

Famille, société civile et État chez Hegel et Tocqueville.

Hegel et Tocqueville partagent cette idée que le but de l'association politique est la liberté. Elle est pour eux, la notion centrale de leur pensée politique respective. De même, tous les deux partent du constat que l'État féodal est mort. Il devient donc nécessaire de repenser l'État dans son rapport à la liberté des individus. Pour ce faire, tous deux veulent énoncer non pas ce qui doit être, mais ce qui est. Pour autant, leur méthode n'est pas la même ; celle de Hegel est théorique et philosophique, celle de Tocqueville est empirique et sociologique.

Il n'empêche que chacun énonce les principes nécessaires selon lui à la vie politique des États modernes. Ainsi, que ce soit chez Hegel ou chez Tocqueville, les notions de famille, de société civile et d'État sont l'objet d'un examen précis et argumenté. Ce sont ces notions dans les *Principes de la philosophie de droit* de Hegel et dans *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville qui vont nous intéresser. Nous allons donc tenter un travail de comparaison critique de ces différentes notions afin de mettre en évidence ce qu'elles ont de commun et ce qui les distingue chez ces deux auteurs.

Il nous faudra également examiner et penser l'articulation de chacune de ces notions sur les autres afin d'en dégager la dynamique au sein de la société politique de chacun des deux auteurs qui mobilisent notre examen. En effet, si pour Hegel, la destination de tout individu est d'être membre de l'État, il va de soi qu'être membre d'une famille ou appartenir à la société civile et y jouer un rôle actif, est peut-être déjà un acte politique dans la mesure où ces deux sphères de la vie des individus sont déjà reliées à la sphère de l'État. Au contraire, si ce qui est à privilégier, c'est la liberté individuelle, comme c'est le cas pour Tocqueville, ce qui articule le rôle et la place de la famille avec la vie dans la société civile et l'action de l'État peut alors être pensé comme une intrusion dans la vie privée des individus. Ce qui nous intéresse au final, c'est de pouvoir penser à notre tour aussi bien la famille, la société civile que l'État contemporains à la lumière de leurs analyses afin de caractériser autant que faire se peut, leur nature et surtout les enjeux éthiques et politiques de leurs rapports. Nous articulerons notre étude selon ces trois notions.

I- Famille chez Hegel et Tocqueville.

La famille dans la société politique n'est pas de même nature selon que c'est Hegel ou Tocqueville qui s'y intéresse. Cela tient au fait que ce qui est premier ontologiquement dans la

société politique chez Hegel, c'est l'État, tandis que c'est l'individu chez Tocqueville. Ainsi, tous deux assignent à la société politique un but qui consiste à viser et à réaliser la liberté, mais la liberté même à laquelle chacun pense n'est pas de même nature. En effet, Hegel assigne à l'État la tâche et la fonction de la réalisation d'une liberté réelle et effective qui est une autonomie en ce sens qu'elle possède une dimension morale. Tocqueville, quant à lui, fait de la liberté une juste aspiration de tous les citoyens au sein d'une démocratie. De ce fait, la façon de penser la famille ne va pas être identique selon que la liberté qui est en jeu en son sein est une liberté véritablement ontologique, voire métaphysique, pour ce qui concerne Hegel, tandis que du point de vue de Tocqueville, c'est une liberté individuelle et politique qui prend corps dans un régime démocratique.

« Le point de départ objectif [du mariage] est le consentement libre des personnes et plus précisément, le consentement à constituer une personne, à abandonner leur personnalité naturelle et individuelle dans cette unité, ce qui, de ce point de vue naturel, est une limitation, mais précisément parce qu'ils y gagnent leur conscience de soi substantielle, est aussi leur libération. » Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 162, trad. A. Kaan, Gall. Paris, 1940.¹

Chez Hegel, la famille est un moment de la mise en effectivité de la liberté et elle se place dans la sphère de la moralité objective, la *Sittlichkeit*. En ce sens, la famille est un lieu d'apprentissage d'une liberté qui ne trouvera sa pleine réalisation que quand l'individu sera un citoyen au sens plein du terme, c'est-à-dire un membre de l'État. On sait par ailleurs que l'émergence de la conscience est chez Hegel, le résultat d'un processus qui est en même temps un processus de libération. Cette liberté n'est acquise, tant pour la conscience que pour l'individu qui en est porteur, qu'au terme d'un processus dialectique qui engage une reconnaissance. Cette reconnaissance est celle que l'on voit à l'œuvre dans la dialectique maîtrise/servitude de la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle se joue selon une lutte qui oppose deux consciences équivalentes initialement mais qui vont se distinguer selon l'axe de la liberté à l'issue d'une lutte à mort. Ainsi, l'accession à la liberté est un processus de réalisation de la conscience qui se montre en premier lieu indépendante relativement à sa réalité sensible immédiate, ce dont est incapable la conscience servile. De ce fait, être libre pour Hegel c'est vivre selon ce principe qu'est l'Esprit. Si on considère que dans la philosophie politique de Hegel l'État incarne l'Esprit en ce sens que précisément il est à la fois la liberté réelle et sa condition de réalisation, alors de fait, ce n'est qu'en étant un citoyen que l'on peut accéder à la liberté car on accède par-là à une « conscience de soi substantielle », c'est-à-dire à une conscience de soi qui se sait elle-même libre. En ce sens, plus la conscience est développée, plus la liberté qui lui est afférente est une liberté réelle et effective.

¹ Nous nous référons à cette édition tout au long de ce travail.

Dès lors et comme la famille aussi bien que l'État est un tout, la liberté d'un individu isolé est de moindre ampleur que la liberté d'un individu faisant partie d'un tout dont le niveau de participation à la conscience est élevé. C'est que dans la philosophie de Hegel, le tout l'emporte toujours sur ses parties même si ce tout ne peut se passer de ces parties qui le constituent. Dans cette mesure, un individu marié jouit d'une plus grande liberté qu'un individu isolé. Cela tient au fait que dans le mariage il y a constitution d'un tout, la famille dont le degré de conscience est plus élevé que celui de l'individu non marié. C'est qu'en effet, quand on est marié, on ne pense plus qu'à partir de son propre point de vue. Ce point de vue se décentre avec le mariage et alors, chaque membre du couple puis de la famille quand il y aura des enfants, ne pense plus seulement selon son point de vue individuel mais pense à partir du tout auquel il appartient. Passer de la vie individuelle à la vie déjà collective qu'est la vie au sein d'une famille entraîne un développement de la conscience et dès lors, une liberté accrue.

Ainsi, il y a un mouvement dialectique ascendant qui s'initie dans la famille et qui se réalise pleinement dans la vie politique de l'individu puisque ce qui sera véritablement une vie politique pour un individu, c'est d'être membre de l'État. Ce mouvement dialectique est celui d'une limitation/réalisation de la liberté selon qu'on la considère comme « naturelle » ou comme « réelle et effective ». En effet, on pourrait croire qu'un individu célibataire est plus libre qu'une personne mariée étant donné que quand on est célibataire on peut « faire ce que bon nous semble » sans avoir à en référer à qui que ce soit et que quand on est marié, on doit tenir compte des intérêts et de la volonté du conjoint.

Pourtant, ce qui chez Hegel est une liberté que l'on peut qualifier de « naturelle », c'est cette liberté qui n'est au final qu'un « mauvais infini ». C'est une liberté qui fait que l'on peut tout vouloir et qui ne connaît aucune réelle structure parce qu'elle n'a pas, pourrait-on dire, d'épine dorsale comme quand on est célibataire par exemple. On doit cependant faire une différence entre cette liberté « naturelle » et ce qui pour Hegel, constitue la vraie liberté, celle qui précisément n'est vraie que parce qu'elle est « réelle et effective ». Cette liberté n'apparaît que dans une limitation de la liberté naturelle. Cette limitation est justement cette épine dorsale qui manque à la liberté naturelle. Ainsi, quand on est marié, on ne peut plus jouir de la même liberté que celle dont on jouissait avant d'être marié. Pour autant, la liberté des personnes mariées est davantage une liberté du fait simplement que désormais, ces personnes constituent un tout. C'est cette participation à un tout organisé et structuré qui donne à leur liberté cette coloration de réalité et d'effectivité. Désormais, chaque individu ne veut plus seulement pour lui mais aussi et surtout pour la collectivité à laquelle il appartient et qu'il contribue à développer et à réaliser par sa volonté libre voulant cet engagement. C'est pourquoi, selon Hegel, la famille est une communauté éthique et ne résulte pas d'un contrat.

Selon lui en effet, le contrat lie deux parties autour d'un objet du contrat. En ce sens, le mariage hégélien ne peut de fait être un contrat parce qu'il n'y a pas d'objet sur lequel les époux pourraient contracter. Ils s'engagent librement devant l'institution politique à abandonner leur liberté singulière pour passer à un degré plus haut de liberté qui est celui qui se réalise au sein de la communauté familiale. Dès lors, il nous faudra examiner ce qu'il en est pour nous aujourd'hui du mariage qui relève effectivement d'un contrat dont chacune des parties défendra ses intérêts en cas de divorce.

Quoi qu'il en soit et du fait que la famille est une communauté qui ne relève pas d'un contrat, dès l'étape de la famille, on est déjà chez Hegel, dans une sphère plus élevée du point de vue de la liberté que celle à laquelle peut prétendre un individu isolé. Cela tient au fait que le niveau de conscience d'un individu intégré dans un tout est un niveau de conscience plus élevé. On retrouve ici toute la dialectique à l'œuvre dans la philosophie hégélienne tant du point de vue de la liberté que du point de vue de la conscience. C'est que de fait, conscience et liberté vont de pair. Mais en plus, et cela dans la pensée politique de Hegel, c'est en participant à ce Tout que représente l'État que tout un chacun est appelé à réaliser sa liberté. La liberté n'est rien si elle n'est pas intégrée à un tout qui la subsume. Il en est ainsi dans la pensée politique de Hegel pour qui l'État représente le Tout de la liberté politique de chaque individu. C'est en sens que pour lui, chacun est appelé nécessairement à devenir membre de l'État. La première étape de cette participation à l'État est le mariage constitutif de la famille.

Pour ce qui concerne Tocqueville, le mouvement s'inverse et c'est la démocratie à l'œuvre dans la société politique qui, comme par capillarité, va irriguer les relations entre les membres d'une même famille. En ce sens, la famille tocquevillienne est une famille démocratique ce qui n'est pas du tout le cas dans la pensée hégélienne. On pourrait aller jusqu'à dire que chez Hegel la famille est une propédeutique à la vie sociale et politique des individus tandis que pour Tocqueville elle subit l'influence d'un mouvement irréversible de démocratisation de toute société politique. D'un côté, pour Hegel, la famille est cause ou catalyseur de la réalisation d'une liberté véritable, de l'autre, pour Tocqueville, elle est le résultat d'un air du temps, d'un âge de l'histoire des hommes qui en ont terminé avec les régimes féodaux.

« Mais du moment où le jeune Américain s'approche de la virilité, les liens de l'obéissance filiale se détendent de jour en jour. Maître de ses pensées, il l'est bientôt après de sa conduite. En Amérique, il n'y a pas, à vrai dire, d'adolescence. Au sortir du premier âge, l'homme se montre et commence à tracer lui-même son chemin. [...]

Il n'est peut-être pas inutile de faire voir comment ces changements qui ont lieu dans la famille sont étroitement liés à la révolution sociale et politique qui achève de s'accomplir sous nos yeux. » Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, T.2,

La famille telle que la conçoit Tocqueville ne semble pas être le fondement de la société de la même façon qu'elle peut l'être chez Hegel. Il semble en effet, que la société préexiste à une forme de famille qui en découle. Dès lors, pour ce qui concerne le rôle et la place sociale et politique de la famille, celle-ci ne peut pas être pensée comme une entité qui impulse une force au sein de la société mais plutôt comme un réceptacle qui est en résonance avec un climat social et politique qui l'informe de l'extérieur. On peut dans cette mesure, considérer d'emblée que la liberté qui se joue à l'intérieur de la famille comme n'étant pas de même nature pour chacun des deux philosophes ; la famille qui est le lieu d'expression de cette liberté, n'est pas tout à fait équivalente. En effet, pour Hegel, la famille est un microcosme qui cependant a en commun avec la société d'être déjà une forme d'universel. En ce sens, la famille est le lieu d'apprentissage de la vraie liberté pour chacun de ses membres. Pour Tocqueville, la famille d'aristocratique se mue en démocratique du fait que le père et ses fils sont les citoyens libres d'une démocratie. C'est le fait qui institue des fils comme des égaux de leur père qui matérialise et permet à la liberté démocratique de s'incarner. La liberté n'est pas selon Tocqueville déjà expérimentée au sein de la famille pour être ensuite vécue pleinement dans la société comme cela semble être le cas pour ce qui concerne la théorie hégélienne. C'est que Tocqueville insiste sur un fait nouveau et qu'il attribue au vent démocratique qui souffle sur son époque ; ce fait nouveau c'est l'individualisme. Dès lors, la liberté selon Tocqueville est avant tout une liberté d'individus séparés alors que selon Hegel elle celle de membres d'un même tout, de la même communauté.

C'est pourquoi pour Hegel, ce qui est primordial dans la notion de famille, c'est le fait qu'elle soit un ensemble qui contient en lui des individus qui en sont les membres. En ce sens, l'individu n'existe quasiment plus puisque dès qu'il appartient à une famille, il en devient l'époux ou l'épouse, le fils ou la fille. Il n'y a plus possibilité pour aucun d'entre eux de reprendre son indépendance puisque les enfants sont appelés eux aussi à fonder une famille. C'est la famille elle-même qui se délite au départ des enfants, mais aucun de ses membres ne peut redevenir une entité séparée de sa famille d'origine. Le cas est tout différent pour Tocqueville pour qui la famille n'est pas un ensemble, un tout de la même façon qu'elle peut l'être pour Hegel. Dans la pensée politique de Tocqueville en effet, la famille est avant tout constituée d'individus qui ont tous une autonomie propre et qui, même lorsqu'ils vivent encore au sein de leur famille ont une indépendance de droit. C'est ainsi par exemple que dans la famille hégélienne, le fils reste le fils et donc nécessairement sous la dépendance de son père alors que dans la famille tocquevillienne, le fils, alors même qu'il

² Nous nous référons à cette édition tout au long de ce travail.

n'a pas encore quitté sa famille, devient très vite l'égal de son père.

Ainsi, c'est tout d'abord la morale sous la forme de ce que l'on pourrait appeler l'esprit de famille qui n'est pas de même nature chez l'un et l'autre auteur. C'est toujours parce que chez Hegel l'universel prime sur le singulier alors que chez Tocqueville, l'individu est plus essentiel que le groupe, que la morale qui prend corps au sein de la famille n'est pas de même nature. Pour le premier, l'individu doit s'oublier lui-même, se dissoudre en quelque sorte dans le collectif en acceptant par-là sa propre négation en tant que sujet singulier, alors que pour le second, l'individu ne cherche qu'à exister pour et par lui-même quitte pour ce faire à faire valoir ce que Tocqueville nomme « l'intérêt bien entendu ».

« Lorsque la loi des successions établit le partage égal, elle détruit la liaison intime qui existait entre l'esprit de famille et la conservation de la terre ; la terre cesse de représenter la famille, car, ne pouvant manquer d'être partagée au bout d'une ou deux générations, il est évident qu'elle doit sans cesse s'amoinrir et finir par disparaître entièrement. [...]

Ce qu'on appelle l'esprit de famille est souvent fondé sur une illusion de l'égoïsme individuel. On cherche à se perpétuer et à s'immortaliser en quelque sorte dans ses arrières-neveux. Là où finit l'esprit de famille, l'égoïsme individuel rentre dans la réalité de ses penchants. Comme la famille ne se présente plus à l'esprit que comme une chose vague, indéterminée, incertaine, chacun se concentre dans la commodité du présent ; on songe à l'établissement de la génération qui va suivre et rien de plus. »
Tocqueville, T.1, chap. II, pp.110,111.

Ce qui est particulièrement intéressant dans le passage qui précède, c'est ce qui est dit de l'esprit de famille comme « souvent fondé sur une illusion de l'égoïsme individuel ». On ne trouve quasiment pas chez Tocqueville de moment où l'individu s'oublierait lui-même au profit de la collectivité. On entrevoit déjà, dans cet esprit de famille, qui est une articulation de l'égoïsme individuel, une forme embryonnaire de « l'intérêt bien entendu » qui tient une grande place dans la pensée politique de Tocqueville. Cela tient principalement au fait que c'est bien l'individu qui est premier ontologiquement en démocratie pour Tocqueville. En ce sens et pour ce qui concerne la famille, il semble que Tocqueville soit un progressiste qui en privilégiant l'individu, prône pour chacun des époux un droit de se reprendre soi-même par le divorce. Or, dans l'ouvrage qui nous intéresse, la description que Tocqueville fait de la société américaine est une société puritaine et plutôt collectiviste qui ne supporte pas le divorce. Si on tient pour acquis que Tocqueville ne fait qu'une description de la société américaine qu'il a sous les yeux et non pas une œuvre programmatique, on est en droit de penser que le divorce doit faire partie dans toute démocratie des justes aspirations des individus. On sait par ailleurs que cette question du divorce a occupé une

grande place dans les débats politiques, moraux et religieux de la France du XIXe siècle. L'importance de tels débats montre que la famille est bien également une entité qui a un enjeu politique puisque si le règlement des divorces sera laissé au droit, c'est bien une loi qui l'autorise.

Ainsi, Tocqueville fait de la démocratie le lieu d'existence de l'individu en tant qu'il est l'individu des droits de l'homme. C'est d'ailleurs cette primauté de l'individu sur tout le reste au sein d'une démocratie, qui incarnera également le plus grand péril pour ce régime sous la forme de l'individualisme. C'est en effet ce dernier qui rendra possible l'émergence d'un « despotisme doux ». En ce sens, on peut dire que pour Tocqueville, l'individu est le point de cristallisation du régime démocratique dans la mesure où c'est lui qui en tire le plus de bénéfices mais également dans la mesure où c'est de sa façon d'exister au sein de la société politique que dépendent le sort et le devenir de cette société.

On vient de mettre en évidence la place de chaque membre de la famille selon l'un ou l'autre auteur. Pour Hegel, l'individu est avant tout le membre d'un tout et ce n'est que comme membre d'un tout qu'il peut voir s'effectuer et se réaliser sa liberté réelle. Pour Tocqueville, l'individu est l'unité de base de toute collectivité que celle-ci soit la famille ou une communauté plus large telle que la société. Dès lors, la moralité qui va prendre corps au sein de chaque modèle de famille, ne sera pas de même nature.

Selon Hegel, la famille participe à la vie de l'État et donc à la moralité objective. Cela provient du fait qu'elle est un tout, une collectivité qui fonctionne comme une propédeutique à la vie réelle et effective de tout un chacun comme membre de l'État. La dimension de moralité de la famille se développe par le sentiment qui est à l'œuvre en son sein.

« En tant que substantialité immédiate de l'esprit, la famille se détermine par son unité sentie, par l'amour, de sorte que la disposition d'esprit correspondante est la conscience d'avoir son individualité dans cette unité qui est l'essence en soi et pour soi, et de n'exister en elle que comme membre et non pas comme une personne pour soi. » § 158.

« L'élément moral objectif du mariage consiste dans la conscience de cette unité comme but substantiel, par suite, dans l'amour, la confiance et la communauté de toute l'existence individuelle. » § 163.

« Par suite, cette liaison n'est constituée comme morale que par cette cérémonie préalable [celle, publique, du mariage], comme accomplissement substantiel par un signe, le langage qui est la forme d'existence la plus spirituelle de l'esprit. » § 164.

Ce qui fait la moralité, ou pour parler plus précisément, l'*éthicité* de la famille, c'est ce qui en elle participe à l'esprit. C'est la parole, la voix humaine, qui fonde la famille comme telle dans la

déclaration claire et précise de la volonté de chacun des époux à se marier. La voix est ce qui est, dans la dimension organique de l'être humain, le plus spirituel dans la mesure où c'est bien la voix qui est la moins matérielle. Elle est en ce sens, capable de refléter l'esprit au plus près. C'est par exemple ce qui fait que dans la hiérarchie des arts faite par Hegel, le chant est le moment le plus élevé, celui où l'esprit est le mieux exprimé. De plus, ce qui cimente la famille, c'est le sentiment de l'amour. Cet amour est avant tout conscient et vient subsumer la dimension organique et physique de l'amour. On ne peut faire l'économie d'un physique de l'amour, c'est-à-dire d'une sexualité, sans quoi l'État ne pourrait avoir un vivier de citoyens. C'est pour cette raison que la famille est le premier degré de la morale objective. Elle bien la base de l'État. Pour autant, la dimension organique de l'amour n'est qu'un moment nécessaire sans pour autant être un moment suffisant loin s'en faut.

L'amour, quand il seulement un attachement sentimental entre deux individus, n'est pas pour Hegel un amour véritable. Cet amour-là en effet, est teinté de passion et ne peut s'inscrire dans la durée. Il est en quelque sorte parasité par des sentiments qui peuvent s'éteindre aussi vite qu'ils se sont enflammés. Ce que Hegel décrit quand il pense à l'amour-passion, c'est cet amour romantique qui est aliénation pour les amoureux parce qu'il les enferme dans une relation fusionnelle de laquelle ils ne pourront sortir intacts et de laquelle rien de durable ne peut émerger. Il faut donc, et c'est l'éthicité de la famille qui l'exige, que l'amour au sens organique soit dépassé par un amour conscient, c'est-à-dire un amour qui se veut et se décide à être un amour pensé, réfléchi, choisi et renouvelé tout au long du mariage. Ce sentiment-là est bien plus mesuré que l'amour-passion décrit juste avant. Il est le seul amour qui peut s'inscrire dans la durée parce qu'il est empreint du sens du devoir alors que l'amour-passion lui, ne contient qu'une dimension de plaisir qui ne dure que pour autant que le sentiment amoureux est passionné. L'amour conscient est un amour voulu et non pas subi comme l'amour-passion et c'est en cela qu'il développe une liberté réelle qui n'est qu'illusoire dans l'amour-passion. Entre *éros* et *agapé* Hegel fait le choix d'*agapé* en ce que cette forme d'amour est une espèce non seulement de l'amitié mais également de la charité chrétienne. Entre un amour-passion qui ne vaudrait pour chaque individu que pour autant qu'il les satisfait individuellement, Hegel s'inscrit en faveur d'un amour raisonné et raisonnable qui veut le bien de l'autre avant son bien propre. Une fois de plus, on constate que l'individu singulier n'a pas de place dans la famille hégélienne.

