

**JF KERVEGAN**

**NATURE, SECONDE NATURE, SOCIETE : LE CONCEPT HEGELIEN DE *SITTLICHKEIT***

Il est généralement admis que la conception que Hegel se fait de la vie éthique ou de l'éthicité (*Sittlichkeit*) s'est substantiellement transformée entre les écrits d'Iéna (entre 1802 et 1807) et l'œuvre de maturité. Développant ce que Hyppolite a nommé une « conception héroïque de la liberté », les premiers, empreints d'une forte tonalité critique à l'encontre du repli sur la « vie privée universelle »<sup>1</sup> et de la « nullité politique »<sup>2</sup> qui caractérisent le monde moderne, bourgeois, font de la « répression » de l'individualité, ou du moins de la subordination de son affirmation à la norme supérieure du *politeuein*, d'un vivre civique, la condition préjudicielle d'une éthicité véritable, « absolue » et non pas « relative ». Les écrits ultérieurs, en revanche, empreints du souci de « réconciliation avec le temps », donnent congé à l'idéal de la « belle et heureuse liberté des Grecs »<sup>3</sup> et font de la désimplication de la société civile et de l'Etat, de la vie bourgeoise et de la vie politique, le caractère distinctif du monde moderne et la marque de sa supériorité *éthique*. Non seulement ils ne font plus du « disparaître de l'individualité »<sup>4</sup> la condition de la *Sittlichkeit*, mais son affirmation est présentée, malgré certaines réserves, comme un trait positif de la modernité, y compris de la modernité *politique* ; il n'est que de songer, à cet égard, au jugement éminemment positif porté, dans l'article de 1817 sur les Etats du Wurtemberg, sur ce « catéchisme élémentaire » qu'est la Déclaration des droits de l'homme : elle est avant tout une proclamation des pouvoirs « naturels et inaliénables » de l'individu et, précisément dans cette mesure, elle formule « les bases de l'organisation de l'Etat »<sup>5</sup>. Il me semble, toutefois, que ce qui a changé entre-temps est moins le concept même de la *Sittlichkeit* que l'établissement des conditions de son actualisation et l'évaluation des effets qu'elle a sur la structure de l'agir et sur la constitution de la subjectivité.

La définition la plus claire de la *Sittlichkeit*, en ce qui la distingue de la moralité (rapport de la subjectivité à des normes d'agir qu'elle se prescrit de manière autonome) et du droit (rapport de

---

<sup>1</sup> *Naturrecht*, W 2, p. 492 ; *DN*, p. 66.

<sup>2</sup> *Naturrecht*, W 2, p. 494 ; *DN*, p. 68.

<sup>3</sup> *GW* 8, p. 262 ; *Esprit* 2, p. 93.

<sup>4</sup> *GW* 8, p. 263 ; *Esprit* 2, p. 95.

<sup>5</sup> *Wurtemberg*, W 4, p. 492 ; *Pol*, p. 240.

la personne à des choses et, par l'intermédiaire de celles-ci, à d'autres personnes), se trouve au § 142 des *Grundlinien* :

L'éthicité est l'*idée de la liberté* en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'être éthique, son assise qui est en soi et pour soi et sa fin motrice, – [l'éthicité est] le *concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi*.<sup>6</sup>

Que faut-il retenir de cette définition de l'éthicité ? Tout d'abord, qu'elle constitue une forme d'actualisation de la normativité morale-pratique : l'idée de liberté reçoit en elle une *effectivité* dont elle ne dispose pas par elle-même, et le Bien abstrait auquel se réfère la subjectivité morale devient un Bien *vivant*, car incarné dans des pratiques et des représentations partagées, communautaires. Deuxièmement, l'éthicité repose sur une interaction entre l'universalité objective (celle de ce que Hegel nomme « l'être éthique » ou, dans la suite du texte, la « substance éthique ») et la subjectivité singulière (la « conscience de soi » des individus) : la première est « l'assise » de la seconde, et celle-ci le principe d'actualisation de celle-là. Troisièmement, l'esprit objectif surmonte la scission apparemment originaire du sujet et du monde. Il est un monde qui s'impose par une sorte de donation immédiate (il est *vorhanden*, présent sur le mode du « c'est comme ça »), mais c'est un monde d'intersubjectivité, un monde au sein duquel chaque sujet se constitue pratiquement dans son double rapport à d'autres sujets (avec lesquels il est engagé dans un complexe jeu de reconnaissance) et à un « donné » qui est toujours déjà là, mais qui pourtant n'est que grâce à eux et à lui. Il apparaît ainsi d'emblée que la *Sittlichkeit* engage une relation originale de l'objectivité et de la subjectivité. Mais, avant de traiter ce point, il convient de rappeler quelques aspects essentiels du concept hégélien d'éthicité.

