

FAMILLE, BESOIN, TRAVAIL ET SOCIÉTÉ CIVILE CHEZ HEGEL

PAR

Philippe DUPIRE

Docteur en Philosophie et en Administration Publique

A un interlocuteur lui demandant ce qu'était la normalité ou la santé, Freud aurait répondu : aimer et travailler. L'on trouve des éléments dans *Malaise dans la Civilisation*. Mais ce n'est pas le seul motif du titre de cette étude et l'on a pu ajouter le besoin. Il existe des motifs hégéliens. Quant à la famille, l'on a analysé les conceptions politiques de Hegel ou l'Etat hégélien, mais J. Derrida note que le concept de famille trouve très rigoureusement sa place dans le système hégélien et est riche de présupposés et d'implications¹. Et s'agissant du travail chez Hegel, Marcuse estime que le concept de travail n'est pas périphérique mais est au centre de la théorie sociale hégélienne². Est-il toutefois exact que le concept de travail fonde l'analyse de la société civile dans les *Principes de la philosophie du droit* ? Pour des raisons propres au système hégélien, le concept de « système des besoins » est introduit dans une seconde analyse de la société civile, et par conséquent le travail également. Tout au long de son analyse Hegel étudie le sujet de besoins et sa satisfaction. Mais il n'est pas faux que Hegel étudie déjà la société marchande³.

1. J. Derrida, *Glas*, Ed. Galilée. 1974.

2. H. Marcuse, *Raison et Révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*. Ed. de Minuit.

3. Comme le disent Marcuse et puis D. Rosenfield : « C'est pour cela d'ailleurs que Hegel identifie les rapports de production et circulation marchandes à la vie économique tout court. » D. Rosenfield, *Politique et Liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, éd. Aubier. 1984, p. 186.

Nous analyserons surtout en effet les *Principes de la philosophie du droit* pour étudier le passage de la famille à la société civile et à l'Etat. La société civile est intermédiaire entre la famille et l'Etat dans le processus du système de la vie éthique. Plus précisément, la famille est le premier moment de la *Sittlichkeit*, la société civile, le second et l'Etat, le troisième.

I. — LA FAMILLE

Pourquoi comme le dit J. Derrida, la famille est-elle l'instance, le niveau le plus naturel de l'Esprit ? « Ce qui détermine la famille, en tant que substantialité immédiate de l'Esprit, c'est son unité sous la forme du sentiment, l'amour... » (Hegel) ⁴.

L'on pourrait penser que ce sur quoi insiste Derrida : l'unité sentie comme amour, signifie : sentiment d'un côté, instinct d'un autre côté (ou dans un langage freudien : pulsion). Mais l'ensemble du discours de Hegel sur le mariage en particulier montre que le mariage ne repose pas sur l'instinct sexuel, que Kant dit être un instinct animal, mais comme nous le verrons : le mariage est union éthique. En revanche, la famille repose sur l'amour, le sentiment que Hegel dit être la vie éthique sous sa forme naturelle, la sensibilité que Hegel dit être naturelle.

Et l'on pourrait aussi penser que la famille repose sur la différence naturelle des sexes, et même sur l'instinct de procréation ou de reproduction de l'espèce. Différence naturelle des sexes, sans doute, mais : « En raison même de sa rationalité, la détermination naturelle des sexes acquiert une signification intellectuelle et morale ». ⁵ Et dans la *Phénoménologie*, la différence naturelle des sexes prend la signification d'une « destination éthique » dans la famille ⁶. Reproduction de l'espèce, sans doute, mais : « En tant que relation éthique immédiate, le mariage contient, en premier lieu, l'élément de la vie naturelle, et même, en tant que lien substantiel, il contient la vie dans sa totalité, c'est-à-dire comme réalité effective de l'espèce et de sa propagation... » ⁷. Or, la vie est une première détermination de l'Idée. Et puis, à supposer qu'il existe une base naturelle au mariage, l'unité naturelle des sexes se transforme et se dépasse et acquiert une signification morale : il s'agit d'une unité spirituelle et d'un amour conscient.