Dans cette mesure, les liens du mariage doivent être indéfectibles. Chacun des époux abandonne son indépendance et n'existe plus réellement et effectivement que comme membre de ce tout que constitue la famille. De fait, chez Hegel, l'amour purement organique est un moment qui doit être dépassé et seul le moral de l'amour est pensé comme étant un amour véritable, au sens où il

représente la dimension spirituelle de l'amour. Il y a bien une prise en compte d'un divorce possible dans les *Principes de la philosophie du droit* au § 176. Ce divorce est possible dans le cas où précisément, les deux époux sont aliénés l'un à l'autre, c'est-à-dire à partir du moment où le mariage devient le lieu de la négation de toute liberté pour les deux individus mariés. C'est que la famille et ce qui la fonde, le mariage, doivent permettre à la liberté de s'initier puisque c'est bien elle qui est centrale dans la pensée politique de Hegel. Après ce que nous venons d'énoncer sur le sentiment amoureux, il semble donc que le véritable amour, l'amour pensé, réfléchi et choisi ne puisse pas déboucher sur une rupture nécessaire des liens du mariage. Cela provient du fait que comme cet amour est voulu et décidé, il est toujours possible aux époux de dépasser les moments de crise et de faire l'effort de passer outre les petits désaccords et désagréments d'une union qui s'use alors que l'amour-passion, lui, ne peut pas résister à de telles attaques. Il semble donc que le divorce ne serve qu'à officialiser une rupture qui est déjà consommée comme déchirure d'un sentiment passionné. L'amour raisonné et réfléchi est fait pour résister à de telles atteintes parce qu'il ne peut, par définition les connaître.

« Comme le mariage est seulement la première forme immédiate de l'idée morale objective, il a sa réalité objective dans l'intimité de la conscience et du sentiment subjectifs, et là apparaît le premier caractère contingent de son existence. De même que ne peut pas se produire une contrainte pour entrer dans le mariage, de même il n'y a pas de lien de droit positif qui puisse maintenir réunis des sujets quand apparaissent des sentiments et des actions opposés et hostiles entre eux. Néanmoins, l'autorité morale d'un tiers est requise, qui maintient le droit du mariage, de la substantialité morale contre la simple vraisemblance de tels sentiments et contre les hasards d'une simple impression temporaire. Elle distingue ces situations de la totale aliénation réciproque et elle doit constater celle-ci pour prononcer dans ce cas seulement la rupture du mariage. » § 176.

On peut constater ici que le divorce relève d'une situation extrême. De plus, il n'appartient pas véritablement aux époux de décider du divorce. Celui-ci en effet, n'est possible que quand un tiers objectif prend acte d'une situation qui est devenue insupportable pour les époux du fait d'une aliénation réciproque. C'est quand la vie commune devient absolument impossible, quand les positions de chacun des époux deviennent inconciliables que l'on peut avoir recours à un tiers qui constatera la nécessité de rompre l'union. On ne parle donc pas encore ici de divorce pour faute ou de divorce par consentement mutuel. Ce n'est donc pas une décision des époux qui viendrait provoquer le divorce mais le constat d'une personne tierce et par-là objective qui jugerait que la rupture est la meilleure décision à prendre pour chacun des époux dans une situation tout à fait

particulière et par-là, exceptionnelle.

On peut comprendre ces considérations simplement par le contexte historique. De fait, au XIXe siècle, le divorce n'est pas encore entré dans les mœurs et il est l'objet de nombreux débats. Au-delà cependant de cet aspect purement factuel de la question, c'est la philosophie hégélienne elle-même qui explique ce paragraphe. De fait, le mariage est un acte politique qui inscrit les époux dans la sphère de la moralité objective par la constitution d'une famille. On sait que par cet acte de se marier ils perdent chacun leur indépendance et intègrent un tout dont ils sont les membres. Dès lors ils s'élèvent en tant que sujets et accèdent à une autonomie qui leur était jusqu'alors inconnue. Automatiquement, dans la philosophie de Hegel, ils participent à un degré supérieur de rationalité et de spiritualité. C'est cette élévation dialectique qui leur confère la possibilité et la capacité de dépasser les incompatibilités qui ne seraient que temporaires et qui relèveraient exclusivement de la contingence et de la subjectivité.

Pour autant, il n'existe pas de dimension de contrainte dans le mariage. Si on ne peut pas forcer les individus à se marier, rien dans le système législatif, tel qu'il est envisagé par Hegel, ne peut contraindre les époux à rester mariés quand cela s'avère impossible pour eux. Chacun en effet reste libre, et c'est même un des objectifs du mariage que de faire participer les époux à la liberté. Dès lors, c'est simplement la cohérence interne au système hégélien qui interdit de légiférer en vue d'une proscription du divorce. Il y a en effet, un degré d'intimité qui relève de la dimension privée du mariage que la loi ne peut contraindre même si d'autre part, le mariage est aussi et surtout un acte public et politique.

Pour ce qui est de Tocqueville, la moralité qui se développe au sein de la famille est une moralité qui est directement issue de la démocratie dans laquelle le mariage prend corps. Ainsi, les époux contractent leur union librement et de manière totalement indépendante de leurs familles respectives. Il semble cependant qu'une fois les liens du mariage établis il ne soit plus possible de revenir en arrière. En tout cas, Tocqueville ne fait état d'aucune possibilité de casser le contrat de mariage. Cela est principalement dû au fait que les époux se donnent l'un à l'autre par une décision libre et raisonnable, mûrement réfléchie et fruit d'une éducation qui fait que chacun est tout à fait averti de ce à quoi il s'engage en se mariant.

« [Les Américains] ont vu que, au sein d'une démocratie, l'indépendance individuelle ne pouvait manquer d'être très grande, la jeunesse hâtive, les goûts mal contenus, la coutume changeante, l'opinion publique souvent incertaine ou impuissante, l'autorité paternelle faible et le pouvoir marital contesté. » T 2, Chap. IX, p. 248.

« En Amérique, l'indépendance de la femme vient se perdre sans retour au milieu des liens du mariage. Si la jeune fille y est

moins contrainte que partout ailleurs, l'épouse s'y soumet à des obligations plus étroites. L'une fait de la maison paternelle un lieu de liberté et de plaisir, l'autre vit dans la demeure de son mari comme dans un cloître. » T 2, Chap. X, p.251.

Le mariage est donc vu ici, au moins pour l'épouse, comme une véritable rupture. Il y a une vraie différence de statut entre la jeune fille et la femme mariée. Cela tient au fait qu'il y a une égalité entre les enfants au sein de la famille démocratique que décrit Tocqueville. Tant que la jeune fille est sous la responsabilité de ses parents et principalement de son père, le monde s'offre à elle et elle est même invitée à y expérimenter ce qui se présente à elle en termes de relations humaines. Ainsi, une jeune fille qui décide de se marier le fait en toute connaissance de cause. C'est dans cette mesure qu'une fois mariées, les femmes n'ont plus la possibilité de revenir en arrière. Ce qu'il cependant avoir en tête ici, c'est que Tocqueville ne donne pas son avis mais constate ce qui se fait en Amérique. Dès lors, il est fort possible que de son propre point de vue il soit d'avis que le divorce doit être possible.

« Lorsque le temps est arrivé de choisir un époux, cette froide et austère raison que la libre vue du monde a éclairée et affermie indique à l'Américaine qu'un esprit léger et indépendant dans les liens du mariage est un sujet de trouble éternel, non de plaisir ; que les amusements de la jeune fille ne sauraient devenir les délasséments de l'épouse, et que pour la femme les sources du bonheur sont dans la demeure conjugale. Voyant d'avance avec clarté le seul chemin qui peut conduire à la félicité domestique, elle y entre dès ses premiers pas, et le suit jusqu'au bout sans chercher à retourner en arrière. » *Ibid.* p.252.

Tocqueville se place dans un environnement de pionniers. De fait, il a rencontré, au cours de son voyage en Amérique, de nombreux Américains. Il en a rencontré qui étaient installés de façon plus que précaire au milieu d'une forêt tout juste déboisée en vue d'une culture future de cette nouvelle terre. L'habitat est alors rustique, la famille vit dans une seule pièce et l'épouse est une associée de son mari qu'elle doit épauler dans cette période difficile qui est celle de l'installation sur une nouvelle terre. Les jeunes filles d'Amérique sont éduquées dans cette perspective d'une conquête de la terre. Cela provient principalement du fait que dans cette société démocratique, le capital tant pécuniaire que matériel du père, est partagé entre les enfants. Ainsi, la propriété est amenée à se diviser sans fin et chaque génération est plus pauvre que la précédente. Il est donc nécessaire d'aller chercher ailleurs ce que l'héritage ne donne pas. C'est dans cette mesure également que l'esprit de famille que nous avons évoqué plus haut, n'est pas le même que celui que l'on voit se développer chez Hegel.

Dès lors, les jeunes filles doivent être éduquées en prévision d'un avenir incertain. Elles doivent avoir de la pugnacité et être déterminées à suivre leur époux où qu'il aille, quoi qu'il fasse et à subir avec lui les coups du sort. C'est dans cette mesure que Tocqueville en fait des piliers du foyer en ce sens que ce sont elles qui font les mœurs de la famille. On peut également comprendre que si « c'est la femme qui fait les mœurs »³, l'éducation des jeunes filles contient un enjeu politique majeur. Il s'agit en effet, à travers le prisme de l'éducation des futures épouses et mères, d'éduquer les enfants et futurs citoyens à la liberté démocratique. De plus, et comme le mariage est pour Tocqueville un contrat, l'épouse est en quelque sorte une associée de son mari. Elle est celle qui l'assiste dans l'entreprise qui est la leur, que cette entreprise soit commerciale ou agricole. On peut cependant tempérer cette image d'un mariage qui serait une sorte d'entreprise pour ce qui concerne les familles dont le revenu est industriel. Que l'épouse soit femme d'un patron ou femme d'un ouvrier, cette dimension entrepreneuriale de la famille est moins évidente. En effet, si l'époux est un industriel, son épouse se consacrera certainement plus à la dimension privée de la famille s'occupant du foyer et de ses mondanités. L'aspect économique de la vie de famille appartiendra plus proprement à l'époux. Pour ce qui est d'une famille d'ouvriers, il n'y a pas de dimension d'entreprise dans la mesure où les époux ne sont plus que des salariés. Ils n'ont plus dès lors, qu'à conserver leur emploi pour maintenir l'équilibre économique de la famille.

« Longtemps avant que la jeune Américaine ait atteint l'âge nubile, on commence à l'affranchir peu à peu de la tutelle maternelle ; elle n'est point encore entièrement sortie de l'enfance que déjà elle pense par elle-même, parle librement et agit seule ; devant elle est exposé sans cesse le grand tableau du monde ; loin de chercher à lui en dérober la vue, on le découvre chaque jour de plus en plus à ses regards, et on lui apprend à le considérer d'un œil ferme et tranquille. Ainsi, les vices et les périls que la société présente ne tardent pas à lui être révélés ; elle les voit clairement, les juge sans illusion et les affronte sans crainte ; car elle est pleine de confiance dans ses forces, et sa confiance semble partagée par tous ceux qui l'environnent. » T 2, Chap. IX, p. 247.

La jeune fille est ici considérée comme un sujet à part entière. Elle possède une indépendance comme tout un chacun dans la démocratie américaine. Tocqueville met l'accent sur ce qui, vu de la vieille Europe, est encore presque inconcevable. Que la jeune fille soit autorisée à agir seule, qu'elle soit éduquée en ayant connaissance de tous les travers et les vices qui se rencontrent dans une société peut en effet, laisser plus que dubitatif les contemporains européens de Tocqueville. Celui-ci d'ailleurs ne s'y trompe pas qui reconnaît « qu'une pareille éducation n'est pas

3 T 2, chap. IX, p. 247

sans danger » *Ibid*, p. 249. Cependant, on s'attendrait à ce qu'il critiquât la liberté et l'indépendance dans lesquelles on laisse les jeunes filles. On s'attendrait à ce qu'il remît en cause la valeur et l'efficacité morales de ce genre de pratiques. Non, c'est finalement le risque de « faire des femmes honnêtes et froides plutôt que des épouses tendres et d'aimables compagnes de l'homme » *Ibid*, qui est mis en avant par Tocqueville.

La religion ne semble pas être au centre des préoccupations des éducateurs qui privilégient, même chez la jeune fille, la capacité à se servir de la raison. On est ici en présence de l'esprit anglo-saxon qui est, même encore de nos jours, bien plus pragmatique que celui qui règne en Europe, beaucoup plus tourné vers la bienséance et les bonnes manières. Pour autant, il ne nous faut pas oublier que cette indépendance de la jeune fille est définitivement perdue une fois que cette dernière est mariée. On peut donc considérer qu'il y a, en matière de mœurs, concernant les épouses et les mères, la même sévérité et même une égale austérité de la vie des femmes en ce siècle. En ce sens, et même si l'éducation des jeunes filles est libérale, il n'en demeure pas moins qu'elles ont quotidiennement sous les yeux, les actions, agissements et conduites de leur mère. Elles savent donc certainement comment elles auront à vivre plus tard.

On peut remarquer que le problème qui se pose ici est celui du caractère irréversible de la situation des femmes une fois qu'elles sont mariées. Si les jeunes filles disposent d'une liberté de choix au moment de contracter le mariage, il n'en demeure pas moins que ce que l'on attend d'elles une fois mariées, c'est un soutien indéfectible à leur époux et une fidélité sans tache. Cela s'explique par le recours à la raison. Le choix des jeunes filles est en effet pensé comme nécessairement réfléchi, pesé et éclairé. Il y a en effet une cohérence entre l'éducation qu'on leur dispense et ce que l'on attend d'elles une fois mariées. On présuppose donc que comme elles utilisent leur raison avant de s'engager dans le mariage, elles ne peuvent faire qu'un choix éclairé. C'est que si on leur laisse l'autonomie dans le choix, on oblitère complètement ce qui s'appelle le libre-arbitre.

En effet, la raison, une fois éveillée, est supposée ne plus se tromper si on l'utilise selon les bons critères. Le libre-arbitre, au contraire, est plus versatile et en ce sens, on s'en méfie plus. Pour autant et du fait que le mariage semble indissoluble, il n'est tenu aucun compte ici des situations qui pourraient évoluer. On sait que les sentiments sont susceptibles d'évoluer, que les situations ne sont pas figées et que des circonstances que la raison ne pouvait pas considérer au moment du choix peuvent changer. Dès lors, un choix qui était raisonnablement valide à un moment donné peut s'avérer catastrophique une fois que la situation a évolué ou que les circonstances ont changé. Encore que le divorce n'existe pas en Amérique à l'époque, on ne peut pas ne pas envisager que des unions sont rompues de fait. Ce qu'il faut cependant avoir en tête ici c'est que le divorce, jusqu'à une époque assez récente, n'est pas une décision qui appartient aux femmes. Dès lors, il semble cohérent

d'éduquer les jeunes filles comme si leur mariage était indéfectible. Pour autant, que ce soit selon le point de vue de Hegel ou celui de Tocqueville, la décision de se marier est libre aussi bien pour les jeunes hommes que pour les jeunes femmes.

Ces constats concernant la liberté de choix que fait Tocqueville sont peut-être à mettre au compte de sa théorie et de la thèse qui est la sienne, à savoir que l'esprit démocratique, une fois levé, ne peut plus être réprimé et que c'est la société démocratique qui imprègne toutes les couches de la vie politique et sociale. L'esprit démocratique descend du général vers le particulier et au sein de la famille, c'est cet esprit que l'on voit à l'œuvre par capillarité comme nous l'avons déjà énoncé. Ainsi, la famille tocquevillienne sera, selon lui, elle aussi démocratique dans la mesure où l'individu y est bien le point de cristallisation de cette liberté nouvelle que l'on voit à l'œuvre dans la société américaine. Il nous faudra cependant revenir plus bas à la spécification véritablement démocratique ou pas de la famille telle que la conçoit Tocqueville. Pour autant :

« Je pense qu'à mesure que les mœurs et les lois sont plus démocratiques, les rapports du père et du fils deviennent plus intimes et plus doux ; la règle et l'autorité s'y rencontrent moins ; la confiance et l'affection y sont souvent plus grandes, et il semble que le lien naturel se resserre, tandis que le lien social se détend.

[...] S'il n'est point entouré des respects officiels, ses fils du moins l'abordent avec confiance. Il n'y a point de formule reconnue pour lui adresser la parole ; mais on lui parle sans cesse, et on le consulte volontiers chaque jour. Le maître et le magistrat ont disparu ; le père reste », T. 2, Chap. VIII, p. 242.

Tocqueville décrit ici les liens affectifs qui se jouent au sein de la famille qu'il présente comme démocratique dans la mesure où précisément c'est au sein d'un régime démocratique qu'elle se constitue. Ces liens sont décrits en comparaison avec les liens affectifs que l'on a vus se réaliser jusqu'alors dans la famille aristocratique. Il semble en effet que le souci principal de Tocqueville soit de marquer la différence de nature de ces liens affectifs que l'on voit au sein des nouvelles familles démocratiques par rapport à ceux que l'on connaissait jusqu'alors dans les familles aristocratiques. Il semble que le respect ait changé de nature. Ce n'est plus de fait un respect empreint de crainte et d'une sorte de vénération comme on pouvait encore le voir dans les familles aristocratiques qui répondaient à une étiquette bien précise mettant entre le père et ses fils une distance quasi infranchissable. Ce n'est plus désormais le cas et le père devient plus un associé, un conseiller que l'on consulte en cas de besoin. Il y a donc bien, et c'est ce que s'attache à démontrer Tocqueville, un resserrement des liens entre le père et ses fils dont il identifie la cause dans l'égalisation des conditions que la démocratie rend possible.

Il n'est rien dit ici des filles mais compte tenu de ce que nous avons déjà examiné, il semble que les filles sont plus éduquées sous la responsabilité de leur mère sans pour autant en dépendre entièrement. De fait, et pour la circonstance qui consiste à choisir un époux, il est vraisemblable que le père et la mère ont leur mot à dire ne serait-ce qu'à titre de conseil. Ce statut de conseiller des parents vis-à-vis de leurs enfants est quelque chose de neuf à l'époque où Tocqueville en fait état. C'est ce qui fait une des principales différences entre la famille telle que la conçoit Hegel et telle qu'elle est décrite par Tocqueville. En effet, chez Hegel les parents peuvent encore décider indépendamment des enfants de l'union qu'ils veulent leur voir contracter.

Hegel va même jusqu'à énoncer qu'un mariage décrété par les parents est plus moral qu'une union choisie et désirée par des futurs époux amoureux. Cela tient au fait que pour Hegel, l'attirance physique des époux l'un pour l'autre doit être dépassée pour devenir une union consciente et voulue non pas avec un sentiment amoureux à son origine, mais au contraire, avec un amour qui se développe et se spiritualise au fur et à mesure que les époux apprennent à se connaître. En ce sens, on peut dire que Hegel prend en compte la pente naturelle de tout sentiment amoureux qui va se tempérant avec le temps. Tocqueville ne se prononce pas explicitement sur ce phénomène, mais on peut avancer que pour lui aussi l'attirance physique d'un amour naissant doit, pour la pérennité de la relation, se muer progressivement en amour pensé et conscient, en décision volontaire de continuer à partager la vie d'une personne pour laquelle on n'éprouve plus qu'un tendre attachement.

Il semble en plus que dans la famille telle que la décrit Tocqueville et ce, précisément parce qu'elle est démocratique, qu'il y a une sorte de culture de la négociation. On discute avec le père, on lui demande son avis, on lui parle tous les jours et on lui fait confiance comme on fait confiance à une personne qui a une expérience qui peut être utile. Ce type de relations correspond presque exactement aux relations que l'on voit encore aujourd'hui à l'œuvre dans les familles contemporaines. De fait, nous vivons aujourd'hui dans des familles où tout se négocie (le lieu de villégiature, le choix d'un nouveau véhicule, le choix d'une résidence...). (Voir annexe 1). Cela semble être déjà le cas, peut-être de façon plus mesurée, dans la famille démocratique telle que la décrit Tocqueville.

Il y a cependant une identité avec la famille telle que la conçoit Hegel pour ce qui concerne le statut du père qui est nommé précisément son « chef ». C'est que la famille hégélienne n'est pas démocratique. Pour autant, cela ne veut pas dire que le père y soit absolument tout-puissant. C'est en effet ce que l'on peut observer quand il est question d'un possible testament fait par le père et qui léserait les membres de sa famille.

« La volonté arbitraire directe du défunt ne peut pas être
le principe du droit de tester, en particulier si cette volonté

s'oppose au droit substantiel de la famille, quoique pourtant celle-ci par amour et respect pour son ancien membre, puisse honorer ce libre-arbitre après sa mort.

Un tel arbitraire ne contient pour soi, rien qui soit plus digne d'être respecté que le droit familial, au contraire. La valeur que peuvent avoir par ailleurs les dispositions de la dernière volonté n'existe que par la reconnaissance arbitraire d'autrui. Une telle validité ne peut lui être accordée que si la réalité familiale, dans laquelle elle est absorbée, est lointaine et sans effet. Mais que la famille soit impuissante là où elle est réellement donnée, c'est une situation immorale. Et plus s'étend la prépondérance du libre-arbitre sur la famille, plus la moralité s'affaiblit », R. §180.

Dans la mesure où la famille est un universel, sa valeur est nécessairement supérieure à toute valeur singulière. Ainsi, un père qui voudrait déshériter ses enfants ou sa veuve ne le pourrait pas dans la mesure où précisément, il irait à l'encontre de sa vocation de chef de famille.

En effet :

« La famille, en tant que personne juridique, sera représentée en face des autres par l'homme, qui est son chef. Il a en outre, pour attributions privilégiées le gain extérieur, la prévision des besoins, ainsi que la disposition et l'administration de la fortune de la famille. Celle-ci est propriété collective et aucun membre de la famille n'a une propriété particulière, mais chacun a un droit sur la propriété collective. Ce droit et ces attributions appartenant au chef de famille peuvent entrer en conflit, car ce qu'il y a d'encore immédiat dans les dispositions morales de la famille laisse place à la particularité et à la contingence », § 171.
« Par la juridiction, la violation de la propriété et de la personne est expiée, mais le droit réel de la particularité implique aussi que les contingences qui s'opposent à l'un ou l'autre de ces buts [la subsistance et le bien-être de chaque particulier], soient supprimées, que la sécurité sans trouble de la personne et de la propriété, et aussi que la subsistance et le bien-être de l'individu soient garantis, en un mot que le bien-être particulier soit traité comme un droit et réalisé comme tel », § 230.