La *Sittlichkeit* n'est pas une « partie » de l'esprit objectif, qui serait juxtaposée au droit et à la moralité ; en réalité, elle seule répond véritablement à la définition hégélienne de l'esprit objectif. Elle est une objectivité vécue par des sujets singuliers ; l'identité de ceux-ci se constitue dans le rapport vécu qu'ils ont avec cette totalité objective, laquelle, réciproquement, n'existe que par leur action et grâce à leurs dispositions intérieures. L'éthicité coïncide donc avec l'esprit objectif en sa totalité. Le droit et la moralité, eux, en sont moins des couches distinctes que ses moments abstraits : ils n'ont de consistance qu'articulés au sein de l'unité concrète de la *Sittlichkeit*. Bien entendu, ils ne sont pas des êtres de raison, des *Gedankendinge*. Mais ils sont *abstrait*, car l'accomplissement de leur concept présuppose des éléments étrangers à leur propre principe : la réalisation du droit n'est pas seulement juridique, celle de la visée morale suppose qu'une objectivité éthique soit conférée aux normes que la subjectivité prétend se donner par elle-même.

---

<sup>6</sup> *RPh*, § 142, W 7, p. 292 ; *PPD*, p. 315.

Donc l'esprit objectif, saisi sous la raison de ces deux moments, demeure frappé d'une incomplétude que l'éthicité a pour vocation de surmonter. Ceci ne veut pas dire que les relations caractéristiques du droit abstrait/privé et de la moralité s'y soient évanouies. Elles reçoivent au contraire en son sein la garantie de leur effectivité. L'éthicité 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 leur différence. La *Sittlichkeit* a d'abord les traits d'un monde d'objectivité dont les déterminations, formant un « cercle de la nécessité », sont les « *puissances éthiques* qui gouvernent la vie des individus »<sup>7</sup>. Pourtant, ces individus ne sont pas seulement des « accidents » de cette substance, car le système de déterminations objectives dans lequel s'inscrit leur agir est pour eux un monde *vécu*, qui n'a de réalité que lorsqu'il est « objet de savoir »<sup>8</sup>, ou du moins de croyance de leur part. A la différence des lois de la nature, les lois éthiques ne valent que grâce à la représentation que s'en font les individus : leur validité repose sur la connaissance qu'ils en ont et sur la reconnaissance qu'ils leur accordent.

C'est pourquoi le rapport que le sujet entretient avec les structures objectives du monde éthique comporte un double aspect. D'une part, « la substance éthique, ses lois et ses pouvoirs » ont pour lui « une autorité et une puissance absolues, infiniment plus stables que l'être de la nature »<sup>9</sup> ; elles sont donc, comme des lois naturelles, totalement hors de sa portée. D'autre part, cette puissance de l'objectivité n'exclut pas que le sujet y trouve son compte, si du moins il ne se contente pas d'opposer stérilement sa « vertu » au « cours du monde » et s'il reconnaît en l'esprit objectif ce qui constitue sa propre essence, ce grâce à quoi il peut être un sujet. De ce fait, le rapport des individus aux conditions et aux normes de leur agir, encore extérieur lorsqu'il adopte la forme du devoir-être moral, s'intériorise pleinement en se faisant *Sitte* : « mode d'action universel »<sup>10</sup>, la coutume éthique est une pratique qui exprime l'adhésion des sujets à l'universel qui les constitue. La *Sittlichkeit* révèle donc le rôle décisif de la *subjectivité* au sein de l'esprit objectif. Car ce dernier n'est conforme à son concept, qui est d'être un « monde [...] dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente »<sup>11</sup>, que pour autant que la subjectivité singulière y est l'instance de validation des règles objectives présidant à sa constitution. Mais elle n'y parvient que dans la mesure où, à la différence de la conscience-morale « formelle », elle reconnaît la priorité de l'objectivité, le « droit du monde », et accepte que soient relativisées ses propres aspirations.