4. Hegel. *Principes de la philosophie du droit*, traduc. R. Derathé. Ed. Vrin. 1975, p. 199, § 158.

5. Hegel, *op. cit.*, § 165, Vrin, p. 204.

6. « C'est ainsi que les deux sexes surmontent leurs essences naturelles, et se présentent dans leur signification éthique... ». Hegel. *La Phénoménologie de l'Esprit*. Traduc. J. Hyppolite. Ed. Aubier-Montaigne. T. II, p. 26.

7. Hegel, *op. cit.*, § 161, p. 200.

Notons entre parenthèses que comme la famille repose sur l'amour, le sentiment, la famille se distingue de l'État, où l'amour n'a pas sa place⁸, comme de la société civile : dans la famille, je renonce à l'indépendance, à être une personne pour-soi, je ne veux pas être indépendant ou me ressentir indépendant, sinon dans un tel cas, je me « sentirais » incomplet et imparfait.

Mais l'amour est unité familiale. Voilà l'une des raisons pour lesquelles la conception kantienne d'un contrat de mariage comme contrat d'usage réciproque des sexes est fautive. L'analyse de Kant⁹ est surtout juridique, l'analyse de Hegel est surtout morale ou éthique. Le rapport n'est pas un contrat de droit privé, mais un lien éthique. Il s'agit d'un amour éthique conforme au droit (au droit objectif : au-delà des contingences, du caprice, du purement subjectif). La famille n'est pas seulement communauté naturelle, elle est union éthique (ou du moins Hegel insiste fort sur l'union éthique du mariage, la question des enfants est plus complexe)¹⁰.

Et cette union éthique ou cette unité spirituelle nécessite le signe, le langage pour s'accomplir, c'est-à-dire, pour le couple : le mariage. Hegel se demande si le caractère solennel du mariage civil en particulier — pour les intéressés comme pour les autres — peut sceller cette unité éthique, cette union éthique. (Hegel dit à un endroit ne pas traiter du mariage religieux.) Certes, il existe une explication littérale : le caractère solennel de la déclaration du consentement au mariage, la reconnaissance par la famille et la communauté, interviennent d'abord devant l'officier d'État-civil. L'explication plus extensive selon laquelle dans les *Principes*, Hegel a voulu nous conduire de la famille à l'État est sans doute trop générale. Toujours est-il que l'insistance de Hegel va à l'autorité étatique — qu'il s'agisse du mariage ou même en partie du divorce. Estimer que le mariage a une base étatique, comme d'ailleurs la famille est la première racine de l'État, est peut-être exact mais prêterait à confusion. Notamment :

8. J.-L. Nancy cite un paragraphe de l'*Encyclopédie* et estime : « L'amour est donc le véritable élément — l'essence — de l'État, donc de l'union », in : *Rejouer le politique*, « La juridiction du monarque hégélien ». Ed. Galilée, 1981, p. 71.

9. Kant se réfère à l'usage — ce qui peut s'adosser à une acquisition — et d'un usage réciproque des sexes de l'un et l'autre, chacun se donne à l'autre. Et un tel usage ne revient pas à traiter l'autre comme une chose, car s'il est vrai que j'acquiesce l'autre sexe comme une chose, le rapport se dépasse par le fait que chacun acquiert l'autre réciproquement. Et puis, raisonnablement, acquérir le sexe de l'autre est acquiescer toute la personne et l'on peut conclure que l'union sexuelle — fondement du mariage — n'est légitime que dans le mariage. Peut-on dire que chez Kant le corps de l'autre est un instrument de jouissance ? Mais non. Cf. sur ce point et sur la « famille » kantienne : B. Edelman, *La maison de Kant, Conte moral*, éd. Payot, 1984, notamment p. 29.