Ainsi, le père est bien le chef de famille et c'est lui qui gère les biens de la famille. Pour autant, il ne peut pas faire seulement ce qu'il veut et suivre son désir en vilipendant la fortune familiale. C'est que la famille est déjà dans la sphère de la moralité objective et que même s'il existe un risque que le père dépravé ne se considère pas comme lié à l'universel que représente sa famille, en un mot, qu'il ne se conduise pas comme un membre du tout que constitue la famille, la juridiction peut « réparer » les torts au moins dans les circonstances d'un testament qui nuirait aux descendants ou à la veuve. La société a donc un rôle à jouer pour corriger les erreurs, les fautes ou les abus d'un

chef de famille indélicat.

Il n'en demeure pas moins que l'époux est celui qui dirige en tant que chef de famille, le devenir de celle-ci. Cela tient au fait que dans la perspective hégélienne, l'organisation de la famille répond à un ordre naturel. L'homme et la femme sont différents par nature et comme tels, leurs rôles sont distincts. La référence à un ordre naturel qui vaudrait dans la répartition des rôles à l'intérieur de la famille n'a rien d'étonnant au XIXe siècle et finalement, tant Hegel que Tocqueville sont fils de leur temps d'autant plus que les arguments et théories qu'ils épousent ont encore une effectivité de nos jours. De fait, et même si nous avons observé avec Tocqueville que la famille se démocratise, l'organisation même de la famille depuis l'émergence de la famille moderne reste principalement et essentiellement patriarcale. Le code Napoléon a, pour sa part, érigé l'époux et père en véritable *pater familias* jouissant de tous les droits au regard de l'épouse qui est alors considérée comme totalement mineure. La science du XIXe a également renforcé cette conception de la femme comme nécessairement dépendante de son père ou de son époux. Seule la femme célibataire semble être une exception dans cette considération généralisée de la femme, de l'épouse et de la mère comme incapable d'une quelconque autonomie. On peut en outre préciser que de nos jours encore, nous sommes dans cette organisation patriarcale de la famille même si celle-ci a connu des évolutions et des transformations qui ont conduit les instances politiques à supprimer la notion de « chef de famille » pour lui substituer celle d'autorité parentale partagée également entre les époux.

Ces places et rôles respectifs de l'époux et de l'épouse sont déjà pris en considération par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. En effet :

« De la loi divine, dans la sphère de laquelle il [le frère] vivait, il passe à la loi humaine. Mais la sœur devient ou la femme reste la directrice de la maison et la conservatrice de la loi divine. C'est ainsi que les deux sexes surmontent leurs essences naturelles, et se présentent dans leur signification éthique, comme les natures diverses que se répartissent entre elles les différences que se donne la substance éthique », *Phénoménologie de l'esprit*, T. 2, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1941.

« Les caractères naturels des deux sexes reçoivent de leur rationalité une signification intellectuelle et morale », § 165.

Cette répartition des rôles de chacun, mari et femme, à l'intérieur de la famille est très genrée en ce sens qu'elle s'appuie sur une soi-disant distribution naturelle des rôles, mais elle a un fondement moral qui provient du fait que la famille est déjà dans la sphère de la moralité objective. Ce qui est cependant remarquable ici, c'est la complémentarité des deux pôles que sont le masculin et le féminin. Chacun a une place qui lui revient naturellement mais la nature inscrit chacun au sein du social et du politique avec un rôle certes déterminé, mais en même temps très cohérent pour ce

qui concerne la réalisation de toute société politique. Non seulement, en effet, l'époux tant que l'épouse participent à l'économie du foyer, mais en plus, chacun est un pôle essentiel de la réalisation morale de ce tout qu'est la famille.

« L'un est alors le spirituel comme ce qui se divise en autonomie personnelle pour soi et en conscience et vouloir de l'universalité libre. C'est la conscience de soi de la pensée qui conçoit et le vouloir du but final objectif. L'autre, c'est le spirituel qui se conserve dans l'unité, comme vouloir et conscience de substantiel, sous la forme de l'individualité concrète et de la sensibilité. Le premier est le pouvoir et l'activité, dirigés vers l'extérieur ; le second est le passif et le subjectif. L'homme a donc sa vie substantielle réelle dans l'État, dans la science, etc., et encore dans le combat et le travail aux prises avec le monde extérieur et avec soi-même, de sorte qu'il ne conquiert l'unité substantielle qu'au-delà de sa division intérieure. Il en a l'intuition immobile et le sentiment subjectif correspondant de moralité objective dans la famille, où la femme trouve sa destinée substantielle dont la piété familiale exprime les dispositions morales », § 166

Comme très souvent chez Hegel on retrouve ici une dialectique extériorité/intériorité qui s'exprime par une tension douce entre le masculin et le féminin. Si le masculin est tourné vers l'extériorité, il est cependant ramené du côté de l'intériorité par le rôle pieux de l'épouse. De même, celle-ci n'est pas seulement cantonnée et cloîtrée à l'intérieur du foyer puisqu'elle reçoit par écho, ce qui se passe dans la société civile et dans l'État du fait du statut et du rôle de son époux. Il n'en demeure pas moins que la famille possède deux pôles, l'un rationnel qui est celui de l'époux, l'autre, plus sensible et affectif, celui de l'épouse qui concerne les mœurs et le culte des morts.. Ce qu'il ne faut pas oublier surtout, c'est que cette bipolarité au sein de la famille vise une liberté réelle et effective de chacun de ses membres. Ainsi, chacun peut réaliser cette autonomie en remplissant selon un ordre naturel qui a une résonance dans le politique et le social, son rôle et la vocation qui est la sienne. Ce faisant, tant l'époux que l'épouse se réalise lui-même et par-là expérimente la liberté qui lui correspond. Il n'existe pas, à notre connaissance, d'études sur le genre qui aurait pris en considération cette conception du féminin et du masculin par Hegel. On sait cependant qu'Edith Butler dans *La vie psychique du pouvoir*⁴ prend en considération le cas d'Antigone auquel Hegel se réfère dans la *Phénoménologie de l'esprit* pour mettre en évidence le fait que le pôle féminin répond à la loi divine alors que le pôle masculin, tel Créon, répond à la loi humaine.

Ainsi, que chacun des époux occupe une place très déterminée tant à l'intérieur du foyer que dans la société civile correspond à la naissance de la famille moderne qui apparaît de fait au XIXe

4 E. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, trad. B. Matthieussent, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002.

siècle. En cela d'ailleurs, Tocqueville ne conçoit pas les rôles des conjoints très différemment de ce que Hegel présente. De fait :

« Vous ne voyez point d'Américaines diriger les affaires extérieures de la famille, conduire un négoce, ni pénétrer enfin dans la sphère politique ; mais on n'en rencontre point non plus qui soient obligées de se livrer aux rudes travaux du labourage, ni à aucun des services pénibles qui exigent le développement de la force physique. Il n'y a pas de familles si pauvres qui fassent exception à cette règle. [...]

Jamais non plus les Américains n'ont imaginé que la conséquence des principes démocratiques fût de renverser la puissance maritale et d'introduire la confusion des autorités dans la famille. Ils ont pensé que toute association, pour être efficace, devait avoir un chef, et que le chef naturel de l'association conjugale était l'homme. Ils ne refusent donc point à celui-ci le droit de diriger sa compagne ; et ils croient que, dans la petite société du mari et de la femme, ainsi que dans la grande société politique, l'objet de la démocratie est de régler et de légitimer les pouvoirs nécessaires, et non de détruire tout pouvoir ». T. 2, Chap. XII, p. 264.

On peut en effet constater que la vision tant tocquevillienne qu'hégélienne sont superposables. Les rôles des époux sont clairement répartis, la place de chacun est clairement définie. Cela correspond terme à terme à cette famille nucléaire qui fait son apparition au XIX^e siècle. La famille possède un chef qui est désigné par la nature et ce chef, c'est l'époux. L'épouse est donc naturellement renvoyée à un statut d'assistante ou d'associée. Ce qui est cependant remarquable, c'est que la méthode des deux auteurs n'est pas la même. Nous l'avons déjà noté, Hegel pense la famille à partir d'un concept, Tocqueville la pense à partir d'un constat de fait. Malgré tout, chacun arrive à la même famille qui, si elle n'est pas démocratique chez Hegel, n'en est pas moins exactement la même que celle que Tocqueville décrit en la nommant, peut-être abusivement « démocratique », du moins au regard de nos standards actuels.

De fait, cette famille que décrivent l'un et l'autre auteur n'est pas une famille démocratique. C'est une famille bourgeoise qui est propriétaire d'un terrain ou d'un bien qui lui permet de vivre correctement au sein de la société politique prise en considération. Ces familles sont des familles de classe qui sont intégrées dans la société civile, qui y jouent un rôle et qui y tiennent une place qui leur permet de vivre décentement. De fait, ni Hegel ni Tocqueville ne parlent de familles très riches qui pourraient encore se permettre de vivre selon les critères d'un monde féodal disparu, ou de familles très pauvres qui seront plus tard celles qui alimenteront le *lumpen* prolétariat que Marx prendra en considération. Tous les deux en effet décrivent une famille de classe moyenne.

Pour autant, il y a une notion qui différencie Hegel et Tocqueville. C'est la notion de contrat

comme fondement du mariage. Cela tient au fait que chez Tocqueville, le mariage est une association alors que chez Hegel, il est l'union de deux personnes qui abandonnent leur liberté subjective pour participer à une réalité plus haute qui est déjà un universel. De ce fait, il ne peut y avoir chez Hegel de contrat dans la mesure où il ne s'agit pas, entre les deux époux de l'abandon d'une chose, mais d'une élévation à un degré supérieur de liberté. En ce sens, personne ne perd rien dans le mariage ; c'est plutôt l'inverse qui est vrai : chacun y gagne, parce que chacun s'élève d'un degré dans la réalisation de sa liberté qui se spiritualise et s'universalise dans et par la moralité qui est à l'œuvre dans le mariage.

« On a remarqué plus haut (§75) que le mariage n'est pas la relation d'un contrat portant sur sa base substantielle. Il est au contraire l'acte de sortir du point de vue du contrat, qui est celui de la personne autonome dans son individualité pour le dépasser » § 163, R.

« L'objet du contrat est une chose extérieure particulière car, seule une telle chose est soumise au simple bon vouloir de l'aliéner chez les parties.

R. On ne peut donc subsumer le mariage sous le concept de contrat » § 75.

« L'extériorisation relativement idéale, dans la *stipulation*, contient le dessaisissement d'une propriété de la part d'une des volontés, son passage et son accueil dans l'autre volonté » Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 2012.

« Ils [les Américains] considèrent le mariage comme un contrat souvent onéreux, mais dont cependant on est tenu à la rigueur d'exécuter toutes les clauses, parce qu'on a pu les connaître toutes à l'avance et qu'on a joui de la liberté entière de ne s'obliger à rien » T. II, chap. XI, p. 257.

On constate ici une différence essentielle entre les deux pensées. Ce qui fonde cette différence c'est la conception de la liberté que se fait chacun des auteurs. La liberté est en effet bien ontologique et métaphysique chez Hegel alors qu'elle est politique et sociale chez Tocqueville. De ce fait, le mariage est bien pour Hegel un moment essentiel de la réalisation et de l'effectivité de cette liberté qu'il nomme autonomie, tandis que chez Tocqueville, le mariage est comme un mal nécessaire qui limite de fait la liberté de chaque individu. Cela est essentiellement dû au statut de l'individu chez Tocqueville. Celui-ci est en effet le centre, le point de cristallisation de toute sa pensée politique tandis que chez Hegel, l'individu n'est qu'un moment d'un processus qui l'emporte au-delà de sa singularité particulière. En ce sens, ce qui prime chez Hegel c'est le processus par lequel l'individu est appelé à se dépasser lui-même pour passer à un niveau supérieur de réalisation de sa liberté, alors que selon Tocqueville, l'individu est une valeur en soi qui doit être considéré

comme un absolu.

Ce statut de l'individu hégélien tient peut-être à la conception de l'histoire par Hegel. Il y aurait une « ruse de la raison » qui par une dialectique de limitation/élargissement réaliserait dans une effectivité réelle, une véritable liberté par une subordination de la volonté individuelle à une entité plus large et plus élevée. C'est toujours cette dialectique singulier/universel qui est déjà à l'œuvre dans le mariage et c'est pour cette raison que contre toute apparence il incarne des liens qui libèrent.

De plus et si on s'arrête sur la détermination du concept de contrat chez Hegel, on comprend d'emblée pourquoi le mariage ne peut être un contrat. Il y a nécessairement dans un contrat, un bien extérieur que l'une des volontés s'aliène. Ce n'est pas du tout le cas du mariage qui est l'union de deux volontés pour participer à un universel qui exige de la part de chacun qu'il s'oublie en tant que personne singulière. Il n'y a pas de troisième terme dans le mariage qui est un acte entre deux volontés qui se donnent l'une à l'autre.

Pour ce qui concerne Tocqueville, il y a un sacrifice de soi dans le mariage. Chacun des époux y perd quelque chose et en particulier sa liberté individuelle ou plutôt, son indépendance. Ce qui est à entendre ici par indépendance, c'est la capacité d'un individu à décider pour lui-même exclusivement. Cette indépendance est donc définitivement perdue à partir du moment où un sujet se marie. Il conserve une liberté individuelle dans la mesure où il n'y a pas une dilution de ce qu'il est comme sujet, mais il perd son indépendance dans la mesure où il ne décide plus seulement en fonction de lui seul. C'est cette perte qui représente le sacrifice que chacun des époux doit concéder à l'autre. Pour autant, la situation de chacun des époux ne va pas du meilleur vers le pire. Chacun, en perdant son indépendance, gagne en contrepartie la possibilité de choix qui sont des choix d'un niveau de responsabilité plus élevé. Les époux sont engagés dans une entreprise qui les entraîne vers une vie nouvelle, une vie où il faut s'installer, gagner sa vie, nourrir et éduquer d'éventuels enfants, développer une entreprise agricole ou industrielle... Cette vie nouvelle à laquelle sont appelés les individus qui se marie est en soit la réalisation d'une liberté avec tous les risques que cela peut entraîner compte tenu du fait que la famille ressemble à une entreprise et que la réussite de cette entreprise n'est pas garantie. Pour autant, la vie de la famille est en quelque sorte une aventure qui permet à chacun des époux de réaliser sa liberté par la mise en œuvre et la réalisation de cette aventure. De fait, il ne nous faut pas oublier que la société américaine que Tocqueville a sous les yeux est une société en plein essor, une société d'entrepreneurs et de pionniers.

En outre, on a bien vu également que l'épouse entre dans le mariage comme au cloître. Pour ce qui concerne l'époux, il devient chef de famille avec toutes les responsabilités que cela engendre. De fait, Tocqueville développe sa pensée dans une Amérique de conquérants et de pionniers qui

risquent à tout moment de perdre leurs ressources. Dès lors, l'époux et père est chargé de responsabilités qui sont d'autant plus lourdes que l'avenir est incertain. Ce n'est pas le cas chez Hegel qui pense à l'intérieur de la vieille Europe où les frontières sont stables et où les affaires sont organisées socialement et économiquement de longue date.

C'est donc le contexte qui fonde la différence de la conception du mariage de l'un et l'autre auteur. Pour Tocqueville en effet, il s'agit pour les individus qu'il considère, de s'installer sur une nouvelle terre en inventant de toutes pièces des institutions tant politiques que sociales tandis que pour Hegel, il s'agit de penser une nouvelle forme d'association politique qui génère une liberté sociale et politique réelle en relation avec une pensée de l'État qui n'a pas du tout le même statut chez Tocqueville. C'est que les individus que chacun considère ne sont pas identiques.

De plus, la conception de cette collectivité qu'est la famille n'est pas exactement la même selon que l'on considère la pensée de Hegel ou celle de Tocqueville. De fait, pour Hegel, la famille est un universel qui comprend chaque individu qui le constitue comme un élément dont la singularité est niée afin qu'il soit aspiré vers une sphère plus haute. Chez Tocqueville au contraire, la famille est une sorte d'association comme toutes les autres et qui sert l'intérêt de chacun de ses membres. Cela provient également de cette différence de statut de l'individu dans la pensée de l'un et l'autre auteur.

La famille telle que la pense aussi bien Hegel que Tocqueville est la famille nucléaire telle qu'elle prend naissance au XIXe siècle. Cette famille nucléaire est le résultat de l'influence des nouvelles normes économiques et productives à l'œuvre dans la société du XIXe siècle. L'industrie naissante entraîne un exode rural qui pousse vers les villes les ouvriers et les artisans. En Amérique, le mouvement de conquête de l'ouest entraîne avec lui une augmentation des besoins. Partout les données tant sociales qu'économiques subissent des changements considérables. Dès lors, la famille doit se réorganiser en fonction de toutes ces nouvelles données. Elle subit elle aussi l'influence de ce mouvement irréversible qui pousse les individus à entretenir entre eux de nouvelles relations.

De fait, c'est bien au XIXe siècle que naît le sentiment d'amour maternel du fait de la présence des enfants au foyer. Ceux-ci ne sont plus élevés par une nourrice mais par les mères, en particulier par les mères bourgeoises et femmes d'artisans. Les sentiments qui se développent au sein des familles sont nouveaux, on s'attache les uns aux autres, les parents deviennent des parents qui ont la charge quotidienne de l'éducation de leurs enfants. Ces changements proviennent de la société mais ils ne sont pas non plus sans effet sur cette dernière. C'est ce que nous nous proposons d'étudier désormais.

II- Société civile chez Hegel et Tocqueville.

Les bouleversements tant politiques qu'économiques au XIXe siècle vont avoir des effets sur le statut social et politique des individus. Pour ce qui concerne l'Europe, on passe d'une société où les différences de classes étaient institutionnalisées à une société qui prône une égalité de chacun avec tous, au moins sur le plan politique. Cette égalité entre les individus est celle qui est proclamée par la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen*. « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en dignité et en droits », Article I. Qu'il s'agisse de Hegel ou de Tocqueville, il semble que l'on doive considérer cette affirmation comme fondatrice de leur pensée politique. On sait en effet que Hegel a planté en 1789 un arbre de la liberté tant il était alors exalté par ce qui se passait en France. Pour ce qui concerne Tocqueville, il le dit lui-même, l'Ancien Régime est mort à jamais et l'âge nouveau est à la démocratie.

Nous avons déjà dit que la liberté est une notion centrale de leur pensée politique respective. Il semble cependant que concernant la société civile, cette liberté ne soit pas prise par chacun des auteurs dans le même sens. Nous entendons par le mot « sens » tant sa dimension de direction que celle de signification. Pour ce qui est de la liberté considérée selon sa direction, elle est descendante pour Hegel en ce sens qu'elle va de l'universel vers le singulier alors qu'elle est ascendante pour Tocqueville dans la mesure où elle s'initie dans l'individu pour monter vers les institutions politiques et sociales. Concernant la dimension de signification de la notion de liberté, elle est ontologique et métaphysique chez Hegel tout en n'étant pas cependant seulement abstraite et théorique, alors qu'elle est pratique et éprouvée empiriquement dans la pensée de Tocqueville. Pour autant, il n'en demeure pas moins que pour les deux auteurs la société civile est le lieu d'expression d'une liberté qui va s'articuler pour Hegel selon l'axe d'un « système des besoins », et selon l'axe de « l'intérêt bien entendu » pour Tocqueville.

« La personne concrète qui est à soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire est le premier principe de la société civile. Mais la personne particulière est par essence en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité, qui est l'autre principe » § 182.

« Dans sa réalisation déterminée ainsi par l'universalité, le but égoïste fonde un système de dépendance réciproque qui fait que la subsistance, le bien-être et l'existence juridique de l'individu sont liés à la subsistance, au bien-être et à l'existence de tous, qu'il se fondent sur eux et ne sont réels et assurés que dans cette liaison. On peut appeler ce système d'abord l'État externe, l'État du besoin et de l'entendement » § 183.

On voit ici que le point d'insertion de la société civile est l'individu en tant que particularité centrée sur son intérêt propre. Il y a donc un égoïsme naturel au fondement de la société civile. Pour autant et justement dans la mesure où on se situe dans la société civile, cet intérêt particulier s'articule nécessairement avec tous les autres intérêts particuliers. On entre ici dans une sphère de tensions qu'il va s'agir de détendre afin qu'un ordre puisse en émerger. Cet ordre ne peut pas émerger de la volonté des individus qui sont de fait absorbés en eux-mêmes, dépassés par leur volonté singulière et arbitraire et par leur intérêt privé. En ce sens on peut voir que la société civile est un lieu naturellement conflictuel.

Pour autant, c'est ce conflit lui-même et les tensions constitutives de la société civile qui vont rendre possible l'émergence d'un équilibre qui va devenir un ordre. Il ne nous faut ici, pas oublier que selon Hegel, « tout ce qui est rationnel est réel ; tout le réel est rationnel », *Principes de la philosophie du droit*, Préface. Ainsi, même là où il semble n'y avoir que passions et intérêts singuliers, il y a en sous-jacent une rationalité qui est à l'œuvre. En ce sens, la société civile est bien un lieu où le singulier s'exprime et où l'individu existe d'abord pour lui-même. Cependant, la société civile n'est pas que cela. Il y a en effet un principe sous-jacent de mise en ordre qui provient de la société civile elle-même dans la mesure où elle est un tout, un collectif.

C'est ce sous-jacent rationnel qui assure la liaison entre les individus particuliers. Spontanément en effet, chacun œuvre d'abord pour lui-même et en fonction de ses besoins propres. Pour autant et dans la mesure où précisément on est dans la sphère de la société civile, chacun est en relation avec tous. La société civile est donc un lieu collectif qui intègre chacun, à son insu, dans un tout. C'est en cela qu'il existe un véritable lien social à l'intérieur de la société civile. Ce lien social est d'abord purement négatif dans la mesure où il n'est pas positivement voulu par les individus. Il y a donc à l'œuvre, dans le système des besoins, une « ruse de la raison » qui instrumentalise à son bénéfice les intérêts singuliers de tout un chacun.

Ici se joue une fois de plus, une dialectique. Chacun est de fait enfermé, absorbé en lui-même et n'a pas une conscience claire de son insertion dans le tout que représente la société civile. En effet, aucun des individus qui agit dans la société civile ne le fait pas pour le bien-être général, du moins consciemment. Ce qui anime tout un chacun, c'est d'abord son propre bien-être. C'est précisément ce jeu des intérêts privés et singuliers de chacun qui s'articulent les uns avec les autres qui va entraîner un bénéfice pour ce tout, cet ensemble que constitue la société civile. Dès lors, le lien social se réalise par le truchement de la réalisation de son intérêt particulier par tout un chacun.

Une autre dialectique est à l'œuvre également ici. Cette dialectique c'est celle qui articule l'un sur l'autre le naturel et le culturel. De fait, ce dont il est d'abord question pour tout un chacun c'est d'assurer sa propre subsistance. On est donc bien ici dans la sphère de l'organique.