---

<sup>7</sup> *RPh*, § 145, *W 7*, p. 294 ; *PPD*, p. 316.

<sup>8</sup> *RPh*, § 146, *W 7*, p. 294 ; *PPD*, p. 316-317.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *RPh*, § 151, *W 7*, p. 301 ; *PPD*, p. 322.

<sup>11</sup> *Enzykl*, § 385, *W 10*, p. 32 ; *Encycl.* 3, p. 180.

Dans l'esprit objectif, le contenu normatif auquel les subjectivités donnent effectivité en y adhérant n'est pas *d'abord* posé par cette adhésion subjective : il est *leur* substance, mais, en tant que substance, il est toujours présupposé par leur agir. Seconde nature<sup>12</sup>, l'éthicité 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 pourtant, du moins telle qu'elle est spontanément perçue, une *nature* : la langue qu'elle parle est celle de la nécessité. Car, si la *Sittlichkeit* permet à l'individualité subjective de se reconnaître et de s'accomplir, elle n'est pas spontanément appréhendée comme telle, surtout depuis que la subjectivité s'est affranchie des contraintes qui s'exerçaient précédemment sur elle. Pour l'individu, l'accession à une liberté vraie suppose une acculturation (*Bildung*), un apprentissage de l'universel au prix d'un « *dur travail* »<sup>13</sup> qui s'exerce à l'encontre de sa naturalité immédiate et de la représentation qu'il se fait de sa liberté. Aussi résiste-t-il souvent à une libération qui lui apparaît d'abord comme une violence extérieure. Par conséquent, dans la sphère de l'esprit objectif, la réconciliation de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif demeure souvent une réconciliation (seulement) objective. C'est pourquoi, surtout dans le domaine politico-étatique, l'obligation paraît l'emporter sur le droit, entendu comme droit subjectif, bien qu'ils soient spéculativement de même poids et même en vérité réciproques<sup>14</sup>. La « disposition d'esprit éthique » et la « disposition d'esprit politique » consistent moins en un pouvoir d'autodétermination du sujet conformément à des normes rationnelles établies par sa raison qu'en une adhésion confiante, naïve, à l'autorité de l'Etat et de ses lois. La *Sittlichkeit* ne dépend donc pas essentiellement de l'excellence des buts et des comportements de l'individu, mais d'abord du fait qu'il soit « *citoyen d'un Etat qui a de bonnes lois* »<sup>15</sup>. Toutefois, la validité de ces lois de la nature éthique suppose, de la part des individus, autre chose qu'une soumission passive. C'est justement parce que l'homme ne jouit pas de « l'innocence de la plante »<sup>16</sup> que la seconde nature doit, à la différence de la première, être reconnue et voulue par la conscience subjective, éduquée en ce sens. Dans l'Etat rationnel, la liberté subjective n'abdique pas ses droits. Il faut donc une médiation entre droits et obligations, entre l'Etat et la conscience subjective. Cette médiation est assurée par les substructures de la sphère éthique, qui ont pour trait commun d'être des *institutions*.

---

<sup>12</sup> Voir *RPh*, § 4, *W 7*, p. 46 (*PPD*, p. 151), et § 151, *W 7*, p. 301 (*PPD*, p. 322).

<sup>13</sup> *RPh*, § 187 A., *W 7*, p. 345 ; *PPD*, p. 356.

<sup>14</sup> Voir *RPh*, § 261, *W 7*, p. 407 ; *PPD*, p. 432 : « [Les individus] ont des *obligations* envers [l'Etat] pour autant qu'ils ont en même temps des droits ».

<sup>15</sup> *RPh*, § 153 A., *W 7*, p. 303 ; *PPD*, p. 324.