10. Les enfants ont une destination éthique dans la famille. L'éducation a d'abord une destination positive : introduire la vie éthique sous forme d'un sentiment immédiat. L'amour, la confiance ou l'obéissance sont la vie éthique sous la forme de l'immédiat. Et ensuite, l'éducation a une destination négative : faire sortir les enfants de l'unité naturelle de la famille pour qu'ils deviennent des adultes indépendants. En somme, le Père pousse dehors les enfants, mais les retient quand même, comme l'explique J. Derrida.

estimer que le mariage après tout n'est qu'une formalité extérieure, étrangère à l'intimité du couple, une simple obligation civile, revient tout particulièrement pour Hegel à ne rien comprendre à l'esprit éthique. Enfin, l'on peut comparer ce qui est dit de l'Etat dans le mariage et ce qui est dit de la querelle de l'enseignement libre.

Le mariage, peut-être, mais l'on peut aussi rester en union libre. Le concubinat aurait surtout comme but la satisfaction des tendances naturelles, alors que celles-ci sont « maîtrisées », « contenues » dans l'état de mariage. L'homme a peut-être aussi des tendances naturelles, mais celles-ci seraient « inhibées ». Du fait de l'élément éthique de l'amour (inhibition du penchant naturel qui donne lieu à la pudeur, à la pureté des mœurs...). « Le penchant naturel se trouve rabaissé au rang d'élément naturel destiné à s'éteindre au moment de sa satisfaction, tandis que le lien spirituel se trouve, à bon droit, élevé au rang d'union substantielle... »¹¹. Comme le mariage dépasse et intègre l'inclination sensible des amoureux¹².

L'union substantielle du mariage est indissoluble en soi¹³ et le mariage est monogamique : « Le mariage — et essentiellement la monogamie — est l'un des principes absolus sur lesquelles repose le caractère éthique d'une communauté. C'est pourquoi l'institution du mariage est représentée comme un des moments de la fondation des Etats par les dieux et les héros. »¹⁴ Si le mariage est l'abandon de ce que Hegel appelle la « personnalité naturelle et individuelle » de chacun, personnalité comme individualité sont nécessaires pour entrer dans l'état de mariage, comme le moment de la différence est nécessaire pour former une union éthique, une unité éthique. Le mariage est monogamique, car le mariage est don total ou indivis et réciproque de la personnalité. Mais il faut se marier entre familles différentes, il faut que les amants viennent de familles originairement différentes, que les amants soient originairement différents, car il ne faut pas que les individus soient déjà naturellement identiques et sans personnalités propres à eux-mêmes.

Concluons que le mariage est une étape nécessaire sur le chemin de l'existence. Sinon l'on en reste à l'immédiateté ou à la naturalité

11. Hegel, *op. cit.*, § 163, p. 202.

12. Hegel prend en compte, sans toujours l'approuver, l'évolution des mœurs. Ou bien les parents arrangent le mariage : l'inclination s'ensuit chez les partenaires destinés l'un à l'autre ; ou bien comme dans le monde moderne, le mariage part de l'inclination particulière : on choisit son partenaire en fonction du sentiment, on l'élit, et l'on part d'un point de vue subjectif comme le fait d'être amoureux.

13. Ce n'est qu'en soi que le mariage est indissoluble. Mais comme il contient le moment de la sensibilité, il peut être dissous. Toutefois, comme l'union est un but éthique élevé, le mariage doit être difficilement dissoluble par la loi et être au-dessus de la contingence des passions momentanées ou du caprice. Seule une autorité éthique indissoluble comme l'Etat peut prononcer la dissolution de quelque chose d'éthique, en soi indissoluble, mais exposé concrètement à la dissolution, en cas de totale désunion ou aliénation du couple. Comme on sait, le mariage n'est pas un contrat et ne peut être dissous au gré de l'arbitraire individuel, mais seulement par l'Etat ou éventuellement l'Eglise qui devrait admettre le divorce également dans les cas que nous avons évoqués.

14. Hegel, *op. cit.*, § 167, p. 205.

des penchants ou du désir¹⁵. Se marier est une étape nécessaire pour accéder à la vie éthique et à l'Etat. Le mariage comme devoir.