L'association politique n'est pas primordialement politique, elle est avant tout issue du besoin naturel de survivre. Mais au-delà de ce niveau purement organique, le culturel s'élabore en ce qu'il rend possible l'émergence d'un monde fabriqué. Ce monde fabriqué l'est de tous les points de vue. De fait, dans le culturel on peut intégrer tout ce qui dépasse la sphère exclusivement naturelle ; y sont donc intégrés tant le social que le politique mais également les domaines du savoir et de la technique ainsi que tout ce qui englobe l'économique et l'éthique. On peut donc dès lors constater que la société civile est un lieu d'action, celui où chaque individu entre en particulier dans la sphère du travail que nous devons examiner plus tard.

Pour ce qui est de Tocqueville, ce qui le frappe avant tout en Amérique, c'est ce même penchant à servir d'abord son intérêt privé. Il y voit un risque d'atomisation de la société qui représente pour lui le plus grand danger pour les démocraties, celui d'un « despotisme doux » que les individus accepteraient au nom justement de leur confort personnel.

« Il faut reconnaître que l'égalité, qui introduit de grands biens dans le monde, suggère cependant aux hommes, ainsi qu'il sera montré ci-après, des instincts fort dangereux ; elle tend à les isoler les uns des autres, pour porter chacun d'eux à ne s'occuper que de lui seul.

Elle ouvre démesurément leur âme à l'amour des jouissances matérielles », T 2, première partie, chap. V, p.31.

« La plupart des hommes qui composent ces nations [les nations démocratiques] sont fort avides de jouissances matérielles et présentes, comme ils sont toujours mécontents de la position qu'ils occupent, et toujours libres de la quitter, ils ne songent qu'aux moyens de changer leur fortune ou de l'accroître », T 2, première partie, chap. X, p. 57.

La notion nodale de ce qui se joue à l'intérieur de la société civile, c'est celle de l'égalité des conditions. Cette égalité est certes d'abord politique dans la mesure où l'étude de Tocqueville se situe dans une démocratie, mais elle est également économique, dans la mesure où les individus que Tocqueville prend en considération jouissent tous à peu de chose près, du même niveau de vie. Les individus tels que Tocqueville les considère sont immergés dans une masse uniforme qui fait que rien ni personne n'en émerge précisément. Tout est de fait égal, aussi bien les conditions que les points de vue.

« Les hommes qui habitent les pays démocratiques n'ayant ni supérieurs, ni inférieurs, ni associés habituels et nécessaires, se replient volontiers sur eux-mêmes et se considèrent isolément. J'ai eu l'occasion de le montrer fort au long quand il s'est agi de l'individualisme.

Ce n'est donc jamais qu'avec effort que ces hommes s'arrachent à leurs affaires particulières pour s'occuper des affaires communes ; leur pente naturelle est d'en abandonner le soin au

seul représentant visible et permanent des intérêts collectifs, qu'est l'État », T 2, quatrième partie, chap. III, p. 359.

Cette égalité des conditions est ce qui rend possible ce risque d'atomisation de la société que Tocqueville identifie. Personne en effet, ne possède une situation suffisamment élevée pour voir plus loin que les autres. De ce fait, chacun arrête son regard à la limite de sa portée. Cette portée du regard de chacun est très courte et ne dépasse pas la sphère d'un cercle restreint de personnes, celles de la famille et de l'entourage direct. On perd ainsi de vue l'intérêt général et on se replie sur soi-même ; on ne s'intéresse pas à ce qui est plus lointain que la génération suivante.

Le souci de chacun est donc nécessairement immédiat, tant de façon chronologique que de façon spatiale. De plus, la société que Tocqueville étudie est la société de la deuxième révolution industrielle. On commence à produire massivement et à un prix très abordable. Dès lors, tout un chacun veut pouvoir bénéficier des nouveaux avantages matériels qu'offre cette société nouvelle. On n'est pas encore dans une véritable société de consommation, mais on est dans une société où il devient facile de se procurer des biens de consommation courante à moindres frais. Cela entretient un cercle vicieux de dévalorisation du travail que nous aurons à examiner plus tard. De fait, moins un bien coûte à être produit, moins l'ouvrier qui le fabrique sera payé et moins il est payé, moins le bien coûte. Chacun peut donc de plus en plus facilement se procurer des biens matériels qui augmentent le confort et détendent le lien social.

Tocqueville attribue ce phénomène à l'égalité des conditions et y voit un risque de « despotisme doux ». Si on peut considérer qu'il ne se trompe pas sur le devenir politique et social de la démocratie, on peut remettre en doute le diagnostic qu'il en fait. Les individus qu'il considère sont des individus qui appartiennent à une classe que l'on peut qualifier de bourgeoise. Ce sont en effet des individus qui possèdent une propriété et qui jouissent d'un certain confort matériel. Il ne prend de fait, pas précisément en considération les pauvres si ce n'est pour en dire que des sociétés religieuses ou de bienfaisance ainsi que la charité publique peuvent les prendre en charge. Il examine donc des êtres qui seraient de condition égale parce qu'il ne regarde pas véritablement ceux qui ne sont pas de cette même condition. Contrairement à Marx par exemple, s'il voit comment la dévaluation du travail entraîne également une dévaluation de l'ouvrier, il ne voit pas comment l'inégalité économique et sociale qui en découle, produit des citoyens de seconde zone.

C'est dans cette mesure que le risque d'atomisation de la société qu'il identifie ne va pas jusqu'au bout de ses conséquences. Si de fait ce risque peut entraîner un « despotisme doux », il peut également entraîner des inégalités qui seront d'autant plus criantes que l'égalité politique est établie. Il voit clairement un risque d'individualisme politique qui peut aller jusqu'à un

désengagement des citoyens mais il ne voit pas en quoi cet individualisme peut aller jusqu'à l'exclusion de certains membres de la société civile. Cela tient certainement au fait que pour lui, les mouvements sociaux qui se déroulent dans la vieille Europe sont des conséquences, des répliques de la Révolution de 1789. De fait, et à la décharge de Tocqueville, la démocratie américaine est épargnée de ces soubresauts.

De plus, la société telle que la considèrent tant Hegel que Tocqueville est une société de plein emploi. Que l'on se situe en Europe comme Hegel ou en Amérique comme Tocqueville, l'époque est à la conquête. D'une part en effet, on colonise et d'autre part, on conquiert des terres vierges. Le travail ne manque donc pas et le développement de la vapeur permet d'envisager une exploitation toujours plus étendue des ressources naturelles. Le travail joue donc à cette époque pleinement son rôle d'intégrateur social. C'est également pourquoi et par contraste, ceux qui ne travaillent pas sont davantage exclus et peuvent d'une certaine façon, représenter un danger pour cette société.

De fait, le travail tient une place prépondérante dans la société civile telle qu'elle est mise au jour tant par Hegel que par Tocqueville. Cette société est une société de plein emploi qui trouve presque naturellement des solutions aux crises qu'elle génère. Cette solution consiste dans le développement du commerce et dans l'agrandissement des territoires dont on peut exploiter les ressources naturelles. Les deux auteurs se situent en effet dans une société de libre échange et d'économie libérale à l'intérieur de laquelle le travail représente un moteur tant pour la production de biens que pour la consommation de ces biens. Le produit du travail constitue la richesse de la société.

« Chez les peuples démocratiques, où il n'y a point de richesses héréditaires, chacun travaille pour vivre, ou a travaillé, ou est né de gens qui ont travaillé. L'idée du travail, comme condition nécessaire, naturelle et honnête, s'offre donc de tout côté à l'esprit humain » T 2, deuxième partie, Chap. XVIII, p. 190.

« Il faut que les gouvernements [...] enseignent chaque jour pratiquement aux citoyens que la richesse, la renommée, le pouvoir, sont les prix du travail ; que les grands succès se trouvent placés au bout de longs désirs, et qu'on n'obtient rien de durable que ce qui s'acquiert avec peine » T 2, deuxième partie, Chap. XVII, p. 189.

« Le prestige qui s'attachait aux choses anciennes ayant disparu, la naissance, l'état, la profession ne distinguent plus les hommes, ou les distinguent à peine ; il ne reste plus guère que l'argent qui crée des différences très visibles entre eux et qui puisse en mettre quelques-uns hors de pair. La distinction qui naît de la richesse s'augmente de la disparition et de la diminution de toutes les autres » T 2, troisième partie, Chap. XVII, p. 282.

Non seulement le travail tel qu'il est considéré ici, est nécessaire à la survie de tout un chacun, mais il est en plus doté d'une capacité morale en ce qu'il enseigne des vertus telles que l'honnêteté, la patience, la pugnacité, le courage. Il devient donc en ce sens, une valeur d'autant plus élevée que c'est de cette valeur dont dépend la prospérité des citoyens et par-là, celle de la société tout entière. On peut donc dire que selon Tocqueville le travail est plus qu'un intégrateur social. Il est en effet le moteur de la société tant du point de vue économique, que du point de vue politique et éthique. De fait, il produit d'abord des consommateurs mais il produit aussi des citoyens qui y apprennent l'utilité de l'action commune et solidaire de même qu'il représente un moyen honnête de s'enrichir afin de pouvoir se procurer les biens matériels qui participent au bien-être.

Le travail participe donc au bonheur de celui qui travaille et ce faisant, il entraîne de façon très chrétienne, le goût de l'effort et l'estime de soi. En ce sens, on peut dire que le travail contient une dimension normative, informative, en ce qu'il produit des individus qui sont adaptés à la société dans laquelle ils évoluent. Ces individus sont de plus partie prenante de la société. Le travail a donc également pour fonction de créer une forme de lien social qui réside dans l'interdépendance des sujets les uns à l'égard des autres. Il s'agit ici de ce que Durkheim a identifié comme étant une solidarité organique. Le travail est en effet ce qui donne à chacun sa place au sein de la société politique par sa participation active à son économie.

En outre, le travail est ici considéré comme produisant de la richesse et surtout comme entraînant la richesse de celui qui travaille. C'est ainsi que celui qui serait amené à conquérir une terre ne le fait pas toujours en vue de son exploitation. De fait, Tocqueville prend en considération la possibilité d'une plus-value s'attachant à une terre nouvellement conquise. Ce n'est donc plus l'agriculture qui permet principalement de s'enrichir mais surtout le commerce et l'industrie. Cela provient du fait que l'on se situe dans une société marchande et industrielle. La façon la plus rapide de s'enrichir viendra donc surtout de la capacité des individus à mener à bien une activité commerciale lucrative ou à investir dans une production industrielle rémunératrice. Selon la conception de Smith on peut prendre en considération l'effectivité d'une « main invisible » qui contribuerait à un équilibre économique et à la prospérité aussi bien des individus que de la société elle-même.

On est en effet dans une société d'économie libérale où la libre entreprise peut être dangereuse pour l'investisseur mais où elle peut également rétribuer très largement celui-ci. Dès lors, le travail qui permet de s'enrichir n'est plus le travail non qualifié de l'ouvrier mais plutôt un travail du secteur secondaire qui se trouve dans le commerce et l'entreprise industrielle. C'est que Tocqueville considère surtout une classe moyenne et seulement de manière accidentelle la classe ouvrière pourvoyeuse de déclassés et de pauvres. On ne peut cependant pas en faire grief à

Tocqueville qui a sous les yeux une Amérique de conquérants et d'entrepreneurs, une Amérique où le capital joue un rôle central. Tocqueville est bien conscient des inégalités qui peuvent naître d'un tel système et nous les examinerons plus tard dans notre analyse.

Ce qui nous intéresse en effet, c'est d'abord le statut du travail dans la société civile telle qu'elle est décrite par Hegel et Tocqueville. Hegel comme Tocqueville considère le travail comme primordialement satisfaisant le besoin, comme une nécessité d'abord organique qui garantit la survie de celui qui travaille. Ainsi :

« Le particulier d'abord opposé, comme ce qui est déterminé en général, à l'universalité de la volonté (§60), est besoin subjectif qui atteint l'objectivité, c'est-à-dire sa satisfaction :

α) Par le moyen de choses extérieures qui sont aussi bien la propriété et le produit des besoins ou de la volonté des autres.

β) Par l'activité et le travail comme médiation entre les deux termes. Le but du besoin est la satisfaction de la particularité subjective, mais l'universel s'y affirme dans le rapport au besoin et à la volonté libre des autres et cette apparence de rationalité dans cette sphère finie, est l'entendement, objet des considérations présentes et qui est le facteur de conciliation à l'intérieur de cette sphère » § 189.

C'est à l'intérieur même du système des besoins que Hegel pense le travail comme une médiation. Dès lors, le travail est le lieu et le moyen d'une liaison entre les sujets qui sont dans une relation d'interdépendance nécessaire. La société civile est un lieu de confrontation, d'opposition où chacun vit d'abord pour soi, pour sa satisfaction et sa jouissance propres. C'est en effet le lieu où la subjectivité est la plus exacerbée. L'universalité qui se joue dans la société civile est celle qui réunit en elle la somme de tous les égoïsmes particuliers. Pour autant, ces égoïsmes sont le moyen par lequel l'universel se réalise. Il y a une « ruse de la raison » qui est à l'œuvre dans la société civile. Cette ruse réside dans une dialectique qui fait que l'universel se réalise par le moyen de sa négation, à savoir le particulier.

« Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'appétit subjectif se transforme en une contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres. Il y a médiation du particulier par l'universel, mouvement dialectique qui fait que chacun en gagnant, produisant et jouissant pour soi, gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres. La nécessité qui se trouve dans l'enchevêtrement complexe dont tous dépendent est, pour chacun, la richesse universelle, stable (cf. § 170), qui contient la possibilité pour lui d'y participer par sa culture et ses aptitudes. Ainsi il sera assuré de son existence et en même temps par le produit de son travail médiatisé, il maintient et augmente la richesse générale » § 199.

Ainsi, chacun travaille d'abord pour son intérêt propre et pour la satisfaction de ses propres besoins. Pour autant et dans la mesure où le travail est médiation, il articule ces besoins les uns sur les autres et permet une satisfaction interpersonnelle du besoin général. C'est ainsi que chacun contribue sans le savoir à la prospérité de tous et surtout à la richesse générale. Le travail est donc pour Hegel comme pour Tocqueville un moyen d'enrichissement de tous par l'enrichissement de chacun. Pour Hegel comme pour Tocqueville, ce qui entraîne cette richesse générale c'est l'appétit particulier pour le bien-être. On peut donc considérer que la société civile examinée du point de vue de son économie est la même pour les deux auteurs.

C'est que tous les deux se situent au début ou pendant la seconde révolution industrielle, ce moment où l'on passe de l'atelier à la fabrique, celui où l'on commence à produire en grande quantité des biens de consommation dont le prix sera plus abordable. Ainsi, chacun se trouve en position de pouvoir satisfaire relativement facilement son amour du bien-être et des possessions matérielles. Cette société est une société pré-industrielle d'économie libérale qui étend son emprise par la conquête pour ce qui est de l'Amérique, et par la colonisation pour ce qui est de l'Europe. Il n'y a pour les individus de ces sociétés qu'à relever les manches pour accéder à une forme de bien-être ou pour le moins subvenir à ses besoins. On est encore en effet, dans des sociétés de plein emploi et même si Tocqueville envisage bien des crises possibles, il ne les envisage que comme des accidents dont la société doit trouver en elle-même la solution.

Au-delà de la dimension économique de ces crises, Tocqueville en fait des crises structurelles qui sont dues au fait que la société démocratique est une société atomisée. Cette atomisation provient selon lui de l'égalité des conditions. L'organisation politique a donc une influence directe sur la vie des citoyens qui sont en quelque sorte renvoyés à eux-mêmes dès que cesse la société de classe. Nous savons pour autant que sur l'inexistence de classes sociales, Tocqueville commet une erreur. Cette erreur provient du fait qu'il fait de la société démocratique l'exact opposé de la société aristocratique.

« Ainsi le pays le plus démocratique de la terre se trouve être celui de tous où les hommes ont le plus perfectionné de nos jours l'art de poursuivre en commun l'objet de leurs communs désirs et ont appliqué au plus grand nombre d'objets cette science nouvelle. Ceci résulte-t-il d'un accident, ou serait-ce qu'il existe en effet un rapport nécessaire entre les associations et l'égalité ?

[...] Chez les peuples démocratiques, au contraire, tous les citoyens sont indépendants et faibles ; ils ne peuvent presque rien par eux-même, et aucun d'entre eux ne saurait obliger ses semblables à lui prêter leur concours. Ils tombent donc tous dans l'impuissance s'ils n'apprennent à s'aider librement.

[...] Parmi les lois qui régissent les sociétés humaines, il y en a

une qui semble plus précise et plus claire que toutes les autres. Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux l'art de s'associer se développe et se perfectionne dans le même rapport que l'égalité des conditions s'accroît » T 2, deuxième partie, Chap. V, pp. 138, 140.

La société civile telle que la conçoit Tocqueville est donc nécessairement une société atomisée. Cette atomisation provient de l'égalité des conditions. Chacun, en devenant égal aux autres, devient en quelque sorte un élément indépendant. Ainsi, il y a une équation que Tocqueville fait de façon implicite et qui consiste à penser que l'égalité entraîne nécessairement l'indépendance des individus les uns à l'égard des autres. Ce dont Tocqueville se fait le héraut ici, c'est de cet homme des droits de l'homme. De fait, dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, celui-ci est pensé comme une entité séparée des autres. Même Rousseau qui est pourrait-on dire un philosophe de l'association, envisage d'abord l'homme comme séparé des autres.

On a déjà constaté dans notre examen de la famille que la famille telle qu'elle est pensée par Tocqueville est un ensemble d'individus séparés les uns des autres et non pas inclus dans un ensemble tels que les a pensés Hegel. La question et même, le problème de l'individualisme tient une grande part il est vrai, dans la pensée de Tocqueville. En ce sens, on peut aller jusqu'à dire que selon Tocqueville, l'individualisme est un mal nécessaire de la société démocratique. Nous aurons certainement à revenir à cette question quand nous élargirons notre étude à la société contemporaine. Ce que nous avons à dire pour l'instant, c'est que l'association est pensée comme un remède tant à l'atomisation de la société qu'à l'individualisme des citoyens.

Ce qui est intéressant dans les extraits que nous venons de citer, c'est que Tocqueville fait de l'émergence de l'association une loi sociologique. S'il y a bien une équation qui fait que l'égalité produit l'indépendance des individus, il y en a une autre qui veut que l'égalité rend nécessaire l'association. Du fait que Tocqueville pense ceci comme une loi, on peut en déduire que c'est dans la nature même de la démocratie que d'entraîner la création d'associations dès que le besoin s'en fait sentir.

Ce qui fait que Tocqueville peut faire de l'émergence des associations une loi de la société démocratique, c'est que selon lui, la démocratie entraîne un affaiblissement des possibilités d'intervention des individus sur la société. En devenant l'égal des autres, chacun est, comme nous l'avons dit, renvoyé à soi-même. Chacun ne peut plus dès lors compter que sur lui-même. C'est en ce sens qu'il y a une atomisation de la société qui provient de l'émergence de l'égalité entre les citoyens. Pour remédier à cela il faut donc de façon nécessaire, que les hommes se groupent en associations qui feront valoir leurs intérêts auprès des instances décisionnelles. Pour autant, il y a

une aporie dans la pensée de Tocqueville dans la mesure où l'on peut se demander quelle est la dynamique qui fait voir aux hommes qu'il leur faut s'associer.

De fait, il semble qu'il présuppose l'existence d'un lien social qui préexiste à l'émergence ou à l'élaboration de ce lien social lui-même. On peut d'ailleurs penser que Tocqueville a une vision intuitive de cette aporie en ce qu'il fait bien de l'individualisme le plus grand danger pour la démocratie. Même si c'est une loi de la démocratie qui veut que les citoyens s'associent, il en est une de la nature humaine qui veut que chacun pense d'abord à son intérêt propre. Il semble d'ailleurs que cette deuxième loi soit plus puissante que la première que Tocqueville met en évidence. En ce sens, on peut penser que l'association telle que la pense Tocqueville, ne dure que pour autant qu'elle sert les intérêts de ceux qui la constituent. Dès lors et même si une loi veut que dans une démocratie des associations se constituent, on ne voit pas ce qui leur garantirait une pérennité qui en ferait de véritables lieux de l'existence sociale et politique des individus.

Ce n'est pas du tout de la même façon que Hegel pense la nécessité d'associations dans la société civile. Pour lui, ces corporations ont une nécessité qui leur vient de leur lieu d'émergence, celui du métier de leurs membres ainsi que celui de la société civile. La corporation ne concernera que les membres de la classe industrielle. Cela provient du fait que les individus qui appartiennent à la classe agricole sont dans un universel de façon naturelle puisqu'ils vivent au sein de leur famille. Pour ce qui concerne les membres de la classe des fonctionnaires, leur fonction même veut qu'ils soient immergés dans l'universel dans la mesure où il travaillent nécessairement et exclusivement pour l'universel. Seuls les membres de la classe industrielle ne sont pas inclus dans un universel qui leur serait en quelque sorte naturel. Il leur faut donc créer cet universel afin de sortir leur classe des déchirements des intérêts particuliers qui se jouent à l'intérieur de la société civile ainsi que de la disparité née de la diversité des métiers au sein de la classe industrielle.

« Le membre de la société civile devient, selon ses aptitudes particulières membre de la corporation dont le but universel est dès lors tout concret et ne déborde pas l'extension qui, dans l'industrie, appartient aux affaires et aux intérêts privés qui lui sont propres. » § 251.

« Cette fonction confère à la corporation le droit de gérer ses intérêts intérieurs sous la surveillance de la puissance publique, d'admettre ses membres en vertu de la qualité objective de leur aptitude et de leur probité et en quantité déterminée par la situation générale, et de se charger du soin de ses membres contre les accidents particuliers et pour la formation de leurs aptitudes à lui appartenir. En un mot, elle intervient pour eux comme une seconde famille, office qui reste plus indéfini pour la société civile en général, plus éloignée des individus et de leurs besoins particuliers » § 252.

« Dans la corporation, non seulement la famille a un terrain

ferme parce que la capacité qui lui assure sa subsistance est une richesse stable (§ 170), mais encore, cette subsistance et cette richesse sont reconnues, [...]. On reconnaît en même temps qu'il [le membre] appartient à un tout, qu'il est lui-même un membre de la société en général, et qu'il s'intéresse et s'efforce pour les buts non égoïstes de cette totalité. Il a donc son honneur dans son rang social » § 253.

« [La corporation] procure [aux talents du membre] alors la reconnaissance, assure la sécurité et les élève à la dignité d'activité consciente pour un but collectif » § 354.