<sup>16</sup> Voir *Enzykl*, § 248 A., *W 9*, p. 29 ; *Encycl.* 2, p. 189.

Le propos des théories dites institutionnalistes est de chercher à dépasser l'alternative entre subjectivisme et objectivisme ; la doctrine hégélienne de la *Sittlichkeit* s'inscrit dans cette perspective, même si elle fait, semble-t-il, pencher la balance du côté de l'objectivité. C'est même là que réside sa cohérence profonde : par delà l'hétérogénéité apparente des matériaux qu'elle réunit, elle a pour dessein de montrer le nécessaire *enracinement institutionnel* des pratiques individuelles et collectives que les points de vue du droit et de la moralité réduisent à des schémas abstraits d'opération (les modalités d'acquisition, de transfert et de restitution des droits ; l'imputation morale de l'action et les réseaux normatifs qu'elle met en œuvre) et envisagent sous leur seul aspect individuel (le droit considère les actes de la personne ; la morale évalue les actions du sujet). Cet ancrage institutionnel s'observe aussi bien à propos de la famille (mariage, filiation, transmission du patrimoine) que des rapports économiques et sociaux qui se tissent entre classes d'individus dans l'espace tendanciellement dépolitisé de la société civile ; il est aussi au cœur de la théorie de l'Etat, dont il est dit que les lois et les institutions sont la « volonté pensée »<sup>17</sup>. C'est grâce à des institutions (le mariage, la corporation, les assemblées représentatives...) que le sujet peut se soumettre à un règlement d'universalité sans éprouver pour autant le sentiment d'une dépossession. Tel est le paradoxe que l'institutionnalisme hégélien assume et dont il prétend rendre raison. La question se pose néanmoins : la reconnaissance d'un « droit du monde » impose-t-elle une restriction du « droit de la volonté subjective »<sup>18</sup> ou est-elle sa condition d'effectivité ? La philosophie hégélienne de la *Sittlichkeit* n'implique pas *nécessairement* une subordination de la volonté subjective à une volonté objective déposée dans les institutions ; mais il est certain qu'elle exclut le contraire, tout institutionnalisme conférant aux structures objectives une priorité qui est, si l'on veut, celle d'une syntaxe sur la sémantique et la pragmatique du système de l'éthicité.

La relation complexe de l'individu à ses semblables et au milieu éthique objectif où il baigne comporte un paradoxe dont il s'agit de rendre raison. D'un côté, « l'élément éthique objectif », autrement dit le monde social et politique, est comme un « cercle de la nécessité » qui a sur les individus et sur leurs représentations de soi, des autres et de leur milieu de vie « une autorité et une puissance absolues »<sup>19</sup> ; d'un autre côté, pourtant, ces puissances objectives « ne sont pas quelque chose d'*étranger* au sujet », puisqu'elles garantissent « le droit des individus à leur *particularité* »<sup>20</sup>, autrement dit instituent leur individualité même. Hegel décrit cette constitution réciproque du monde éthique et des sujets en s'appropriant la thématique aristotélicienne de la *seconde nature*.

---

<sup>17</sup> *RPh*, § 256 A., *W 7*, p. 398 ; *PPD*, p. 416.

<sup>18</sup> Pour ces deux expressions, voir *RPh*, § 33, *W 7*, p. 87 ; *PPD*, p. 179.

<sup>19</sup> *RPh*, § 145 et 146, *W 7*, p. 294-295 ; *PPD*, p. 316-317.

<sup>20</sup> *RPh*, § 147, *W 7*, p. 295 (*PPD*, p. 317), et § 154, *W 7*, p. 294 (*PPD*, p. 324).