Le mariage est le premier moment de la famille, la propriété de famille, le second, tandis que l'éducation des enfants est le dernier moment. L'éducation des enfants développe le concept de famille, car la famille repose d'abord sur le sentiment ou l'amour et accède à l'objectivité par les enfants, mais en même temps, les enfants — qui sont élevés à la liberté¹⁶ — une fois éduqués deviennent indépendants, et peut-être, cela représente la destruction de la famille. Hegel dit : la famille se développe et s'achève dans trois moments, en dernier lieu, dans l'éducation des enfants et dans la dissolution de la famille. Mais dans le corps du texte, Hegel étudie la dissolution naturelle de la famille par la mort des parents, notamment du père (héritage), et puis, outre le divorce, la dissolution éthique de la famille : les enfants se séparent de leur premier foyer pour fonder une autre famille. En fait, il n'y a pas contradiction : l'éducation des enfants représente la dissolution de la famille, parvenus à l'âge adulte, les enfants fondent une nouvelle famille (outre qu'ils peuvent travailler...). De même une famille peut être héritière d'une précédente.

Le passage de la famille à la société civile peut s'étudier comme extension de la famille. La coexistence des familles donnerait lieu au peuple ou à une nation (il y a une origine naturelle commune) ou, plus généralement, d'un autre côté : à la société civile (nous retrouvons là l'idée d'enfants parvenus à l'âge adulte).

II. — LA SOCIÉTÉ CIVILE ET LE BESOIN

« La société civile est la différence qui vient se placer entre la famille et l'Etat, même si sa formation est postérieure à celle de l'Etat, qui doit la précéder comme une réalité indépendante, pour qu'elle puisse subsister. »¹⁷ Ce moment de la différence — de familles indépendantes entre

15. Par exemple : « Le mariage entre parents est donc opposé au principe d'après lequel le mariage est une action morale libre, et non pas une union immédiate d'individus naturels et de leurs instincts ». (*Op. cit.*, trad. Kaan. Ed. Gallimard/Idées § 168, p. 206). Le texte présenté par Vrin dit : « ... le mariage est une action éthique libre et non pas une union de la naturalité immédiate et des penchants... ». (*Op. cit.*, § 168, p. 206).

16. B. Bourgeois dit comme dans les *Principes* : l'enfant est en soi libre. Cf. Hegel, *Textes pédagogiques*, trad. et présentation par B. Bourgeois, éd. Vrin, p. 37. Nous nous référons à la pédagogie de Hegel, car elle implique des questions similaires à celles posées par l'éducation des enfants par les parents. Il s'agit de concilier l'autorité ici, la discipline et la punition ici ou là, avec la liberté. Plus précisément, il s'agit d'arracher l'enfant au libre-arbitre immédiat, à la nature, pour l'élever à la liberté véritable et à l'éthique.

17. Hegel, *op. cit.*, p. 215 chez Vrin. Il ne faut pas confondre l'ordre historique et l'ordre logique.

elles ou de destruction de la famille — est nécessaire¹⁸. En effet, il existe une autre explication que la coexistence des familles indépendantes pour expliquer la formation de la société civile : la destruction de la famille « libère » les enfants pour la société civile, « livre » les enfants à la société civile. La société civile est intermédiaire. La famille représente une première unité, totalité, la société civile est plutôt un moment de scission¹⁹ et connaît une multiplicité d'individus particuliers, l'Etat est le « retour à l'unité ».

En schématisant, l'individu de la société civile est le particulier. L'être du besoin et de sa satisfaction tel qu'il est étudié dans la société civile est un : « mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire », et comme membres de la société civile, les individus sont des particuliers : « des personnes privées ayant pour fin leur propre intérêt ». L'individu poursuit son propre but ou but égoïste.