Ce qui est particulièrement remarquable dans ces paragraphes qui définissent la marge d'intervention de la corporation, c'est sa dimension morale. Il est en effet, question ici de « probité », d' « honneur », de « buts non égoïstes » et de « dignité d'activité consciente ». C'est que la corporation, comme la famille se situe dans la sphère de la moralité objective. Elle permet donc à ses membres de s'élever à un niveau supérieur qui fait qu'ils ne sont plus seulement des individus uniquement intéressés par leurs intérêts particuliers. A ce titre d'ailleurs, la corporation est bien identifiée par Hegel comme « une seconde famille ». C'est dans cette mesure que l'homme qui agit dans la société civile devient un membre d'un tout. Il accède ainsi à un universel auquel son appartenance à la société civile en tant que simple homme, ne lui permet pas d'accéder.

La corporation a donc une essence qui consiste pour elle à intégrer en son sein ceux qui en sont membres, et à créer un type particulier de lien social. Ce type particulier de lien social consiste en une vertu qui réside dans l'honneur et la probité. C'est selon la capacité de chacun des membres d'une corporation à développer ces vertus qu'ils seront reconnus comme dignes d'y être intégrés. En ce sens, on peut dire que la corporation joue pour la société civile un rôle pas seulement économique mais surtout un rôle social et politique. C'est par elle que le travailleur devient un membre de la société civile. Il faut ici entendre par « membre » toute la dimension d'inclusion que cette notion peut contenir. Le membre en effet, n'est pas comme l'homme de la société civile, un électron libre. Il fait partie d'un tout duquel il est solidaire. Il en partage les normes professionnelles mais aussi éthiques dans la mesure où la corporation a aussi une possibilité d'intervenir dans les affaires privées de ses membres et dans la mesure également où la corporation possède un rôle dans la production de la richesse collective.

C'est aussi par cette dimension de secours à l'égard de ses membres que la corporation possède un aspect libérateur. Elle les décharge de certaines préoccupations comme elle les protège contre la dureté et la violence qui peut se jouer à l'intérieur de la société civile. Nous avons en effet remarqué que la société civile est un lieu de déchirements où chacun fait prévaloir ses intérêts particuliers. La corporation vient protéger ses membres de cette violence et de ce désordre inhérents

à la société civile en intégrant ceux qui en sont dignes en son sein. C'est que ce qui fédère les membres d'une corporation c'est le métier. A ce titre, on peut remarquer qu'il y a pour tous les membres d'une même corporation un sentiment naturel d'appartenance. Chacun a les mêmes savoir-faire que les autres et possède également les mêmes préoccupations. La corporation vient donc en soutien de tous ses membres et comme un faire-valoir de chacun dans la mesure où il trouve une reconnaissance tant professionnelle que morale.

C'est son aspect fédérateur qui en fait une entité libératrice. Elle sort l'homme de la société civile de son isolement et de sa particularité pour l'intégrer dans un tout, dans un universel où il trouvera une raison d'être et où surtout, il pourra dépasser sa dimension finie et limitée pour intégrer un ensemble plus large qui donne sens à son activité. Dès lors cette activité accède à la conscience, elle devient libre parce que décidée et voulue par celui qui la mène. C'est dans cette mesure qu'il y a chez Hegel une dialectique de libération par le travail. Si la société politique telle que la pense Hegel est une société de la liberté, c'est aussi parce que, par le prisme de la corporation à laquelle il appartient, chaque membre se voit offrir l'occasion d'accéder à sa propre libération par la libération de tous les autres.

C'est aussi que la corporation s'articule sur le système des besoins. En tant qu'universel, elle est nécessairement rationnelle et en tant que rationnelle, elle est susceptible de modérer les abus et exagérations que l'on voit se jouer dans la société civile. De plus, c'est une instance qui est reconnue par la puissance publique. Elle a donc dans cette mesure, une capacité d'intervention sur les décisions tant économiques, politiques que sociales. C'est en cela qu'elle est une possible libération pour ses membres. Elle est suffisamment forte et légitime pour être entendue au sein de cet universel que représente la société civile et les instances politiques qui règlent les conflits qui pourraient y prendre corps. Elle est une médiation essentielle pour l'existence sociale, politique et économique de ses membres.

Si on produit maintenant une comparaison entre les associations telles que les présente et les pense Tocqueville et la corporation telle qu'elle est présentée dans la pensée de Hegel, on peut remarquer qu'elles présentent des similitudes mais qu'elles sont aussi très différentes et ce, d'un point de vue ontologique.

De fait, l'association chez Tocqueville semble être le fruit d'initiatives privées ou du moins de l'initiative de quelques individus qui sentent que s'associer peut leur être bénéfique. Tocqueville énonce ce principe parce que pour lui, les individus d'une démocratie sont naturellement ou plutôt structurellement isolés. L'association est donc ce qui peut leur procurer la force d'intervention qu'ils n'ont pas à titre individuel. C'est donc avant tout par intérêt que les individus se constituent en associations. Cela tient certainement au fait que dans la pensée de Tocqueville, le concept

d'« intérêt bien entendu » est central. C'est une fois de plus cette dynamique de l'intérêt bien entendu qui mobilise les individus pour s'associer. C'est aussi cette même dynamique qui fait que quand l'association n'a plus lieu d'être, elle est dissoute et ses membres se séparent.

Au contraire, chez Hegel, la corporation est une émergence naturelle d'un corps de métier. Elle contient donc dès son origine, un principe d'unité qui préexiste à l'entrée de ses membres en son sein. Ce n'est pas un besoin de s'unir qui la fait émerger, mais un sentiment d'appartenance à un même corps de la part de ceux qui la constituent. Elle est donc le résultat d'une conscience professionnelle qui est mue par le souci de l'intérêt d'un collectif. On pourrait figurer son fonctionnement comme une forme d'inclusion de ses membres en son sein, alors que l'association chez Tocqueville fonctionne plus comme une aimantation de ceux qui vont l'intégrer. D'une part, chez Hegel, il y a un mécanisme d'absorption qui est à l'œuvre quand un membre est intégré à la corporation, alors que d'autre part, chez Tocqueville, c'est plutôt un mécanisme d'attraction qui fait que des individus s'associent.

C'est à partir de cette différence structurelle entre les associations et les corporations que leur devenir est également distinct. Naturellement l'association n'est pas faite pour durer. Une fois que l'intérêt qui a suscité sa création a disparu, elle n'a plus de raison d'être et ses membres se séparent entraînant sa dissolution. Pour ce qui est de la corporation, elle est beaucoup plus pérenne. Elle est un groupement de professionnels qui partagent les mêmes préoccupations et qui vivent la même réalité tout simplement du fait qu'ils exercent le même métier. On peut à ce titre imaginer qu'elle est le résultat d'une amitié professionnelle entre ses membres, du moins à son origine. C'est ainsi qu'au fur et à mesure du temps, elle est devenue un lieu de bonne entente puis de solidarité entre ses membres. Dans cette mesure, il n'y a pas de raison à ce qu'elle disparaisse si ce n'est que le métier qu'elle représente disparaît lui-même. Contrairement à l'association, il semble qu'elle soit toujours déjà là.

Cette différence structurelle entraîne avec elle une différence ontologique. D'ailleurs Hegel lui-même compare la corporation à une seconde famille, ce que n'est pas du tout l'association. Dans une association il n'y a qu'un intérêt accidentel qui fait que des individus peuvent avoir besoin de s'associer. Pour ce qui est de la corporation elle est un fondement, le soubassement d'une branche professionnelle que l'on est jugé apte à rejoindre après un adoubement. C'est que la corporation, contrairement à l'association contient une dimension morale.

Cette dimension morale de la corporation est de prime abord donnée par les qualités professionnelles et les capacités pratiques de ses membres. Pour intégrer une corporation, il faut avoir des qualités professionnelles que la corporation elle-même contribue à développer par un système d'apprentissage. Non seulement elle intègre un professionnel au vu de ses qualités pratiques

et morales, mais en plus elle forme ceux qui pourraient prétendre à l'intégrer après leur formation professionnelle. En cela, sa dimension pérenne est visible mais en plus, elle véhicule des valeurs telles que celle du travail bien fait qui procure à ses membres une honorabilité qui leur permet d'être reconnus comme membres dignes d'y être intégrés. Elle contient donc en elle un caractère moral qui lui vient de l'amour du travail bien fait qui doit animer ses membres et qui leur permet d'accéder à une forme d'estime de soi qui provient d'une reconnaissance professionnelle garantie par l'appartenance à la corporation.

C'est dans cette mesure que Hegel en fait la deuxième racine de l'État. En ce sens, la corporation joue un rôle politique positif dans la participation de ses membres à la vie politique de leur pays. Elle a un rôle de médiateur qui permet à ses membres de s'élever à un niveau d'universalité supérieur. C'est pourquoi Hegel lui accorde une place de choix dans la sphère de la moralité objective. On ne trouve pas cette dimension dans l'association mise au jour par Tocqueville qui a plus un rôle de contre-pouvoir dans une société démocratique où les individus étant devenus égaux les uns aux autres, n'ont plus de réel moyen individuel pour peser sur les décisions collectives prise par les instances politiques de l'Amérique. Alors que la corporation est un interlocuteur institutionnel dans la société politique telle que la présente Hegel, l'association n'est finalement rien de plus qu'un regroupement d'individus qui devient à ce titre elle-même, une autre forme d'individu dispersé parmi les autres individus que constituent les autres associations. C'est que comme nous l'avons déjà dit, l'association n'est pas comme la corporation essentiellement professionnelle mais peut représenter un groupe d'individus unis par un intérêt commun sur un point donné, pour un temps donné.

Pour autant, la société civile, qu'elle soit conçue par Hegel ou par Tocqueville, reste essentiellement le lieu où les individus travaillent. Ce travail est un travail qui commence à se mécaniser à l'intérieur d'une société marchande et d'économie libérale. Dans cette mesure, les individus qui travaillent participent activement à la vie de cette société politique, mais ceux qui sont exclus de la sphère du travail subissent de plein fouet une pauvreté qui est d'autant plus dure qu'aucun réel système social de prise en charge n'existe. Si de fait, la corporation peut venir au secours de ses membres en difficulté, ceux qui n'en font pas partie sont renvoyés dans une pauvreté qui peut aller jusqu'à l'exclusion. Pour ce qui est de Tocqueville, l'exclusion par la pauvreté sera d'autant plus criante que dans la société telle qu'il la présente certains s'enrichissent au-delà de toute mesure tandis que d'autres ont tout juste le nécessaire pour vivre. Il va donc s'agir de prendre en charge ces pauvres d'une façon ou d'une autre afin de garantir l'unité de la société civile et par là, la cohésion de la société politique.

« Mais, ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans le travail, tient à

l'abstraction produite par la spécificité des moyens et des besoins d'où résultent aussi la spécification de la production et la division des travaux. Le travail de l'individu devient plus simple par la division et son aptitude dans son travail abstrait, ainsi que la masse de ses produits augmente. En même temps, cette abstraction des aptitudes et des moyens achève la dépendance mutuelle des hommes pour la satisfaction des autres besoins et en fait une nécessité complète. Enfin l'abstraction de la production fait le travail plus mécanique et à la fin, il est possible que l'homme en soit exclu et que la machine le remplace » § 198.

Hegel prend ici en considération le processus de mécanisation de la production qu'il a sous les yeux. Il en imagine les conséquences tant du point de vue moral que du point de vue économique et social. C'est le procès de travail lui-même qui en changeant de nature, modifie le rapport de l'homme à l'objet produit et à la richesse qui en découle. Le travail, en se mécanisant, devient plus abstrait. Ce qui est à l'œuvre dans cette abstraction du travail c'est un processus d'exclusion de l'ouvrier hors de la sphère vécue et intériorisée de la fabrication. L'ouvrier devient donc progressivement étranger à l'objet qu'il fabrique et ce faisant, il se perd lui-même n'ayant plus aucun moyen d'accéder à une quelconque reconnaissance.

Dès lors, c'est tout le tissu social qui se délite également. De fait, si c'est dans son travail que l'individu développe des qualités morales qui en font une personne honnête, digne de respect et reconnue par les autres, dès que l'ouvrier est dépossédé de son travail et de l'objet qu'il fabrique, dès qu'il ne s'y reconnaît plus, il se désintéresse de cette tâche qui, en lui devenant étrangère lui devient également pénible. Le travail n'est plus alors un processus de libération de celui qui travaille par la maîtrise de la matière dont il se montre capable, mais tout au contraire, un processus d'aliénation qui fait du travail non seulement une souffrance tant physique que morale, mais également un processus d'exclusion de celui qui y est asservi.

« Si la société civile se trouve dans un état d'activité sans entrave, on peut la concevoir comme un progrès continu et intérieur de la population et de l'industrie. Par l'universalisation de la solidarité des hommes, par leurs besoins et par les techniques qui permettent de les satisfaire, l'accumulation des richesses augmente d'une part, car cette double universalité produit les plus grands gains, mais d'autre part, le morcellement et la limitation du travail particulier et, par suite, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail augmentent aussi, en même temps l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement, des avantages spirituels de la société civile » § 243.

La corporation n'est plus alors d'aucune utilité. Elle tombe d'elle-même en désuétude du fait

que l'on passe de l'atelier de l'artisan à l'atelier de l'ouvrier qui ne participe plus à l'ensemble du processus de fabrication. Avec la mécanisation du procès de travail c'est en effet le métier qui disparaît. Le savoir-faire se perd et ce faisant, l'estime de soi, liée à la fierté d'avoir fabriqué un objet qui requiert des compétences qui ont disparu, se dissout. De plus, ce processus de mécanisation entraîne un abrutissement de l'ouvrier. Celui-ci perd de vue l'objet fini à la fabrication duquel il contribue pour ne plus apercevoir qu'une parcelle ou un moment du procès de travail.

« Si une grande masse descend du minimum de subsistance qui apparaît de soi-même comme régulièrement nécessaire pour un membre d'une société, si elle perd ainsi le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail, on assiste à la formation d'une plèbe, qui entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées » § 244.

Avec cette mécanisation du travail une richesse se crée qui cependant ne concerne pas tous les acteurs du procès de travail. On produit plus vite, en plus grande quantité et pour des prix qui sont toujours plus modestes. Ainsi, un plus grand nombre d'individus peut profiter de cette production qui devient plus abordable. Pour autant, l'ouvrier qui fabrique ces objets de consommation courante, est exclu de la jouissance qu'il pourrait en espérer. Cela provient du fait que comme il n'est plus qualifié, il est moins rétribué pour la tâche qu'il accomplit. Dès lors, son travail ne lui suffit plus à se procurer le minimum vital et c'est un processus d'exclusion qui se met en place. Comme il y a de plus en plus d'ouvriers, il y a également de plus en plus d'individus qui se paupérisent progressivement, et qui ne trouvent plus dans leur travail la satisfaction minimale qu'ils pourraient en espérer. Une concurrence se met en place entre les ouvriers qui cherchent à s'employer quotidiennement et certains ne trouvent plus de travail. On entre alors dans une crise qui semble inhérente au système de production tel qu'il se met en place puisque même Tocqueville en fait état.

Ce processus d'exclusion représente un danger pour le corps social qui se délite et dont les liaisons se dissolvent. Les solutions ne sont pas légion. Puisque c'est principalement le travail qui est un intégrateur social et que c'est lui qui donne aux individus un droit de cité, c'est en faisant travailler ceux qui sont pauvres que l'on pourrait solutionner cet état de fait. Le problème consiste en ce que, précisément, la division du travail ainsi mise en place demande moins de mains au cas où une crise apparaît. Ne reste dès lors que la solution de l'exportation et des colonies. C'est en allant exploiter des terres étrangères que l'on peut trouver de quoi occuper tout le monde et rompre ce cercle de l'exclusion qui est issu du système lui-même.

Tocqueville fait le même constat que Hegel concernant l'apparition de la pauvreté qui représente un danger pour le corps social. Ce danger est d'abord celui qui entraîne l'apparition

d'inégalités à l'intérieur de la société civile.

« Les Américains font d'immenses progrès en industrie, parce qu'il s'occupent tous à la fois d'industrie ; et pour cette même cause ils sont sujets à des crises industrielles très inattendues et très formidables.

Comme ils font du commerce, le commerce est soumis chez eux à des influences tellement nombreuses et si compliquées, qu'il est impossible de prévoir à l'avance les embarras qui peuvent naître. Comme chacun d'eux se mêle plus ou moins d'industrie, au moindre choc que les affaires y éprouvent, toutes les fortunes particulières trébuchent en même temps, et l'État chancelle.

Je crois que le retour des crises industrielles est une maladie endémique chez les nations démocratiques de nos jours. On peut la rendre moins dangereuse, mais non la guérir, parce qu'elle ne tient pas à un accident, mais au tempérament même de ces peuples », T 2, chap. XIX, deuxième partie, pp. 196, 197.

Pour Tocqueville également, l'appauvrissement d'une partie de la population est inhérent à l'organisation même de la société. On peut même aller jusqu'à dire que c'est un processus mécaniquement à l'œuvre dès lors que l'on entre dans une production de type industriel. En effet, dans une société de libre concurrence et d'économie libérale, une simple pénurie de matière première peut avoir des conséquences sociales en ce qu'elle rend possibles des faillites d'entreprises. De plus et comme l'industrie se développe à une vitesse assez importante, la société n'est pas à l'abri de crises de surproduction telles qu'elles ont été examinées par Marx. Dès lors, le chômage de masse peut se développer ainsi que la naissance d'un *Lumpenproletariat*. Il y a donc des conséquences sociales et politiques à des problèmes qui sont d'ordre spécifiquement économiques. Cela n'est cependant pas pour nous étonner dans la mesure où de fait, aucune sphère de la société ne tourne en totale autonomie sans avoir de répercussions sur les autres. Tocqueville semble y voir cependant des spécificités qu'il n'a pas identifiées dans la société de l'Ancien Régime.

Il semblerait en effet qu'il parle d'une société de classes sans classes. Si de fait, il y a une classe de pauvres, il n'y a pas véritablement une classe de riches. Cela provient du fait que ceux qui sont épargnés par la pauvreté et qui même, en sont très éloignés parce qu'ils vivent plus que bien, n'ont pas d'intérêts communs. On sent ici en filigrane l'influence de l'individualisme que Tocqueville identifie à l'intérieur de la société américaine. Cet individualisme touche également les riches qui ne se sentent pas appartenir à un ensemble constitué ou organisé d'individus qui auraient des intérêts communs. Il semblerait qu'à ce niveau les individus ne soient pas capables de s'organiser en associations comme nous l'avons pourtant vu. Si on peut oser une interprétation de cela, c'est certainement parce que, pour Tocqueville, les individus qui constituent cette classe industrielle et commerciale ne sont pas liés entre du fait de la volatilité de leur situation. Il semblerait en effet, que

comme on passe très vite de la richesse à la pauvreté, il n'y ait pas suffisamment de temps pour que les individus riches puissent se constituer en corps social organisé.

« Non seulement les riches ne sont point unis solidement entre eux, mais on peut dire qu'il n'y a pas de lien véritable entre le pauvre et le riche.

[...] Mais l'aristocratie manufacturière de nos jours, après avoir appauvri et abruti les hommes dont elle se sert, les livre en temps de crise à la charité publique pour les nourrir. Ceci résulte naturellement de ce qui précède. Entre l'ouvrier et le maître, les rapports sont fréquents, mais il n'y a pas d'association véritable », T 2, chap. XX, deuxième partie, pp. 201, 202.

Pour ce qui est des pauvres, il apparaît qu'ils sont renvoyés à eux-mêmes et livrés au bon vouloir des organisations caritatives qui veulent bien les prendre en charge ainsi qu'à la charité publique quand celle-ci existe. Le lien social est alors de fait inexistant. Ceux qui travaillent et qui ont de quoi subvenir à leurs besoins ne connaissent pas ceux qui sont en dehors de cette sphère des besoins. Tocqueville remarque en effet qu'il n'y a aucun lien entre celui qu'il appelle « le maître » et l'ouvrier. On entre donc dans une société où l'inégalité ressurgit et où un homme devient tout puissant alors que les autres n'ont aucun moyen de pression sur lui. De fait, c'est bien d'un maître dont parle Tocqueville. Dès lors, on peut en déduire que l'ouvrier en est totalement dépendant et qu'il n'a aucun moyen d'action sur les décisions que le maître prend. Il y a donc une inégalité de fait.

Cette inégalité est présentée comme étant nécessairement induite par le type de production industrielle et d'organisation commerciale à l'œuvre dans la société démocratique américaine. Tocqueville ne donne pas de solution si ce n'est de tenter de prévoir ces crises pour les rendre moins lourdes de conséquences. Si c'est l'État qui est appelé à vaciller comme il le dit, alors c'est certainement à l'État de prendre en charge ceux qui sont mécaniquement exclus de la société civile par l'appauvrissement auquel ils sont soumis lors de ces crises. Dès lors, on sent qu'il faut des garanties pour que cet État auquel Tocqueville renvoie, reste dans des limites qui garantissent une préservation de la démocratie. Dès lors, c'est l'État démocratique qui est renvoyé à lui-même et à sa contradiction constitutive : celle qui fait qu'il est dans le devoir de garantir au peuple une possibilité d'exister comme tel et donc, une possibilité de remettre en cause les décisions et actions de cet État. Cela doit être d'autant plus présent à l'esprit de Tocqueville que le XIXe siècle est un siècle d'agitation sociale et politique, du moins en Europe.

Qu'il s'agisse aussi bien de Hegel que de Tocqueville, la pauvreté pose problème dans la société civile dans la mesure où elle représente une puissance de délitement. Dans la pensée de Hegel elle représente un risque réel dans la mesure où elle subit et entraîne une véritable rupture du

lien social. C'est en particulier l'oisiveté des pauvres qui risque de détricoter ce lien dans la mesure où les pauvres ne se reconnaissent plus dans la société civile. Leur exclusion économique en fait des exclus politiques au sens où ils ne participent plus à la vie publique. L'absence de reconnaissance dans laquelle ils se trouvent en fait de fait, des électrons libres qui n'ont plus rien à perdre et qui risquent de mettre en péril la société politique dans son ensemble.

Pour ce qui est de Tocqueville, l'existence d'une classe de pauvres et de déshérités semble plus poser un problème relatif à la disparition de l'égalité. Cela provient du fait que ce qu'il privilégie principalement dans la démocratie c'est en effet plus l'égalité des conditions que la liberté qu'elle doit garantir. Il met en évidence l'apparition de « maîtres » qui vivent sans réellement savoir ce que vivent les ouvriers qu'ils font travailler dans le meilleur des cas. On peut donc imaginer que le sort de ceux qui sont exclus de la sphère du travail et du commerce leur est encore plus étranger. L'individualisme aidant, les riches risquent d'abandonner la sphère du politique pour ne plus se préoccuper de leurs intérêts propres. Dès lors, c'est la démocratie elle-même qui est en danger puisque l'on sait que selon Tocqueville, cette inégalité des conditions peut entraîner des mouvements de révolte que craignent les plus riches comme pouvant les déposséder de leurs biens. L'État « tutélaire » n'est plus très loin et peut dès lors paraître.