Cette nature éthico-politique n'est pas autre chose que le *mouvement d'institution de l'identité* que les individus revendiquent comme leur propre nature ou leur liberté. Autrement dit, la liberté, sauf à demeurer revendication vaine, est toujours déjà médiatisée, structurée par ce qui apparaît comme son autre et qui, en réalité, n'est pas autre chose que le système des conditions de sa réalité et de son objectivité. Ainsi, l'esprit objectif est un monde de part en part spirituel (disons : humain), mais qui apparaît d'abord pétri d'objectivité impersonnelle. Ceci correspond d'ailleurs au sentiment spontané de la conscience qui perçoit les réseaux de normes et d'institutions qui encadrent son agir comme des entraves à son autonomie plutôt que comme des conditions de sa liberté. De là ce paradoxe typique de l'esprit objectif : le sujet y trouve son identité, se constitue en et par lui, mais s'y expose aussi au risque (il est loin d'être illusoire) de la dépossession, de l'aliénation. Car rien, sauf une foi aveugle en la vertu de l'institution (au double sens statique et dynamique du terme), ne peut garantir absolument contre le risque d'une soumission des individus ainsi constitués à des intérêts non universalisables, contre celui d'une contamination des institutions sociales et politiques, et par conséquent des choix individuels, par de l'idéologie, celle-ci n'étant jamais que la fausse conscience d'universalité que se donne une forme particulière de l'être-soi. Donc, même en adoptant les prémisses hégéliennes, il convient peut-être d'accompagner d'une critique des idéologies, destinée à en prévenir ou à en combattre les dévoiements particuliers, l'élucidation des conditions *structurantes* de la subjectivité, déposées dans les institutions. C'est sur ce point que la théorie critique a pris congé, en s'appuyant sur Marx et sur Freud, d'une orthodoxie hégélienne dont l'exemple du néo-hégélianisme de droite montrait qu'elle pouvait cautionner les plus inquiétantes dérives, lorsque, comme le disent Horkheimer et Adorno, « la dialectique de la raison se renverse objectivement et devient folie »<sup>21</sup>.

Comment expliquer la relation paradoxale grâce à laquelle subjectivité et objectivité, liberté et nécessité, individualité et socialité, se construisent et se renforcent mutuellement ? Il faut pour cela introduire un troisième terme, qui apparaît de manière épisodique – mais décisive – dans le texte de Hegel, et qui justifie sans doute la qualification d'institutionnalisme (un institutionnalisme faible, selon l'interprétation ici défendue) : celui, précisément, d'*institution*. Expressions de la « puissance du rationnel dans la nécessité »<sup>22</sup>, les institutions éthiques (politiques, familiales et sociales) sont, parce qu'elles sont pour ainsi dire toujours déjà là, ce qui assure non pas seulement la cohésion de l'individu et de la totalité objective, mais leur commune genèse. Elles structurent d'un même mouvement – c'est le mouvement grâce auquel s'opère la genèse de « significations

---

<sup>21</sup> M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 212.

<sup>22</sup> *RPh*, § 263, *W 7*, p. 410 ; *PPD*, p. 435.

partagées », comme dit Ch. Taylor, ou encore, dans les termes de Castoriadis, « l'institution imaginaire de la société » – la subjectivité *et* l'objectivité, l'individu (dans sa revendication toute moderne de liberté et d'autonomie) *et* la communauté (comprise comme espace d'interlocution, conflictuel le cas échéant). Pour Hegel, comme pour Hauriou, les institutions ne sont pas des artefacts ; elles sont des « couches géologiques », une manière de socle archaïque d'évidence sur lequel prennent appui, comme sur une nature, mœurs, croyances et pratiques dont l'entrelacement constitue le champ de l'agir. Les institutions sont, pour les sujets institués, des quasi-choses formant le mobilier du monde au sein duquel ils se meuvent : elles sont là, comme éternelles<sup>23</sup>, évidentes parce que présumées par les gestes quotidiens auxquels elles offrent un horizon de sens, parce qu'elles mettent en œuvre une « raison objective »<sup>24</sup>. Ainsi, l'Église, l'armée, l'école, les organisations professionnelles ou associatives, mais aussi des configurations plus abstraites comme le mariage, le marché ou la langue, sont des institutions qui produisent du sens, des vérités, des normes et des individus. Et pourtant elles ne sont pas des choses, puisqu'elles n'ont rien de matériel : les institutions sont de purs rapports symboliques qui structurent la perception, l'énonciation et l'action de sujets, lesquels n'accèdent au statut de sujets que pour autant qu'ils accomplissent les rites qui marquent leur appartenance à l'institution, en même temps qu'ils confèrent à celle-ci la seule réalité – une réalité symbolique, autrement dit subjective-objective – dont elle est susceptible. On peut le vérifier en étudiant le rôle des institutions familiales et sociales dans la constitution de l'individualité non seulement sociale, mais aussi politique.