Le premier principe de la société civile est le « particulier » (la personne concrète comme totalité de besoins qui poursuit un but égoïste). Le second principe de la société civile est l'universalité. Il existe plusieurs aspects de ce rapport. En vertu du premier principe, chacun poursuit son propre but, mais comme l'individu pour atteindre tous ses buts doit entrer en rapport avec son semblable, celui-ci devient un moyen. Hegel dit aussi : chacun s'affirme et se satisfait au moyen de l'autre. Si mon but est de gagner de l'argent, non seulement la rencontre d'autrui est un moyen, mais encore, je peux être dans une relation formelle à autrui, ou me rapporter à une universalité formelle. D. Rosenfield écrit : « Or, le développement de la société marchande a précisément montré que chaque individu est devenu un moyen par lequel autrui satisfait ses propres besoins. »²⁰ Donnons une illustration : Je souhaite boire un café dans un bar ; cette envie pour s'accomplir dépend de l'existence du café, du cafetier, et en demandant mon café, je m'affirme et me satisfait au moyen de l'autre, et enfin, mon propre bien-être se mêle à celui de tous. Nous avons usé de catégories hégéliennes, mais cette fois-ci l'illustration est assurément un peu étroite. Ou pour reprendre à nouveau notre argument : Chacun en poursuivant son intérêt particulier est en relation avec les autres, mais comme dans l'exemple de l'appât du gain de D. Rosenfield, je suis dépendant des autres.

Quoi qu'il en soit, le *Système de la vie éthique* (1802-1803) définissait le « système du besoin » comme système de : « l'universelle dépendance

18. « En d'autres termes les moments, liés dans l'unité de la famille comme idée morale, objectif qui est encore dans son concept, doivent être libérés par ce concept pour acquérir une réalité indépendante. C'est le degré de la différence. » Hegel, *op. cit.*, Gallimard/Idées, 181, p. 216.

19. « La substance éthique est ici perdue en ses extrêmes et l'unité immédiate de la famille s'est scindée en une multiplicité. » Hegel, *op. cit.*, Vrin, p. 216. Comme le disent J.-P. Lefebvre et P. Macherey, Hegel présente un moment de société — la société civile — quand celle-ci paraît la plus menacée. Cf. *Hegel et la société*, éd. P.U.F., p. 22.

20. D. Rosenfield, *op. cit.*, p. 189.

physique réciproque des uns à l'égard des autres » tandis que dans les *Principes*, le sous-titre de « système des besoins » est introduit dans une seconde analyse. En revanche, dès le début de la première partie sur la société civile, Hegel introduit dans les *Principes* un « système de dépendance réciproque » (pour la subsistance, le bien-être, l'existence juridique de chacun...). Il ne semble pas que Hegel porte un jugement trop pessimiste sur cette dépendance, à la différence de la dépendance et de la dépendance dans le besoin de Rousseau²¹ mais en revanche porte un jugement davantage pessimiste sur le particulier et peut-être sur la société civile qui — sans l'Etat — serait le mauvais-infini. Système de dépendance réciproque (dans l'exemple de l'appât du gain, je poursuis un but égoïste, mais suis dépendant des autres) et liaison de la subsistance de l'un avec celle de tous. Hegel appelle « système » cette liaison avec tous. « On peut tout d'abord considérer ce système comme l'Etat extérieur — comme l'Etat du besoin et de l'entendement. »²²

Etat du besoin ou Etat de l'Economie-Politique ? Etat de l'entendement : pour Hegel, l'entendement calcule, divise, sépare ce qui se présentait comme uni, et analyse — selon l'interprétation de J.P. Lefèbvre et P. Macherey — de sorte que ce qui se trouverait analysé est la famille décomposée en ses éléments²³. Etat extérieur : mais l'on peut aussi noter que l'extériorité est également le fait soit des familles entre elles, soit des individus entre eux, puisque pour Hegel le rapport entre des individus indépendants est d'extériorité.

Sans analyser le statut hégélien de l'extériorité (nous serions intéressés à montrer que Hegel n'est pas Lévinas) notons que dans le paragraphe immédiatement suivant, Hegel parle de division de l'Idée. D'un côté la particularité a le droit de se développer de tous côtés, d'un autre côté, « l'universalité a le droit de se manifester comme le fondement et la forme nécessaire de la particularité »²⁴. Il ne serait pas entièrement exact d'estimer que la différence ici se résout dans le fondement. Fondement et but suprême. D. Rosenfield estime : « l'universalité n'est la fin ultime de la particularité qu'à condition d'être essentiellement la réalisation égoïste de celle-ci »²⁵. Nous pensons que le dessein initial de ce paragraphe est d'insister sur la division de l'Idée et la scission de la société civile. Mais que la société civile réponde d'abord au régime du particulier : « En tant que citoyens de cet Etat (extérieur), les individus sont des personnes privées qui ont pour but leur intérêt propre. Comme celui-ci est médiatisé par l'universel, qui leur apparaît donc comme un moyen... »²⁶