La situation des pauvres pose donc un problème auquel il s'agit, autant que faire se peut, de trouver une solution. Celle de Hegel se trouve dans l'exportation des marchandises et dans les colonies et l'accroissement de la quantité de terres exploitables entraînant l'accroissement de la quantité de travail disponible. Cela tient au fait que ce n'est pas à l'intérieur de la société elle-même que l'on peut trouver une solution à la fois pérenne et satisfaisante.

« Si on imposait à la classe riche la charge directe d'entretenir la classe réduite à la misère au niveau de vie ordinaire, ou bien si une autre forme de propriété publique (riches hôpitaux, fondations, monastères), en fournissait directement les moyens, la subsistance des misérables serait assurée sans être procurée par le travail, ce qui serait contraire au principe de la société civile et au sentiment individuel de l'indépendance et de l'honneur.

Si, au contraire, leur vie était assurée par le travail (dont on leur procurerait l'occasion), la quantité des produits augmenterait, excès qui, avec le défaut de consommateurs correspondants qui seraient eux-mêmes des producteurs, constitue précisément le mal, et il ne ferait que s'accroître doublement. Il apparaît ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire que dans sa richesse, elle ne possède pas assez de biens pour payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre » § 245.

On ne peut donc pas laisser à l'initiative individuelle la charge de s'occuper d'une façon ou

d'une autre des pauvres et des déshérités. Cela tient au fait que pour Hegel, le sort des pauvres serait dès lors livré au bon vouloir de ceux qui pourraient les prendre en charge. Cela introduirait de l'aléatoire ou du non systématique dans la société civile qui serait en quelque sorte livrée au hasard. La question est en effet, bien trop importante pour qu'on puisse l'abandonner ainsi et prendre le risque de l'introduction en son sein d'un désordre issu de l'initiative privée et individuelle. De plus, ce qui constitue selon Hegel le principe de la société civile, c'est le travail. On ne peut donc tolérer que certains de ses membres soient entretenus sans qu'ils remplissent une tâche quelconque qui les maintiendrait au travail. C'est que selon ce que l'on peut considérer comme un héritage kantien, Hegel pense que l'oisiveté conduit à l'immoralité. De fait et comme Kant l'a montré et si la nature ne fait rien en vain, elle a voulu que l'homme tire « tout de lui-même ».⁵

Le problème c'est que le remède constitue le mal. On se trouve en effet dans une crise de la surproduction qui fait qu'il y a trop de richesses à absorber pour une société dont les membres n'augmentent pas. Si on entre dans une telle crise de la surproduction, il devient nécessaire de ralentir la machine de production et donc de renvoyer chez eux des ouvriers qui dès lors sont sans travail et risquent de tomber dans la pauvreté qu'on essayait de solutionner. Il faut donc se tourner vers l'exportation et l'extension des territoires pour pouvoir ainsi écouler les produits excédants. Mais alors, la société civile et son équilibre dépendent de données qui lui sont complètement extérieurs et sur lesquelles elle n'a pas de réelle prise.

« Par cette dialectique qui lui est propre, la société civile est poussée au-delà d'elle-même ; en premier lieu, telle société définie est amenée à chercher, en dehors d'elle-même, des consommateurs, et par suite des moyens de subsister chez d'autres peuples, qui lui sont inférieurs quant aux ressources qu'elle a en excès, ou, en général, en industrie » § 246.

De fait, on se situe alors sur le terrain du commerce international et les conditions d'écoulement des richesses produites échappent à la société qui les commercialise. Hegel ne dit en effet rien de ce qui pourrait se passer si on se trouve dans une crise de surproduction internationale. Il semble ici subir l'influence de la théorie de la main invisible de Smith. Dès lors, il n'y a plus qu'à parier sur un équilibrage naturel des richesses et de leur échange dans un système de libre échange qui s'équilibrerait de lui-même.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas de réelle solution concernant l'émergence d'une classe de pauvres au sein de la société civile. Ce problème est d'autant plus criant que l'on se situe dans une société qui, en s'industrialisant, entraîne un exode rural qui fait que les anciens paysans qui

⁵ Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue pragmatique*, trad. S. Piobetta, Paris, Flammarion, coll. GF, 1990.

pouvaient avoir encore de quoi subvenir à leurs besoins organiques quand ils étaient encore sur leur terre, en sont réduits à la mendicité dès lors qu'ils sont sans travail à l'intérieur des villes. Pour autant, le diagnostic n'est pas faux et on sait aujourd'hui que la perte d'un emploi est un facteur d'exclusion. On sait également, par expérience, que la prise en charge, sous les modalités d'une indemnisation, par les pouvoirs publics des personnes qui sont privées de leur travail, ne constitue pas non plus une solution idéale dans la mesure où ce qui pose problème c'est pour beaucoup la possibilité d'un retour à l'emploi.

Il semble donc bien réel que le fait de ne pas avoir de travail est un facteur de détricotage du lien social. Dès lors, le problème consiste à trouver un moyen de maintenir vif et effectif ce lien malgré cette perte du travail. A part la solution commerciale qu'il propose, Hegel n'apporte pas de réel moyen de sortir d'une crise qui semble plus ou moins inhérente à toute société de libre échange et de libre initiative. De fait, Tocqueville fait état des mêmes difficultés en Amérique.

« Refusent-ils [les ouvriers] le travail d'un commun accord : le maître qui est un homme riche, peut attendre aisément, sans se ruiner, que la nécessité les lui ramène ; mais eux, il leur faut travailler tous les jours pour ne pas mourir ; car ils n'ont guère d'autre propriété que leurs bras. L'oppression les a dès longtemps appauvris, et ils sont plus faciles à opprimer à mesure qu'ils deviennent plus pauvres. C'est un cercle vicieux dont ils ne sauraient aucunement sortir.

[...] Cet état de dépendance et de misère dans lequel se trouve de notre temps une partie de la population industrielle est un fait exceptionnel et contraire à tout ce qui l'environne ; mais pour cette raison même, il n'en est pas de plus grave, ni qui mérite mieux d'attirer l'attention particulière du législateur » T 2, troisième partie, chap. VII, pp. 236, 237.

Tocqueville fait état ici d'une dépendance qui livre les ouvriers au bon vouloir des chefs d'industrie. On peut remarquer que le principe de l'association fonctionne pour ce qui est des entrepreneurs mais qu'il est inopérant pour les ouvriers. Ceux-ci en effet, n'ont pas suffisamment de moyens de pression pour faire pencher la balance à leur avantage. Cela provient du fait que les ouvriers sont trop nombreux. Si quelques uns d'entre eux se liguent contre leur patron, il y en a encore d'autres qui, étant sans travail, peuvent les remplacer pour le salaire que le patron voudra bien fixer.

Ce qui se joue ici, c'est une inégalité qui se met en place. Tocqueville n'a voulu y voir qu'un phénomène périphérique. Pour autant, le XIX^e siècle est parcouru de ces nombreuses crises qui livrent les ouvriers au bon vouloir des patrons quand il y a encore de la tâche pour eux. Beaucoup d'entre eux tombent dans la misère et Tocqueville renvoie ce problème à la responsabilité du

législateur. Selon lui, c'est donc à la puissance publique de pallier les manquements des patrons et de réparer les conséquences des crises. Il ne donne cependant pas de solution très claire et ce que devrait faire le législateur en pareil cas n'est pas détaillé.

On peut imaginer que cette solution appartient à la commune qui, connaissant mieux les individus, pourrait leur offrir de l'ouvrage ou un secours quelconque. Pour autant, on sait qu'un des traits caractéristiques de l'Amérique est de laisser chacun livré à son propre sort. On voit donc mal comment les citoyens pourraient accepter de faire travailler ceux qui sont sans emploi seulement pour les maintenir occupés en les payant sur les deniers publics et leur éviter ainsi la misère. De fait, l'Amérique que décrit Tocqueville est bien une Amérique qui veut avant tout profiter de son bien-être matériel et qui veut, autant que faire se peut, se protéger contre les mouvements de révolte. On sait en effet, que la sécurité qui permet de jouir sereinement des biens matériels est une chose chère au peuple américain que Tocqueville observe, puisque c'est précisément cet amour de la sécurité qui risque de les faire tomber dans un despotisme d'un nouveau genre.

Tocqueville établit donc le diagnostic mais il ne propose pas de solution. Cela tient peut-être au fait qu'il observe l'Amérique plus en sociologue qu'en philosophe et que, les questions socio-économiques ne le concernent pas précisément. De fait, Tocqueville a bien quelques intuitions qui sont tout à fait justes mais il ne va pas plus loin que ces intuitions et leurs possibles conséquences. Cela tient peut-être également au fait que pour l'instant, nous n'avons qu'une vision partielle de sa réflexion concernant l'Amérique puisque nous n'avons encore rien dit de ce qui concerne l'État vu par Tocqueville.

La société civile semble être, tant chez Hegel que chez Tocqueville, le lieu de tous les possibles. Si la famille reste plus ou moins stable dans son développement et ses aspirations, la société civile, elle, peut donner lieu à tous les débordements imaginables. C'est que ce qui génère le lien social c'est principalement le travail. Dès que celui-ci vient à manquer ou que son organisation se modifie, la société civile dans son ensemble en est affectée. Cela provient également du fait que dans la société civile, ce sont des individus qui existent. Leurs intérêts sont divers et peuvent même être opposés.

A part la corporation chez Hegel et l'association chez Tocqueville, il n'y a pas de réelle instance de régulation de la société civile. Dès lors, chacun est plus ou moins livré à lui-même et à son souci principal qui consiste à satisfaire ses besoins et si possible, à se pourvoir en biens de consommation qui assureront son bien-être. De plus, l'économie qui se joue à l'intérieur de la société civile est une économie libérale de la libre entreprise. Le commerce et l'industrie se développent selon le hasard d'une offre et d'une demande qui ne sont en rien régulées. Dès lors, au

moindre déséquilibre, tout un chacun est exposé au péril de la pauvreté et de l'exclusion.

Cela est d'autant plus sensible qu'il n'y a pas de réel système de protection sociale. Hegel a bien montré qu'une solution par le travail ne faisait que développer le mal et Tocqueville, tout en considérant que c'est au législateur de trouver une solution au problème de la pauvreté, n'en donne pas les modalités. C'est peut-être en tournant notre regard vers cette instance unificatrice qu'est l'État que nous pourrions entrevoir de quoi empêcher la dissolution de la société civile en cas de crise économique qui aurait des conséquences sociales.

III-État chez Hegel et Tocqueville

Si on veut pouvoir penser l'État comme le présentent Hegel et Tocqueville, il est nécessaire d'en passer par une étude de la relation qu'entretient l'État avec la liberté. C'est en effet l'articulation de la liberté avec l'État qui en donne selon les deux auteurs, les principales caractéristiques. On verra que pour Hegel l'État est la source principale pour ne pas dire principale, de la réalisation d'une liberté réelle et effective tandis que pour Tocqueville, l'État représente l'instance la plus dangereuse pour la liberté individuelle pour peu qu'il soit trop centralisé comme cela semble être la tendance des États démocratiques. C'est pour cette raison qu'il nous semble nécessaire d'examiner l'État par rapport à la liberté qui en découle ou qui en est empêchée.

« L'État est la réalité en acte de la liberté concrète ; or, la liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi (dans les systèmes de la famille et de la société civile), en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général, ou bien le reconnaissent consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final. Il en résulte que, ni l'universel ne vaut et n'est accompli sans l'intérêt particulier, la conscience et la volonté, ni les individus ne vivent comme des personnes privées, orientées uniquement vers leur intérêt sans vouloir l'universel ; elles ont une activité consciente de ce but. Le principe des États modernes a cette puissance et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrême de la particularité personnelle autonome et en même temps de le ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe même » § 260.

L'État est ici présenté comme étant non seulement le résultat d'une articulation dialectique de l'intérêt particulier avec l'intérêt général, mais aussi comme étant la source, l'origine et le fondement de cette même articulation dialectique. De fait, on pourrait aller jusqu'à dire qu'il n'y a rien sans l'État ni en dehors de l'État qui est une instance capable de garantir au particulier non

seulement d'exister mais aussi d'être réalisé en tant que tel, tout en se réalisant elle-même dans et par la réalisation du particulier qui n'est rien sans elle. Il y a donc une interdépendance de l'État et du particulier. Pour autant, cette interdépendance n'est pas symétrique. Si de fait, le particulier n'est rien sans l'État et si l'État a effectivement besoin du particulier pour se réaliser, il n'en demeure pas moins que c'est bien l'État qui représente une garantie pour les droits du particulier. Parmi ces droits du particulier qui sont garantis par l'État, la liberté possède une place de choix.

Il y a une circularité propre à L'État pensé comme finalité absolue de tout et de tous ceux qui existent en lui. En ce sens, l'État est le but de tous les particuliers qui ne sont rien sans lui. On peut en ce sens, craindre qu'il ne soit omniprésent dans la vie des citoyens s'il n'était précisément le lieu de la réalisation de leur liberté concrète. Ainsi, l'État n'est pas un État s'il ne laisse pas exister et s'exprimer la liberté de tous ceux qui en sont membres. Cela tient au fait que pour Hegel, l'organisation politique la plus achevée est celle qui rend possible l'expression d'une liberté réelle et effective. Cette existence et cette réalisation de la liberté des citoyens ne peut se faire sans l'État qui fonctionne de façon organique.

De fait, l'État tel qu'il est présenté ici possède un développement organique qui en fait un être vivant. Il ne tient sa réalité que de ceux qui par lui, tiennent la leur. On est donc bien dans une circularité qui pour autant n'est pas fermée sur elle-même mais qui peut être représentée de façon plus exacte par une spirale. L'État est un enroulement qui emmène avec lui tous ceux qui participent à son mouvement circulaire et qui en sont la matière même. C'est en ce sens que l'on peut considérer que l'État est la réalisation en acte de l'Idée. Cette Idée se réalise par le fait que l'État est une force d'unification de tout le donné sensible qui existe dans et par lui. Dans et par cette Idée il y a également la réalisation et le développement d'une conscience de soi accrue. C'est aussi ce processus qui fait qu'être membre de l'État c'est aussi être libre.

Ce donné sensible, nécessaire à la vie de l'État, c'est la vie organique des citoyens. Cette vie organique des citoyens est laissée à son libre développement et c'est par ce libre développement d'elle-même qu'elle produit l'énergie unificatrice de l'État. Cette énergie unificatrice est constituée par les lois et le système du droit qui expriment ainsi l'air du temps ou plus précisément la culture de la société politique en question. C'est en ce sens qu'il y a du spirituel dans l'État et que l'État est un tout véritable qui emporte avec lui, dans ce qu'il est, tout ce qui existe en son sein. Cet air du temps s'exprime également à travers la culture qui est transmise de génération en génération par l'éducation que les mères donnent aux enfants et par les savoir-faire techniques qui circulent à travers les différentes générations d'ouvriers. Ainsi, que ce soit dans la famille ou dans la société civile par le prisme de la corporation, l'État est déjà présent.

On est en plus ici en présence d'un État centralisateur et centralisé. C'est que l'État est le

commun dénominateur de tout ce qui existe en son sein. Il est donc une véritable puissance d'union qui est capable de produire du même à partir de l'altérité la plus absolue. C'est en ce sens et dans cette mesure que l'État tel qu'il est pensé par Hegel est un État omniprésent dans la vie des citoyens sans pour autant être un État absolu et despotique. On ne peut nier qu'il soit puissant mais il y a dans la société politique que cet État organise, une autonomie de tout un chacun qui fait que la puissance et la force de l'État ne se font pas sentir comme étant un écrasement de toute initiative ou un empêchement de toute action. C'est plutôt en laissant s'exprimer la libre initiative que l'État trouve sa subsistance et la matière de son être. On est toujours dans ce mouvement dialectique cher à Hegel qui nécessite une entité et son opposé pour fonctionner et produire ce qu'il y a à produire. C'est à partir de la disparité et de la diversité des familles et des membres de la société civile que l'État peut s'ériger comme tout unificateur.

C'est qu'il est également le but final de toute initiative privée. Il est donc en ce sens, une cible vers laquelle convergent tous les faits et gestes des citoyens. Cela pour autant ne se fait pas de façon nécessairement consciente. De fait, il ne faut pas oublier que dans la société civile, les individus agissent d'abord pour la satisfaction de leur intérêt particulier. Cela ne change pas pour autant que l'on prend l'État en considération. C'est que l'État, en tant que tout est ce qui donne à toute cette diversité qui s'exprime dans la société civile, une unité et un sens, une cohésion et une direction, une cohérence et une signification. Cela se fait par le prisme de cette « ruse de la raison » que nous avons déjà évoquée et principalement par les lois et les principes énoncés par l'État.

« L'État 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. Dans la coutume, il a son existence immédiate, dans la conscience de soi, le savoir et l'activité de l'individu, son existence médiate, tandis que celui-ci a, en revanche, sa liberté substantielle en s'attachant à l'État comme à son essence, comme but et comme produit de son activité » § 257.

« La rationalité, considérée abstraitement, consiste essentiellement dans l'unité intime de l'universel et de l'individuel et ici concrètement, quant au contenu, dans l'unité de la liberté objective, c'est-à-dire de la volonté générale substantielle et de la volonté subjective comme conscience individuelle et volonté recherchant ses buts particuliers ; quant à la forme, c'est par suite une conduite qui se détermine d'après des lois et des principes pensés donc universels » § 258, R.

L'État, en tant qu'esprit se donne immédiatement dans la coutume. Il correspond donc à l'esprit d'un peuple et en ce sens, chaque peuple doit avoir un État qui lui est propre. Ainsi, on peut constater que l'État n'est pas une réalité intangible mais qu'il doit représenter l'unité d'une culture.

C'est seulement dans cette mesure qu'il peut être en réelle adéquation avec le peuple qu'il comprend en lui au sens matériel, comme il le comprend au sens intellectuel. Cette mutabilité de l'État provient du fait qu'il est une réalité organique. De fait, l'État est vivant et en ce sens il est susceptible de connaître des évolutions qui feront qu'il colle mieux au peuple qui est le sien. De la même façon qu'une coutume n'est pas intangible, l'État non plus n'est pas sans pouvoir connaître des mutations.

L'État est également l'essence des citoyens qui n'ont d'existence réelle que s'ils en sont membres. Dès lors, le mariage et la fondation d'une famille est pour chaque membre de la société civile un passage obligé. De la même façon, ce n'est que par son activité professionnelle que l'individu participe activement à la vie de l'État comme à la sienne propre. On est donc bien dans cette circularité que nous avons mise au jour et qui se réalise par un enroulement ascendant du particulier et de l'universel l'un avec l'autre. L'État n'est donc pas seulement pour chaque citoyen, une fin, il est également la seule façon pour lui d'être reconnu comme membre de droit de cet État.

Il est donc également une réalité englobante qui absorbe en lui chaque individu, non pas pour l'étouffer ou l'écraser, mais pour donner une substance et une consistance à son existence politique. Cela se fait par le prisme des lois et des principes qui donnent sens à sa vie de citoyen. Ces lois et principes sont formels et en ce sens, ils sont une structure qui unifie la totalité diversifiée qui existe au sein de la société civile. Il s'agit toujours pour l'État de laisser s'exprimer la singularité et la particularité de tout un chacun. Pour autant, toute cette diversité ne va pas dans tous les sens. Il y a en effet, des lois et des principes qui viennent étayer cette diversité selon une rationalité qui rend possible en tant que telle une unité du divers.

Cette unité du divers se constitue par l'existence d'une volonté générale. Ainsi, chacun participe par son activité et par la satisfaction de ses besoins à l'édification de cette volonté générale qui en tant que telle vient ordonner l'ensemble des volontés particulières. Cela se fait par la place de tout un chacun dans la société civile et dans la famille. C'est par la participation de tout un chacun à l'édification de la volonté générale que chaque individu va trouver son existence réelle. La volonté est en effet pour Hegel, un principe conscient de soi. En tant que tel il est nécessairement rationnel. C'est dans cette mesure que chaque individu trouve un moyen de participer à la rationalité que l'État incarne.

De fait, la volonté particulière de l'individu s'articule sur la volonté générale par sa volonté particulière de participer à la vie de la société civile dans la quelle il existe. Cela tient au caractère intégrateur du travail que nous avons déjà mis en évidence. Travailler et fonder une famille sont des buts pour les individus qui y voient un moyen d'exister comme membres de l'État. Il y a donc une focalisation de chaque volonté particulière qui va de fait, dans le sens de la volonté générale. Ainsi,

l'existence et la réalisation de toute volonté particulière participe à la rationalité par son intégration au sein de la volonté générale. C'est par là que chacun peut trouver à réaliser sa dignité et sa moralité. En ce sens et d'un point de vue purement rationnel, on ne peut pas ne pas vouloir être membre de l'État et participer à la volonté générale. Il y va en effet, de l'existence politique, économique et sociale de tout un chacun.

C'est que l'État en tant que tel est cette réalité qui donne à chaque citoyen, des droits. En ce sens, l'État est essentiel dans la vie de chacun car c'est par lui que l'on peut espérer une reconnaissance réelle de son existence politique, économique et sociale.

« En face des sphères du droit privé et de l'intérêt particulier, de la famille et de la société civile, l'État est, d'une part, une nécessité externe et une puissance plus élevée ; à sa nature sont subordonnés leurs lois et leurs intérêts, qui en dépendent, mais d'autre part, il est leur but immanent et a sa force dans l'unité de son but final universel et des intérêts particuliers de l'individu, unité qui s'exprime dans le fait qu'ils ont des devoirs envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits.

R. [...] L'État, comme réalité morale, comme compénétration du substantiel et du particulier, implique que mes obligations envers la réalité substantielle sont en même temps l'existence de ma liberté particulière, c'est-à-dire qu'en lui, droit et devoir sont réunis dans une seule et même relation » § 260.

L'État est donc décrit ici comme étant la seule source du droit. L'existence d'un droit s'accompagne nécessairement de l'existence d'un devoir. Ici aussi il y a un enroulement dialectique qui articule ensemble droit et devoir. Dans la mesure où la société politique telle que la pense Hegel doit garantir et réaliser la liberté, chaque citoyen doit en effet nécessairement y trouver des droits garantis. Pour autant, cette reconnaissance de droits garantis ne peut exister sans la réalisation de devoirs qui manifestent dans leur accomplissement, la volonté d'intégration de l'individu à la société politique et également sa volonté d'implication dans la vie de cet État sans lequel il n'est rien.