Hegel dit des institutions sociales (mais on peut généraliser le propos) qu'elles forment « la constitution [...] dans [l'élément du] particulier »<sup>25</sup>. En quoi le mariage et la corporation (ce sont les deux institutions visées en première ligne par l'analyse) sont-ils des institutions ? En quoi constituent-ils, et que constituent-ils ? Pour le comprendre, il convient d'entendre le mot « constitution » en sa signification dynamique, instituante. Les institutions sociales *constituent* « la confiance et la disposition d'esprit des individus »<sup>26</sup> dans l'élément de particularité qui leur est propre. Le mariage – l'amour dans l'institution, sinon l'amour institutionnel : « l'amour juridiquement éthique », dit Hegel<sup>27</sup> – est un rapport *éthique* dans la mesure où il surmonte l'arbitraire individuel, sans pour autant éliminer les aléas de l'inclination amoureuse ; la force de

---

<sup>23</sup> Les institutions juridiques (*Rechtsinstitute*), dit Savigny, sont « toujours déjà antérieures à tout rapport de droit donné » (*System des heutigen römischen Rechts*, Berlin, 1840, t. I, I/2, § 7). Extraordinaire définition qu'on est tenté d'appliquer à toute configuration institutionnelle !

<sup>24</sup> V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », *Les Etudes philosophiques*, juillet-septembre 1999, p. 364. L'expression est déjà chez Hegel : voir par ex. *Enzykl.*, § 467 Z., W 10, p. 287 ; *Encycl.* 3, p. 563.

<sup>25</sup> *RPh.*, § 265, W 7, p. 412 ; *PPD*, p. 436.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *RPh.*, § 161 Z., W 7, p. 310 ; *PPD*, p. 669.

l'institution est de canaliser la contingence des choix subjectifs sans la sacrifier, comme chez Kant, au pur formalisme juridique. Le mariage, par conséquent, institue véritablement la relation interpersonnelle, en l'espèce l'union des sexes, non pas en sacrifiant l'impulsion sexuelle, mais en en faisant un « moment naturel » d'un rapport qui n'est plus essentiellement naturel, mais éthique ou spirituel ; il institue ainsi la personnalité (féminine aussi bien que masculine) en ce qu'elle comporte de non-juridique ou de supra-juridique.

Quant aux corporations, une fois entendu qu'il s'agit de tout autre chose que des *Zünfte*, des guildes et jurandes d'Ancien régime, qui n'avaient d'autre fonction que de maintenir des privilèges, et qui contrecarraient la logique universalisante du marché au bénéfice d'intérêts particuliers, elles ont aussi, pour l'individualité elle-même, une fonction constituante. Le texte le plus clair à ce sujet est l'article de 1817 sur les Etats de Wurtemberg, qui oppose le *Zunftgeist*, l'esprit de boutique des corporations à l'ancienne, arc-boutées sur la défense de leurs privilèges, et l'institutionnalisation moderne de la particularité sociale qui constitue véritablement l'individualité (sociale *et* politique) en lui permettant d'être « quelque chose », alors que, prise en elle-même, elle n'est « rien »<sup>28</sup>. Autrement dit, l'individualité sociale (les représentations, les choix et les conduites de l'homme ou du bourgeois) et, médiatement, l'individualité politique du citoyen, ce « vouloir devenu *habitude* »<sup>29</sup>, sont non pas données avec l'individu physique mais générées par la vie sociale institutionnalisée.

---

<sup>28</sup> Hegel, *Wurtemberg*, W 4, p. 482 ; *Pol*, p. 230. Voir également *RPh* Pöggeler, § 121, p. 168-170 (*LDN*, p. 199-201) et § 125, p. 175 (*LDN*, p. 205-206).

<sup>29</sup> *RPh*, § 268, W 7, p. 413 ; *PPD*, p. 438.