Quant à l'individu particulier, donnons des exemples. J'ai le besoin de me vêtir (besoin naturel, nécessaire ou artificiel). Je peux anticiper

21. L'homme méchant chez Rousseau a beaucoup de besoins, et même s'il ne songe qu'à son intérêt particulier, il est dépendant des autres.

22. Hegel, *op. cit.*, Vrin, § 183, p. 216.

23. *Op. cit.*, p. 21.

24. Hegel, *op. cit.* Vrin : § 184, p. 216. Gallimard/Idées : § 184, p. 218.

25. *Op. cit.*, p. 201.

26. Hegel. *Op. cit.*, Vrin : § 187, p. 218.

mon choix et dire que mon manteau sera vert. Cela tient à la préférence subjective, au caprice, au choix arbitraire. Ou bien, je me promène dans la rue et perçois de belles chaussures à la vitrine d'un magasin. Mon besoin a été excité. Pour Hegel, la satisfaction de mon besoin est toujours contingente (circonstances extérieures ou arbitraire individuel). Et Hegel étudie la corruption des mœurs plutôt du côté de la particularité qui se développe de tous côtés ou de manière indépendante. « La société civile présente dans ses oppositions et ses complications aussi bien les spectacles de la débauche que de la misère et de la corruption du physique et du moral, qui est commune aux deux. »²⁷

Mais il n'y a pas que la fausse liberté de l'agent du besoin, il y a un savoir, une liberté dans la culture. Dans le monde du besoin, s'élève le monde de la culture : « donne une culture à la subjectivité particulière ». Mais la liberté reste formelle. Notons l'erreur de Rousseau qui consiste à penser la « culture » comme corruption, alors que la culture est un « moment » de la liberté.

III. — LE SYSTEME DES BESOINS ET LE TRAVAIL

L'on peut tenir le travail pour l'élément essentiel du « système des besoins » : je travaille peut-être pour gagner de l'argent, pour moi, mais la production de biens permet de satisfaire certains des besoins des autres, comme réciproquement, le travail des autres me permet de satisfaire certains de mes besoins. Pour satisfaire mes besoins, il faut non seulement mon travail, mais dans la plupart des cas, aussi le travail des autres. Et l'on ne peut satisfaire ses besoins, qui, pour anticiper, présentent aussi un caractère social, sans le travail, lequel présente également un aspect social. Notons que dans l'état premier de nature, le Sauvage de Rousseau est dans un rapport immédiat avec la nature clémente, satisfait immédiatement ses besoins, et bien sûr est oisif et ne travaille pas. Nous verrons ce qu'en pense Hegel, mais peut-on se dire : ah, comme explication du travail, ce serait simple si l'on travaillait pour satisfaire ses besoins ! Chez Hegel, rien n'est moins simple, et de plus, travailler pour satisfaire ses besoins supposés naturels n'est peut-être pas l'animalité, puisqu'on travaille, mais...

Hegel commence son analyse sur les modalités des besoins et de leur satisfaction par une distinction de l'homme et de l'animal. L'animal se meut dans un cercle naturel, et ses désirs sont des instincts. Il dispose de moyens, d'instruments limités pour satisfaire des besoins également limités. L'homme échappe au cercle de la nature. Il peut diversifier, multiplier les moyens et les besoins (en un sens, ceci conduit à ce que

27. Hegel, *op. cit.* : Gallimard/Idées : § 185, p. 219.

Hegel appelle des besoins particularisés et plus abstraits, car du fait de la diversification du besoin, celui-ci peut présenter plusieurs faces).