C'est pour cette raison que le mariage représente le premier degré de la participation de l'individu à la vie éthique. Cette participation est complétée par le travail que réalise l'individu au sein de la société civile. En ce sens, chacun participe à son niveau à un tout, famille et société civile, qui est à la fois une propédeutique à la vie véritablement éthique au sein de l'État et également un moment de cette vie éthique. En fondant une famille et en travaillant, chacun s'élève à un niveau d'éthicité qui trouve son fondement dans l'État. En ce sens, l'État n'est pas une fin pour tout un chacun mais il est ce qui donne sens à son existence singulière et ce qui l'introduit dans la sphère du droit et de la reconnaissance.

Cela passe par l'assentiment public au mariage lors de la cérémonie qui fonde celui-ci comme engagement de la volonté libre et par l'appartenance à une corporation qui introduit celui qui lui appartient dans un collectif qui sera considéré comme un interlocuteur de l'État. Ainsi, l'État est bien un fondement de la vie politique, sociale et économique de tout un chacun puisque c'est dans et par lui que ces dimensions de la vie des individus trouvent une reconnaissance réelle et effective. Cette reconnaissance se réalise par l'attribution de droits et de devoirs qui sont en fait les deux faces d'une même réalité, celle de la mise en œuvre de la liberté.

En effet, si le devoir est ce qui assujettit le citoyen dans une certaine mesure, puisque dans le devoir il y a une obligation, il est, par son accomplissement, ce qui garantit à ce même citoyen des droits qui précisément le font passer du statut d'homme à celui de citoyen. Il est à remarquer également que dans une obligation telle que celle qu'engendre le devoir, il y a nécessairement expression d'une liberté puisque l'obligation n'est obligation que parce que le sujet s'y oblige. Ainsi, le devoir est par lui-même un acte de liberté qui relève de la volonté de l'individu. De plus, ce qui est à entendre par devoir, c'est simplement la mise en œuvre par l'individu de ses obligations familiales et professionnelles. Dès lors, le devoir ne demande à tout un chacun que de vivre normalement puisque c'est par le cours de la vie ordinaire qu'il s'effectue. On peut cependant légitimement s'interroger sur l'apparente naïveté de telles considérations. C'est que l'État est également ce qui vise l'intérêt général dans lequel chacun se retrouve.

De fait, l'État hégélien est un universel, un tout qui par définition, possède une hauteur de vue que l'individu singulier ne peut de lui-même connaître. En ce sens, l'État sait ce qui est favorable à tout un chacun dans la mesure où il sait ce qui est favorable à tous. Cette connaissance provient du fait que l'État est rationnel et il est rationnel par nature, dans la mesure où il est détaché de tout intérêt propre, contrairement aux individus qui eux éprouvent des sentiments et sont parfois mus par des passions. En tant qu'il est non seulement rationnel mais également principe rationnel, l'État est nécessairement au-dessus de la mêlée et peut apercevoir des objets que les individus enfermés dans leur point de vue singulier ne peuvent voir. C'est seulement le citoyen qui peut adopter les points de vue de l'État et c'est aussi pourquoi il est du devoir de tout un chacun de se marier et de travailler puisque par le mariage et le travail, l'individu participe à la vie éthique que l'État réalise.

Cette rationalité propre à l'État provient des institutions qui sont formulées rationnellement dans la constitution.

« Ces institutions forment la Constitution, c'est-à-dire la raison développée et réalisée dans le particulier et sont, par suite, la base ferme de l'État, aussi bien que de la confiance et des sentiments civiques des individus, et elles sont le pilier de la

liberté publique car par elles, la liberté particulière est à la fois réelle et rationnelle et en elles-mêmes se trouve la réunion de la liberté et de la nécessité » § 265.

« La constitution politique est en premier lieu l'organisation de l'État et le processus de sa vie organique par rapport à lui-même. Dans ce processus, il distingue ses éléments à l'intérieur de soi-même et les développe en existences fixes » § 271.

« Comme l'esprit n'est réel que dans ce qu'il a conscience d'être ; comme l'État en tant qu'esprit d'un peuple est une loi qui pénètre toute la vie de ce peuple, les coutumes et la conscience des individus, la Constitution d'un peuple déterminé dépend de la nature et de la culture de la conscience de ce peuple. C'est en ce peuple que réside la liberté subjective de l'État et par suite la réalité de la Constitution » § 274.

Cette fois, le mot est lâché. Pour Hegel, l'État doit être une monarchie constitutionnelle. C'est que pour lui il n'y a de rationalité que dans une multitude ramenée à l'unité. C'est ainsi que le prince est celui qui incarne cette rationalité en dernier ressort. De fait, le prince n'est pas la seule instance rationnelle puisque les pouvoirs sont séparés en législatif et exécutif. De plus, la constitution est à la fois une émanation du peuple et une production du législatif. On n'est donc pas ici dans une organisation politique dont le pouvoir descendrait uniquement du haut vers le bas, du prince vers le peuple. La constitution est un texte qui doit refléter l'état d'esprit et la culture du peuple auquel elle s'applique. C'est dans cette mesure qu'elle inclut en elle la culture et la conscience du peuple. En ce sens, il n'existe pas de constitution archétypique. Chaque peuple possède une constitution qui lui est propre et c'est seulement dans la mesure où la constitution est propre au peuple auquel elle s'applique qu'elle pourra lui garantir la liberté.

La constitution est donc un moment d'unification du divers. La famille et la société civile étant des moments de l'esprit, la constitution n'est au final que le dernier moment de l'esprit qui se manifeste dans une organisation politique. Elle est ce moment qui va donner aux deux autres leur unité et en même temps tout leur sens, tant en termes de direction qu'en termes de signification. En ce sens, la famille et la société civile sont des propédeutiques à la vie politique des individus. On a vu en effet, que dans ces deux moments, il y a encore de la subjectivité, de l'affectivité et de l'intérêt singulier. Pour autant, ces deux moments contiennent également en eux du collectif puisqu'ils sont des ensembles qui intègrent en eux les individus qui parviennent ainsi à se penser comme membres d'un tout qui est soit la famille, soit la corporation. Ainsi, les individus sont préparés par leur vie singulière à se sentir membres d'une réalité plus large qui dépasse leur simple personne. La constitution est donc cette acmé du collectif et de l'unité dans lequel les individus sont appelés à réaliser et à expérimenter leur liberté réelle et effective.

La constitution est en effet le point nodal de rencontre entre les citoyens et l'État. C'est ce qu'exprime le paragraphe 265 où il est dit : « Ces institutions forment la Constitution [...] et sont, [...], la base ferme de l'État, aussi bien que de la confiance et des sentiments civiques des individus ». On perçoit bien ici ce statut de la constitution comme point de rencontre de l'État et des citoyens. Elle est donc en ce sens une interface qui permet l'articulation et la coordination des deux extrémités de la société politique, à savoir les personnes physiques que sont les citoyens et la personne morale que représente l'État.

Ce qui rend possible et fructueuse cette rencontre de la matière que sont les citoyens et de l'esprit que constitue l'État, c'est que le principe qui les gouverne est rationnel. On retrouve ici ce fameux « tout ce qui est rationnel est réel, tout le réel est rationnel » auquel nous nous sommes déjà référé. C'est en effet la raison qui est principielle dans l'organisation politique telle que la pense Hegel. Nous aurons à discuter de cette conviction hégélienne de la principauté de la raison dans l'organisation politique car, si de fait, il accorde des passions et des intérêts aux individus de la société civile, il semble faire du prince une personne au-dessus de la mêlée, désintéressée de tout ce qui ne concerne pas l'intérêt général et non corruptible ou qui ne cède pas aux pressions des groupes d'intérêt que peuvent représenter les corporations.

Pour autant, on ne peut pas affirmer que toute rationalité est étrangère aux citoyens que sont les membres de la famille et les individus de la société civile. En effet, on peut lire dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* au §535 :

« L'État est la substance éthique *consciente de soi* – la réunion du principe de la famille et [de celui] de la société civile ; la même unité qui, dans la famille, est en tant que sentiment d'amour, est l'essence de l'État, laquelle, cependant, reçoit en même temps, moyennant le deuxième principe de la volonté qui sait et par elle-même agit, la *forme* d'[une] universalité *sue* : celle-ci, ainsi que ses déterminations se développant dans le savoir, constituent le contenu et le but absolu de la subjectivité qui sait, c'est-à-dire que celle-ci veut pour lui-même un tel rationnel »⁶

On peut constater ici que l'appartenance à un État est volontaire et que la participation à la vie de l'État relève d'une décision consciente. Dès lors, il s'agit bien pour les citoyens d'exercer leur liberté qui réside dans la libre décision qu'il prennent d'appartenir à cet État et de travailler pour sa prospérité, à la fois en se mariant et en étant un professionnel consciencieux. Leur vie éthique qui prend corps dans la famille par le sentiment d'amour, et dans la corporation par l'honneur, est élevée au rang d'une pleine conscience dans la reconnaissance que l'État en fait en leur garantissant

⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012.

principalement la possibilité de vivre décentement et en sécurité grâce à l'existence d'un droit. De plus, la vie éthique de chacun des membres de l'État devient par leur participation à ce dernier une véritable éthicité. On comprend dès lors pourquoi il est du devoir de tout individu d'être membre de l'État et pourquoi Hegel fait une telle critique de ce qui sera plus tard le *lumpen* prolétariat, force négative et surtout négatrice de l'unité incarnée et réalisée par l'État.

Dans la mesure où précisément c'est par sa participation et par son appartenance à l'État que tout un chacun accède à une réelle éthicité et par-là à une liberté réelle et effective qui est une autonomie, l'État devient nécessaire et vouloir être membre de l'État relève également de la nécessité. C'est que ce qui est en jeu c'est bien une liberté et de fait, vouloir appartenir et participer à l'État, c'est vouloir être libre. On ne voit dès lors pas comment on pourrait refuser d'être un citoyen. La vie civique est un passage obligé de l'existence de tout un chacun dans la mesure où personne ne voudrait ne pas être libre.

Pour se rendre compte de la nécessité d'appartenir à l'État, il semble nécessaire d'examiner comment Hegel en pense l'organisation pratique. On sait que les pouvoirs sont séparés en législatif, exécutif et pouvoir du prince.

« 1) Le caractère fondamental de l'État politique est l'unité substantielle comme idéalité de ses moments.

En elle :

α) Les différents pouvoirs et les différentes fonctions sont à la fois dissous et maintenus et ils ne sont maintenus que si leur légitimité est, non pas indépendante, mais déterminée uniquement par l'idée du tout. Ils doivent sortir de sa puissance et ils en forment l'articulation mobile comme les membres par rapport à l'unité simple du moi personnel » § 276.

« β) Les différentes fonctions et activités de l'État lui sont propres comme des moments essentiels et ne sont pas attachées aux individus qui les exercent en vertu de leur personnalité immédiate, mais seulement selon leurs qualités universelles et objectives, si bien qu'ils ne tiennent à la personnalité particulière en tant que telle que d'une manière extérieure et contingente. Donc les fonctions et les pouvoirs de l'État ne peuvent pas être une propriété privée » § 277.

L'État est ici pensé comme un organisme dont le prince serait la tête qui donne au tout non seulement son unité, mais aussi sa cohésion et sa cohérence. C'est en lui en effet que réside le moment de la décision qui subsume tous les moments qui l'ont précédée. Ce moment de la décision est un moment synthétique qui prend corps et force dans les moments qui l'ont précédé et dont il se nourrit pour les réaliser dans une synthèse cohérente. Cela est rendu possible par la rationalité qu'incarne le prince et par l'idéalité de sa fonction. Cela est exprimé principalement dans les paragraphes 275 et 276 où l'on voit clairement comment le pouvoir du prince absorbe en lui tous les

moments et toutes les instances qui le précèdent et en dépendent tout en étant des composants indispensables. C'est toujours cette dialectique propre à Hegel qui est ici à l'œuvre dans son mouvement ascendant qui emporte avec elle tout ce qui la précède et la compose. Ainsi, le prince n'est rien sans les moments qui le précèdent, celui de la loi et celui de la Constitution, mais ces moments eux-mêmes ne peuvent avoir de force, de légitimité et de réalité sans le moment du prince qui vient leur donner leur effectivité.

C'est en ce sens et dans cette mesure que l'on peut comparer l'État à un organisme vivant. De fait, il y a une interdépendance de chacun des moments à l'égard des autres. Ce modèle de l'organisme vivant se retrouve à toutes les étapes de la société politique telle que la conçoit Hegel. En effet, la famille est vouée comme tout vivant à naître, se développer et à mourir. Comme tout vivant, elle possède un centre vital qui est constitué par le sentiment que ressentent les époux l'un à l'égard de l'autre, les parents pour les enfants et ces derniers pour leurs parents. Toute famille est intégrée dans un ensemble plus large qui la met en relation avec d'autres familles elles-mêmes incluses dans la société civile par le prisme du travail de l'époux.

A son tour, la société civile connaît un développement qui peut éprouver des crises. Elle n'existe pas sans les familles qui la constituent et lui apportent des travailleurs ainsi que des consommateurs. Elle n'existe pas en toute indépendance et n'est pas détachée des individus physiques qui la font se développer. Elle a besoin de la force et de la volonté des individus et de l'unité que peut lui donner l'État en reconnaissant sa légitimité par l'intérêt qu'il porte aux corporations qui la constituent.

Compte tenu de tout cela, l'État est une figure de proue qui donne aussi bien à la famille qu'à la société civile leur légitimité. Mais l'État lui-même se compose comme la société politique, de plusieurs moments qui lui donnent toute sa force et son énergie. En tant que tout, c'est de lui que provient l'unité de l'ensemble de la société politique mais lui-même n'a aucune raison d'exister sans ces moments qui le conditionnent et que sont la famille et la société civile. Dans cet enroulement de tous les moments les uns avec les autres, le prince n'est finalement que la pointe extrême qui ramasse en lui tous ce qui le précède et sans quoi il n'est rien. Le pouvoir du prince consiste dans son statut de centre de décision parce que c'est lui qui est doté de la faculté rationnelle. Pour autant, cette faculté rationnelle n'est pas absente des autres moments de l'État. La rationalité est en effet présente à tous les niveaux de la société politique mais c'est dans l'État qu'elle est la plus pure parce qu'elle est détachée de tout intérêt particulier. C'est que le prince et par lui l'État veille à la sauvegarde de l'intérêt général.

Que ce soit l'intérêt général qui conditionne tous les moments de l'État, cela est manifeste par ce que Hegel dit des fonctionnaires et des ministres. Ce qui prévaut en eux, ce n'est pas leur

personne mais leur capacité à remplir la fonction qui est la leur. Ainsi, pour assurer son fonctionnement et pour garantir l'intérêt général, l'État n'a pas besoin de telle ou telle personne mais seulement de compétences. On peut de cela déduire qu'au sein de la société politique hégélienne il existe une possibilité d'ascension sociale. Si un artisan est reconnu comme tel par les compétences professionnelles qui sont les siennes, les individus ne sont pas pour autant prédestinés à devenir ce que leurs parents ont été. Ainsi et en fonction de l'éducation qui sera la sienne, un individu peut, et cela indifféremment de son origine sociale, devenir fonctionnaire ou ministre et s'occuper des affaires de l'État.

Cette possibilité d'une ascension sociale pour tout un chacun montre l'importance de l'éducation et le rôle fondamental de la famille dans le devenir de l'État. De fait, si la famille est avant tout le lieu d'émergence des futurs citoyens, elle est également le lieu où sont tout d'abord formés ceux qui sont appelés par leurs compétences à devenir fonctionnaires ou ministres. C'est dans cette mesure que l'on peut comprendre la place de la famille dans la moralité objective. Elle en est en effet le premier moment, celui où tout se joue pour les futurs citoyens que sont les enfants. Ainsi, la famille est un enjeu central de la société politique puisque c'est elle qui jette les premiers fondements de la moralité et qui, ce faisant, conditionne la nature des citoyens à venir.

On prend conscience de l'importance de cet enjeu quand on constate au paragraphe 278 qu'il est en fait question de la souveraineté de l'État. Étant comparable à un organisme, la société politique hégélienne est un tout dont chaque partie est solidaire avec toutes les autres. C'est ainsi que l'État n'est pas un léviathan qui imposerait d'en haut son autorité. Il n'est pas une entité extérieure à ce qui se passe dans la société dans son ensemble mais au contraire, il ne tient sa légitimité que des moments qui le précèdent et qui n'ont eux-mêmes d'existence et de consistance que par l'action de l'État. C'est ainsi que plutôt qu'une instance supérieure, l'État devient une réalité centrale dans le développement de la société politique dans son ensemble et dans l'existence des individus devenus citoyens. C'est en cela que l'État est comparable au moi d'un être vivant et conscient de soi.

En ce sens, l'État est bien le moment de l'idée dans la société politique. C'est lui qui donne au tout son unité par la présence du rationnel qui vient réunir en lui toute la diversité des moments qui le précèdent. L'État est donc une force d'aspiration ascendante qui emmène avec lui tous les moments qui le précèdent, à savoir la famille et la société civile, sous le principe de l'intérêt général. C'est lui, en tant que rationnel, qui est le seul capable de voir où se situe cet intérêt général et c'est donc lui naturellement, qui donne, comme nous l'avons déjà dit, au tout son unité, sa direction et sa cohérence. Pour Hegel, cette fonction de l'État est valable aussi bien en temps de paix qu'en temps de guerre. C'est dans cette mesure que l'on peut comprendre quelle est l'importance centrale de

l'État.

Dans ces périodes que Hegel qualifie d' « état de détresse », l'État peut et même doit aller jusqu'à demander aux autres sphères de sacrifier ce qui d'ordinaire leur est accordé. On peut dès lors en déduire que pour la famille ce sacrifice signifie qu'il faut être capable d'abandonner les êtres qui nous sont les plus chers. Ainsi, une mère et un père doivent être capables d'abandonner leurs fils à la force militaire, de la même façon que les fils doivent être capables de quitter le confort du foyer familial pour aller secourir l'État si besoin. Pour ce qui est de la société civile, on peut supposer que celle-ci doit être capable, pour le bien de l'État, d'abandonner ses intérêts propres pour passer par exemple à une production et à une économie de guerre.

C'est ainsi que l'on peut prendre conscience de cette force d'aspiration ascendante que constitue l'État. Ce sacrifice que l'État est en droit d'attendre de la part de ses citoyens n'est possible qu'avec un civisme réel. Ce civisme est le résultat de la dialectique que l'État met en œuvre pour ce qui concerne l'articulation des droits et des devoirs de chacun et de chacune des sphères de la société politique. Ce civisme doit aller jusqu'au patriotisme et est de la part des citoyens la reconnaissance de la légitimité de l'État qui fait pendant à la reconnaissance que l'État effectue à l'égard des membres de la famille et de la société civile.

« Le sentiment politique, le patriotisme en général est comme une certitude appuyée sur la vérité (une certitude qui n'est que subjective n'est pas produite par la vérité et n'est qu'une opinion) et il est le vouloir devenu habitude. Il ne peut être que le résultat des institutions existant dans l'État, car c'est en elles que la raison est véritablement donnée et réelle et elle reçoit son efficacité de la conduite conforme à ces institutions. Ce sentiment est principalement la confiance (qui peut devenir une compréhension plus ou moins cultivée) et la certitude que mon intérêt particulier et mon intérêt substantiel sont conservés et maintenus dans l'intérêt et dans les buts d'un autre (ici l'État), par suite de sa relation à moi comme individu ; d'où il résulte justement, qu'il n'est pas pour moi quelque chose d'autre et que dans cet état de conscience, je suis libre » § 268.

Hegel ne fait pas ici de différence de nature entre le civisme et le patriotisme. Ils sont en effet une seule et même chose qui doit se développer dans le cours ordinaire de l'existence sous forme d'habitude. Dès lors, le civisme ou le patriotisme ne sont pas le résultat d'un effort et ne se manifestent pas seulement dans des circonstances extraordinaires. Étant une habitude, ils ne se font pas sentir et finalement ce n'est qu'en vivant de façon très normale en respectant les institutions que l'on en manifeste l'existence en soi-même.

Le civisme trouve sa source dans une relation de confiance entre l'État et les individus. On est dans une relation à double sens au sein de laquelle chacune des parties trouve un intérêt.

L'intérêt que trouve l'État dans cette relation de confiance consiste en ce que les citoyens sont prêts à suivre les décisions et à y adhérer puisqu'ils savent que leur intérêt est maintenu. L'État lui, trouve son intérêt dans cette confiance des citoyens à son égard dans la mesure où il sait qu'il ne sera pas entravé dans les décisions nécessaires qu'il doit prendre puisque les citoyens y adhèrent presque spontanément. Ce qui soude et fonde cette relation de confiance c'est le maintien et la mise en belle condition de l'intérêt général. C'est dans le maintien et le développement de cet intérêt général que chaque citoyen peut également trouver son intérêt propre.

Étant membres de familles et membres de corporations au sein de la société civile, les citoyens savent déjà comment se comporter à l'intérieur d'un tout. Nous avons déjà constaté le statut de propédeutique des deux premiers moments de la moralité objective que sont la famille et la société civile, on voit ici ce statut confirmé et son rôle nécessaire apparaître au grand jour. De fait, ce qui est en jeu c'est le civisme des citoyens. On vient de mettre en évidence que ce civisme est naturel dans la mesure où il est une habitude. Cette habitude en est une dans la mesure où elle vient de très loin, c'est-à-dire de ces deux moments que sont la famille et la société civile.

Comme les membres de la famille font confiance au chef de famille dans les décisions qu'il prend parce qu'il veille aux intérêts du tout, comme les membres d'une corporation ont confiance en cette dernière parce qu'ils savent qu'elle fait prévaloir les intérêts du métier, les citoyens ont confiance en l'État qui n'a pas une volonté indépendante de la leur et qui n'a pas d'intérêts autres que les leurs. Cet intérêt de l'État qui est aussi l'intérêt des citoyens dans leur ensemble, c'est l'intérêt général qui est d'autant plus garanti par l'État que celui-ci a une hauteur de vue que les simples citoyens n'ont pas, eux qui sont limités dans leurs prises en considération d'un tout par leurs intérêts immédiats et par leur vie organique. En ce sens, l'État développe une liberté qui fait que les citoyens sont déchargés de considérations qui viendraient les empêcher de bien vivre si l'État justement ne prenait pas à son compte l'intérêt général.

