *RPh.*, §265.

84. *RPh.*, §200 Rem.

abdiquer sa vocation propre, qui est de produire une forme spécifiquement politique, c'est-à-dire universalisante, de la réconciliation. Par conséquent, il faut reconnaître que la possibilité d'une réconciliation éthique de l'objectivité et de la subjectivité, qui semble bien être le but vers lequel tend la conceptualisation de l'esprit objectif, suppose en dernier recours une garantie méta-éthique et méta-objective. De là, peut-être, l'inclusion à cette sphère d'une philosophie de l'histoire dont l'instance ultime, l'esprit du monde, n'est elle-même, par delà toute son objectivité, que la figuration mondaine de l'esprit absolu.