Sans doute, Hegel évoque-t-il ailleurs, le mauvais-infini des besoins du particulier, mais l'homme, s'il échappe à la nature, peut aussi accéder à l'universalité. La société civile est un système qui dépasse le besoin immédiat ou naturel pour introduire une dimension d'universalité : « Dans le besoin social, en tant qu'il implique une union entre le besoin immédiat ou naturel et le besoin spirituel issu de la représentation, c'est ce dernier qui l'emporte en tant qu'il est universel. Il en résulte que ce moment social contient en lui le côté de la libération. » (Hegel.) Nous savons que la société civile est le deuxième moment de la société civile, mais ici l'Esprit paraît descendre dans le monde du besoin. La société civile et le système des besoins arrachent le besoin à son caractère naturel et le besoin devient issu de la représentation. Mais pas de n'importe quelle représentation. Le besoin devra trouver sa place dans le système des besoins, et être reconnu. Comme la nécessité naturelle du besoin s'obscurcit, ou passe au second plan, dit Hegel, l'homme, quant à ses besoins se trouve aux prises avec son opinion, il croit avoir besoin de cela, mais cette opinion est aussi universelle.

Si nous cherchions une définition du besoin humain, peut-être faudrait-il trouver un critère dans la « représentation » de Hegel ou la « réflexion ». Le besoin immédiat et immédiatement satisfait de Rousseau définit un état sauvage, sans liberté ni humanité. « La liberté ne réside que dans la réflexion du spirituel sur lui-même, dans sa différenciation d'avec ce qui est naturel et dans son action réfléchie sur cet élément naturel » (Hegel). On notera que Hegel ne parle pas de la négativité que l'homme peut opposer à ses besoins, naturels en un sens, animaux, en un autre sens. Et si nous cherchons un besoin naturel, Hegel note que du fait de la multiplication des besoins, moyens et jouissances, cette tendance n'a pas de limite, pas plus qu'on ne peut trouver une limite entre les besoins naturels et les besoins issus de la culture. Prenons le besoin supposé naturel de manger. Il présentera un aspect culturel. L'on préparera différents plats (diversification du besoin) comme se multiplieront les moyens et travaux. L'on peut également étudier le raffinement et le luxe du point de vue de la civilisation. Nous utilisons le mot de civilisation en un sens compatible avec Rousseau, mais J.P. Lefebvre et P. Macherey citent Platon et estiment qu'on peut introduire un « supplément » à la nature tel que le luxe ou le raffinement²⁸.

Comme à plusieurs reprises nous avons fait référence à Rousseau, il est temps de développer son point de vue. Il existe chez Rousseau une critique de la « division du travail ». C'est la Métallurgie et l'Agriculture qui introduisent la division du travail. Puisque les hommes étaient occupés à travailler le fer, il fallait que d'autres pourvoient à leur nourriture. Et le travail ou le travail à plusieurs annonce chez Rousseau

28. *Op. cit.*, un « supplément » à la nature : « toujours en excès sur ses sollicitations immédiates » (p. 32).

la misère, d'autant plus qu'il peut se glisser des rapports de dépendance entre les hommes : les uns commandent, les autres exécutent, tandis que chez Hegel il existe un aspect libérateur du travail, y compris dans la dialectique du Maître et de l'Esclave ou du Serviteur.

Chez Hegel, tout comme les besoins humains deviennent particularisés et abstraits, les moyens se multiplient et se divisent, deviennent eux aussi particularisés et abstraits. La division du travail est une première conséquence de cet état de fait. Hegel critique sans doute la division du travail, comme le dit E. Weil²⁹ en ce que le travail devient parcellaire, mais elle aboutit à la formation de trois états ou ordres : la classe substantielle (agriculture), la classe réfléchissante ou formelle (industrie), et enfin la classe universelle (les affaires de l'Etat, poursuite de l'intérêt général par les fonctionnaires). Ces classes sont dans un rapport plus ou moins immédiat à la nature (les agriculteurs travaillent le sol, l'industrie transforme les produits naturels, les fonctionnaires sont dispensés d'un travail productif). Hegel présente les Etats comme « systèmes particuliers des besoins » (le dessein est de médiatiser le tout). Les Etats sont articulés à une catégorie économique, mais sont des Etats sociaux.

Il n'y a pas que l'Etat et les individus isolés. A l'époque révolutionnaire, les ordres, puis les corporations furent supprimés (suppression des médiations). Hegel maintient des corporations — mais est attaché à la liberté. « ... La défense des intérêts particuliers comme quelque chose de commun, par l'administration et la corporation. »³⁰ On peut noter chez Hegel l'unité dialectique de l'intérêt particulier et de l'intérêt commun, comme la corporation est un moyen-terme entre la société civile et l'Etat³¹. Pourquoi au demeurant poser une administration ou une police comme moments de la société civile ? De fait, si les théoriciens libéraux ou du Contrat social³² ont eu tort d'estimer que le but de l'Etat est la garantie de la liberté individuelle (protection de la propriété...) — il ne faut pas confondre la société civile et l'Etat achevé — reste que le deuxième moment contenu dans la société civile présente un équivalent : « La réalité de l'élément de liberté contenu dans ce système : la protection de la propriété par l'administration de la justice. »³³ Le premier moment étant le système des besoins.

29. E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, 1950, p. 91.

30. Hegel, *op. cit.* Nous citons là le troisième moment contenu dans la société civile : Gallimard/Idées, § 118, p. 223.

31. « A côté de la famille, la corporation constitue la deuxième racine morale de l'Etat, celle qui est implantée dans la société civile... ». Hegel, *op. cit.*, Gallimard/Idées, § 255, p. 268.

32. Hegel inverse la présentation du rapport entre les individus, la société civile et l'Etat. Loin que l'association politique procède des individus assemblés — Pacte social — l'Etat précède la société civile et la maintient. « Lorsqu'on se représente l'Etat comme une union de différentes personnes, union qui n'est qu'une simple association, on entend par là que la caractéristique de la société civile » (Hegel, *op. cit.*, Vrin, p. 215). Et apparemment l'Etat a des droits et non seulement les individus : cf. toutefois, sur les droits de l'homme : D. Rosenfeld, *op. cit.*, p. 40 ou p. 42.

33. Cette fois, nous citons le deuxième moment contenu dans la société civile selon le texte présenté par Vrin.

Nous avons évoqué les théoriciens politiques, mais aussi l'attitude de Hegel à l'égard de l'Economie-Politique libérale n'est pas toujours facile à préciser (l'on peut supposer que Hegel est une sorte de carrefour)³⁴. S'agissant de la science économique : à supposer que dans la société civile chacun connaît une certaine partialité dans le besoin, un arbitraire du libre-arbitre, comment découvrir une rationalité dans la sphère des besoins ? « Si c'est un facteur de conciliation de découvrir dans la sphère des besoins ce reflet de rationalité... »³⁵. De manière équivalente, si l'histoire est le lieu de passions humaines, comment découvrir une rationalité en histoire ? Hegel propose la Ruse de la Raison (les individus font autre chose que ce qu'ils croient faire) qui peut-être, n'est pas totalement autre que le Dessein de la Nature que Kant découvre dans le désordre apparent des actions individuelles.

En conclusion, supposons que la société civile connaisse deux principes : le particulier et l'universel. Mais l'universel n'est pas su. Et même si je travaille pour tous... cette universalité est-elle sue ? « L'Etat est la réalité en acte de l'Idée morale objective — l'esprit moral comme volonté substantielle révélée, claire à soi-même, qui se connaît et se pense et accomplit ce qu'elle sait et parce qu'elle sait »³⁶. Par ailleurs, il est évident que la conception qu'Hegel a de la famille, et notamment du mariage, est marquée par les préjugés de son époque ; mais ceci relève d'un autre type d'analyse.

34. « Il a voulu maintenir au sein de l'Etat le libéralisme bourgeois tout en affirmant que l'Etat était au-dessus de la société civile... » J. Hyppolite. Préface. *Op. cit.*, Gallimard/Idées, p. 26.

35. Hegel, *op. cit.*, Gallimard/Idées, § 189, p. 224.

36. Hegel, *op. cit.*, Gallimard/Idées, § 257, p. 270.