En tant qu'universel et rationnel, en effet, il sait comme on connaît la vérité, quelles décisions il faut prendre et sous quelles modalités il faut les faire appliquer afin que la nation dans sa totalité y trouve son compte. Comme il est au fondement de toute la société politique et comme il en est également la destination, la relation de confiance qui s'établit entre l'État et les citoyens est celle qui permet une harmonie de ce tout qui garantit en plus la liberté des citoyens. On trouve une fois de plus ici cette circularité et sa direction ascendante que nous avons déjà mise en évidence.

Il y a donc une réelle dialectique entre les intérêts des particuliers et les intérêts de l'État dans la mesure où aucun des moments n'est totalement indépendant des autres. De fait et dans la mesure où il y a une imbrication très intime de chacun des moments dans les autres, ce qui se passe à un niveau a nécessairement un impact et une résonance dans ce qui se passe dans les autres

moments. C'est ainsi que l'on peut voir pourquoi ce qui se passe dans la famille ne peut pas être laissé de côté par l'État. De fait, comme chacun des membres d'une famille est habitué depuis toujours à avoir confiance dans le chef de famille pour le bien de ce collectif qu'est la famille, chacun sait d'expérience que l'instance qui est en charge de ce tout qu'est l'État ne vise que l'intérêt de ce tout et par-là même l'intérêt de tout un chacun.

En plus de cela, chacun au sein de la famille est habitué à se penser avant tout comme membre d'un tout et non pas comme un individu singulier. Ce sens du collectif, comme on pourrait l'appeler, ne peut devenir une habitude que s'il est instillé très tôt en chacun. En ce sens, on peut remarquer pourquoi l'éducation que reçoivent les enfants est primordiale dans leur devenir de citoyens. C'est ce qui fait que la famille n'est pas une entité seulement privée qui serait close sur elle-même sans aucune relation avec ce qui l'environne. Bien que Hegel ne se prononce pas en ces termes, la famille est bien déjà pour lui le lieu premier et le premier lieu de la socialisation de tout individu. Si les époux, en se mariant, abandonnent leur indépendance singulière, ils gagnent en autonomie par le prisme de ce tout qu'est la famille et qui les implique dans son devenir en tant que membres de ce tout. Pour ce qui concerne les enfants, appartenir à une famille est pour eux l'occasion d'apprendre à partir d'un point décentralisé par rapport à leur individualité. En tant que membres d'une famille, ils sont appelés très jeunes et depuis toujours à abandonner une part de leurs velléités singulières au bénéfice de la volonté de la famille qui est comme une petite volonté générale. C'est ainsi qu'en expérimentant l'esprit de famille et en le faisant vivre tout un chacun intègre en soi, intériorise véritablement tous les fondements de l'intérêt général.

Ce processus est amplifié par le sentiment de confiance qui se trouve sauvegardé au niveau de la société politique. Ce sentiment de confiance est produit par l'État par le truchement des institutions qui sont des vecteurs de la liberté politique de tout un chacun. En ce sens, les institutions sont ce qui fait la liaison entre l'État et les citoyens. C'est en effet par elles que les citoyens voient l'influence que l'État possède sur leur vie singulière. Ce sentiment de confiance est généré dans les citoyens de la même façon qu'il est produit par le chef de famille sur les membres de la famille. C'est en effet lui qui est en charge des intérêts de la famille et les décisions qu'il prend pour la famille visent le bien de ce tout qu'est la famille. Le fonctionnement est le même pour ce qui est de la société politique. Les décisions qui sont prises au niveau de l'État sont prises pour sauvegarder l'intérêt général. C'est ainsi que tout un chacun peut se reconnaître comme considéré et impliqué dans ces décisions que prend l'État à l'égard de la collectivité. Cela provient principalement du fait que dans la perspective hégélienne il y a de la rationalité dans l'État qui est lui-même le rationnel par le prisme du prince.

« Puisque ce qu'il y a d'objectif dans la décision : la connaissance du contenu et des circonstances, les motifs légaux ou autres sont seuls susceptibles de preuves objectives et peuvent seuls créer la responsabilité, c'est cela seulement qui peut donner lieu à une délibération différente de la volonté personnelle du prince et, seuls, ces conseils ou ces individus sont soumis à rendre des comptes. La majesté propre au monarque comme subjectivité suprême décisive est au-dessus de toute responsabilité pour les actes du gouvernement » § 284.

« Le troisième élément du pouvoir du prince conserve l'universel en soi et pour soi qui consiste subjectivement dans la conscience du monarque, objectivement dans l'ensemble de la Constitution et des lois. C'est ainsi que le pouvoir du prince suppose les autres moments, de même que chacun le suppose » § 285.

Le prince n'a pas de volonté indépendante. Sa volonté est en effet déterminée par les circonstances et par l'intérêt général dont il est le garant en tant que centre de la décision. Il tient compte dans ses décisions non seulement de l'intérêt général mais encore de la constitution et des lois dont il est en quelque sorte le fer de lance. L'autonomie de sa volonté provient de la rationalité qui est à l'œuvre dans les décisions et orientations qu'il décide. En cela, il est le moment suprême de la moralité objective dans une dialectique qui fait que chaque moment prépare celui de la décision suprême du prince qui est lui-même contenu dans ces moments qui le précèdent.

Cet enroulement dialectique de tous les moments de la moralité objective représente selon Hegel une garantie contre l'arbitraire des intérêts particuliers et de l'opinion. Pour autant, le prince n'est pas véritablement au-dessus de la mêlée. Il n'est pas détaché de ce qui se passe dans les sphères qui le précèdent et dont le sort dépend des décisions du prince. Ce qui est en jeu c'est la souveraineté de l'État. En ce sens, la fonction du prince est plus une charge qu'un privilège qui autoriserait le prince à ne vouloir que pour lui-même. La constitution et les lois sont en effet une garantie qui font contrepoids à une éventuelle volonté arbitraire et intéressée du prince. C'est que dans la société politique hégélienne les pouvoirs sont séparés.

D'un point de vue constitutionnel, la décision finale revient au prince mais dans le fonctionnement de l'État, cette décision est préparée par le gouvernement qui est en liaison permanente avec la société civile. Dans la mesure où à chaque niveau de la société politique il existe un certain degré de rationalité qui est en relation avec un degré supérieur de rationalité, on peut dire qu'idéalement il existe une garantie d'un fonctionnement optimal des institutions. Pour autant, Hegel semble avoir occulté le fait que dans toute société politique les individus qui y vivent ne sont que des hommes et que ces hommes ont des intérêts et des passions dont ils ont bien souvent du mal de faire abstraction. Le prince à ce titre, ne fait pas exception à cette règle générale du genre

humain en collectivité.

De fait, comment ne pas imaginer que les corporations peuvent devenir à un moment ou à un autre des groupes de pression qui orienteraient dans un sens qui leur serait favorable certaines décisions ? Comment ne pas se demander si les membres du gouvernement ne sont absolument pas corruptibles ? Comment ne pas supposer que le prince pourrait parfois se tromper ? Comment de même ne pas considérer qu'à un moment ou à un autre les décisions du prince doivent parfois tenir compte d'un contexte international qui lui échappe ?

Hegel a beau prétendre qu'il ne décrit pas ce qui doit être, mais ce qui est, la circularité de son système est trop parfaite pour ne pas être d'une certaine façon douteuse ou du moins suspecte quant à sa réalité concrète. De fait, il n'y a qu'à ouvrir les yeux sur le réel pour constater que l'État hégélien relève de la pure et simple idéalité pour ne pas dire du simple idéalisme au sens commun de ce terme. Ce qu'énonce et décrit Hegel n'est pas faux et dans l'idéal abstrait qui est le sien fonctionne, mais pour peu que l'on se place dans une effectivité réelle et concrète, on ne peut pas ne pas douter de la possibilité de réalisation d'un tel système. Ne nous faut-il pas alors nous tourner vers Tocqueville et sa méthode empirique pour nuancer quelque peu le propos de Hegel et décrire plus exactement cette réalité que l'État ?

Pour autant et loin de sa méthode le plus souvent empirique, s'il est une théorie bien connue de Tocqueville, c'est celle qui concerne son analyse des effets combinés de l'individualisme et de l'action de l'État.

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils remplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie,

règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? », T 2, quatrième partie, ch. VI, p. 385.

Il y a ici, d'une part, une description des citoyens de la démocratie telle que Tocqueville l'observe et peut en faire des projections et, d'autre part, ce qu'il peut advenir d'un État qui s'accommoderait de ce type de société politique et surtout de ce type de citoyens qui pour autant n'en sont plus vraiment. Ce qu'il nous faut avoir en tête, c'est que Tocqueville « imagine ». Il n'est donc pas ici question d'une quelconque observation mais plutôt d'une projection concernant l'avenir de la démocratie telle qu'elle se joue sous les yeux de Tocqueville. Ce que Tocqueville envisage c'est une dégénérescence possible de la démocratie en fonction de ce qu'elle est en fait. Cette dégénérescence représente le devenir possible de la démocratie en ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire en son contraire absolu, un « despotisme nouveau ».

Pour que ce nouveau despotisme se produise, il est nécessaire que les citoyens se comportent d'une certaine façon. En l'occurrence, ces citoyens se désintéressent totalement des affaires publiques et ne vivent plus que pour eux-mêmes. Ils sont donc les vecteurs d'un individualisme qui les enferme en eux-mêmes et les coupe de tout contact avec leurs concitoyens. Les tissus et le lien social se sont délités à tel point que chacun devient « comme étranger à la destinée de tous les autres ». On pourrait penser que l'on n'est plus en présence que d'individus singuliers qui ne vivent que pour eux-mêmes mais Tocqueville fait apparaître une notion qui précisément laisse entendre que plus personne n'est quelqu'un pour les autres. De fait, on est en présence d'une masse indistincte de singularités. Cette indistinction provient principalement de l'égalité des conditions.

Dès lors, la famille devient un refuge et même une véritable valeur qui préserve les individus d'un anonymat aliénant en ce qu'il ne leur permet plus d'exister en tant que véritables sujets. C'est dans cette mesure que la famille prend une importance capitale dans la vie des individus. Elle est le seul lieu où ils ont encore le moyen d'être quelqu'un qui compte pour autrui. Pour autant, le nombre de personnes pour qui tout un chacun compte se réduit comme peau de chagrin. Cela est un effet mécanique de l'individualisme et du repli sur soi qui en est le signe.

De plus et au-delà de l'individualisme, chacun se contente « de petits et vulgaires plaisirs ». Cela est dû au fait que cette égalité des conditions en termes politiques correspond également à une égalité des conditions en termes économiques. Ce que décrit ici Tocqueville, c'est l'apparition d'une classe moyenne qui, pour autant qu'elle peut jouir en paix de biens matériels pas seulement nécessaires mais aussi qui lui assurent un certain niveau de vie au regard des autres, est considéré comme satisfaisant. Dès lors, on assiste à une stérilisation de l'intérêt de tout un chacun pour les affaires communes. Ce qui devient important, ce n'est plus de veiller et de contribuer au bien

commun mais seulement de pouvoir profiter pour soi-même des biens matériels qui sont à la disposition de tous.

Encore une fois, c'est la famille qui sera le vecteur de cette accession à un certain niveau de vie qui permettra à chacun de se procurer ce qui lui fait plaisir. L'analyse de Tocqueville a ceci de troublant qu'elle correspond exactement à ce que nous voyons se réaliser aujourd'hui dans nos sociétés modernes et dans nos démocraties. Les parents, au sein d'une famille, ont pour principal souci de procurer à leurs enfants des biens qui leur donneront les moyens, dans le meilleur des cas, de se faire une place dans la société, et dans le pire, de pouvoir prétendre à la participation à la richesse par la possession de certains biens de consommation tels que certains téléphones, vêtements, tablettes, etc.

Les parents eux-mêmes ne sont pas exempts de ce genre de prétentions pour eux-mêmes et pour la famille dont ils sont responsables. Dès lors, on entre dans une logique de « chacun pour soi » qui entraîne un désintérêt proportionnel pour les affaires communes. Cela est très sensible dans le taux d'abstention lors des différents scrutins électifs. L'individualisme et le souci exclusif de soi et des siens entraîne presque mécaniquement un détournement de la plupart des citoyens de la chose publique. L'individualisme n'en est peut-être pas le seul responsable mais on ne peut nier qu'il y joue un rôle majeur.

« Pourvu que je puisse être satisfait et rendre heureux ceux qui comptent pour moi, peu m'importe ce qui se passe pour les autres ». C'est ainsi que l'on assiste comme Tocqueville le présage à un délitement du lien social, à une perte du sens politique de la part des citoyens et à une tendance au laisser-faire de la part de ceux qui sont en charge des affaires communes puisque ainsi, ils ont les mains libres pour prendre les décisions qui leur semblent les meilleures afin de se maintenir aux fonctions qui sont les leurs. Cela se constate dans l'abstentionnisme et dans l'émergence de ce que l'on appelle les « solidarités familiales » qui loin de combler les inégalités, les creusent. Les familles les plus aisées sont plus en mesure d'aider et de soutenir les leurs contrairement aux familles plus fragiles économiquement qui dépendent des aides sociales que l'État veut bien leur attribuer. Cela nous entraîne alors vers la seconde prise en considération que fait Tocqueville et qui concerne l'émergence de ce nouveau despotisme du fait des actions et prises de décisions de l'État.

Le pouvoir dont il est question est « tutélaire ». C'est en ce sens que l'on peut parler d'un nouveau despotisme. De fait, il ne s'agit plus d'être craint, de dominer par la force et de prendre des décisions arbitraires comme le fait le despotisme classique. Ce pouvoir tutélaire est un pouvoir bienveillant. C'est justement cette bienveillance qui constitue le caractère essentiel de ce despotisme nouveau et qui en constitue également l'essence. Étant bienveillant, il n'est pas craint et sa

domination reste insidieuse. Les citoyens le laissent d'autant plus faire qu'ils se sentent en sécurité et que leurs possessions matérielles sont protégées. Ils vivent en paix et en sécurité mais comme l'avait déjà remarqué Rousseau, on peut être en paix et en sécurité dans un cachot. Et c'est bien ce qui se joue ici.

En effet, « il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ». On peut donc avancer ici l'avis que l'État dont il s'agit est un État paternaliste. Dès lors, le modèle de la famille devient un étalon pour penser l'État et même, on peut aller jusqu'à dire que ceux qui sont aux affaires communes et qui occupent les charges de l'État s'inspirent de ce modèle qu'est la famille pour exercer non seulement leur mandat mais également leur autorité.

On sait que les études menées par Tocqueville se situent précisément au moment où naît la famille nucléaire avec ses valeurs et ses normes. Les parents sont des protecteurs pour leurs enfants, la famille est le lieu d'émergence de sentiments nouveaux tels que l'amour conjugal, l'amour maternel, l'amour paternel et l'amour filial qui concerne pour les enfants tant leurs parents que les autres membres de la fratrie. S'appuyant sur ces valeurs et normes nouvelles, ceux qui ont en charge les affaires de l'État pour arguer du fait qu'ils ne veulent, comme des parents, que le bien de ceux dont ils sont responsables.

L'enjeu du politique est bien le bien commun mais c'est sur le contenu de ce bien commun que les dirigeants jouent. Ils ont d'autant plus d'aisance que précisément, le bien commun n'est plus le souci des citoyens. La société politique telle que la décrit et l'envisage Tocqueville est donc l'exact opposé de celle que Hegel considère. De fait, pour Hegel, ce qui fait l'unité et toute la force de l'État, c'est son souci du bien commun partagé tant par les citoyens pris individuellement que par les instances de la société civile par le prisme des corporations. Selon Tocqueville, la société politique devient tout à fait différente précisément à partir de cette notion de bien commun. C'est ainsi que selon Hegel, l'État est une force de cohésion tandis que pour Tocqueville il est le résultat et l'agent d'un délitement du lien social.

Dès lors, les familles qui vivent au sein de chacune de ces deux sociétés politiques ne connaissent absolument pas le même sort. Pour Hegel en effet, c'est déjà à l'intérieur de la famille que le patriotisme s'apprend. Chacun en appartenant à une famille appartient déjà et également à l'État au sein duquel il vit. Tous les membres de la famille vivent avec pour projet d'être membre de l'État dont Hegel dit bien que c'est le plus haut devoir de chacun. L'éducation des enfants se fait donc dans cette perspective. On comprend que pour Tocqueville, les familles ont tendance à se replier sur elles-mêmes et à se protéger des intrusions de l'État qui pourrait avoir besoin de leur contribution tant en termes monétaires qu'en termes de participation physique (travaux d'utilité

générale, service militaire et participation des garçons aux conflits, etc.) L'éducation que l'on donne aux enfants vise leur autonomie singulière mais certainement pas le devoir d'appartenir à l'État. Cela provient du fait que l'individualisme a fait son œuvre et que dès lors, l'État n'est plus le lieu de réalisation d'une liberté réelle et effective comme on peut l'observer chez Hegel, mais une force coercitive qu'il faut fuir.

Qu'est-ce alors précisément que l'État pour Tocqueville ?

Tocqueville prend deux formes de l'État en considération. D'une part en effet, il considère l'État décentralisé et d'autre part, l'État centralisé. Nous aurons à examiner ces deux modalités de l'État qui présentent l'une et l'autre des avantages et des inconvénients. Pour autant, la centralisation tant politique qu'économique est, pour Tocqueville, une modalité de gouvernement qui présente plus de défauts que de qualités et ce, au regard de la liberté.

« Le pouvoir législatif de l'État est confié à deux assemblées ; la première porte en général le nom de sénat.

Le sénat est habituellement un corps législatif ; mais quelquefois il devient un corps administratif et judiciaire.

Il prend part à l'administration de plusieurs manières suivant les différentes constitutions ; mais c'est en concourant au choix des fonctionnaires qu'il pénètre ordinairement dans la sphère du pouvoir exécutif.

Il participe au pouvoir judiciaire, en prononçant sur certains délits politiques, et aussi quelquefois en statuant sur certaines causes civiles.

Ses membres sont toujours peu nombreux.

L'autre branche de la législature, qu'on appelle d'ordinaire la chambre des représentants, ne participe en rien au pouvoir administratif, et ne prend part au pouvoir judiciaire qu'en accusant les fonctionnaires publics devant le sénat », T 1, première partie, chap. V, pp. 150, 151.

La capacité à faire les lois est ici divisée en deux chambres comme cela se fait dans la plupart des démocraties modernes pour ne pas dire toutes, comme le précise Tocqueville au début de son exposé concernant l'État. La participation de ces deux chambres au pouvoir de l'État, hormis leur fonction législative, est afférente à la proposition de certains pour être fonctionnaires. Ceux-ci n'ont pas totalement les mains libres dans leurs fonctions puisque la chambre des représentants a un pouvoir régulateur en ce qu'elle peut les accuser devant le sénat. Une fois élus, ils sont irrévocables mais le fait précisément d'être élus et d'être sous la surveillance de la chambre des représentants ne leur laisse pas toute licence. On obtient ainsi un pouvoir étatique qui reste de façon relativement importante soumis au peuple qui en élit les membres. C'est ce qui fait dire à Tocqueville que :

« La hiérarchie administrative n'existant nulle part, les administrateurs étant élus et irrévocables jusqu'à la fin du

mandat, il s'en est suivi l'obligation d'introduire plus ou moins les tribunaux dans l'administration. De là le système des amendes, au moyen desquelles les corps secondaires et leurs représentants sont contraints d'obéir aux lois. On trouve ce système d'un bout à l'autre de l'Union », T 1, première partie, chap. V, p. 148.

Il semble ici que l'on soit en présence d'une constitution ou même d'un contrat social tel que Rousseau le souhaitait. De fait, les fonctionnaires sont contraints à la probité du fait de leur soumission quasi permanente à la surveillance du peuple via la chambre des représentants. On est de plus, bien loin ici du fonctionnariat tel que le concevait Hegel avec des fonctionnaires inamovibles et détenant de ce fait un grand pouvoir. Il s'ensuit que la société politique qui est ici décrite par Tocqueville du point de vue de la question du gouvernement est une société sans véritable classe dirigeante contrairement à celle qui est prise en considération par Hegel.

C'est que le principal souci de Tocqueville est de garantir non pas une liberté idéale correspondant à un degré de réalisation et d'effectivité du rationnel comme on pouvait le voir chez Hegel, mais d'observer comment une liberté concrète peut exister au sein d'une société politique démocratique. D'ailleurs, l'État hégélien est une monarchie constitutionnelle alors que ce que Tocqueville a sous les yeux est un État démocratique. On ne peut cependant nier que la liberté politique soit un souci de Hegel mais celle dont parle Tocqueville semble plus concrète et directement applicable. Elle ressemble plus à ce que l'on appelle aujourd'hui encore liberté politique.

De ce point de vue, l'implication de chaque membre de la famille semble plus forte dans l'organisation politique que décrit Tocqueville que dans celle que dessine Hegel. De fait, et on le verra plus précisément quand nous examinerons cette instance que sont les communes selon Tocqueville, les prises de décision des différentes chambres ont peut-être un impact plus direct et explicite dans la vie de tout un chacun que celles qui sont prises par les corporations et le gouvernement dans la société politique hégélienne. Si le suffrage universel ne concerne que les citoyens et non pas les femmes, on peut avancer que ce qui se passe dans la sphère du politique dans la démocratie tocquevillienne concerne plus directement les citoyens en ce qu'ils peuvent avoir le sentiment d'avoir plus d'emprise sur le corps politique.

Dès lors, tout ce qui concerne la famille dans les décisions politiques (successions, héritages, éducation des enfants, etc.) peut sembler, pour un citoyen américain, lui appartenir plus directement que pour un membre de la société politique hégélienne qui, si elle n'est pas sans s'intéresser à la famille, semble plus préoccupée par des soucis socio-économiques que de soucis relevant simplement relevant de la sphère privée comme les affaires familiales. On est ici dans un paradoxe

puisque on ne peut nier que la famille est bien pour Hegel la racine organique de l'État. Pour autant et au fur et à mesure que l'on s'élève de la famille à la société civile et de la société civile à l'État chez Hegel, tout ce qui relève de la famille ne semble plus être qu'un moment alors que selon Tocqueville, la famille est le lieu d'émergence et de formation d'un individu, d'un sujet qui est l'homme des droits de l'homme c'est-à-dire, un être qui est avant tout centré sur lui-même et sur son intérêt immédiat, ce qui ne semble pas concevable pour Hegel pour qui l'individu n'est un véritable sujet que pour autant qu'il se montre capable d'appartenir à un tout qui l'absorbe et le dépasse, à un tout à la vie duquel il participe activement de la place qui est la sienne et dont il est un simple membre au sens organique du terme.

Dès lors et dans son rapport à l'État, la famille hégélienne n'a plus qu'à jouer le rôle que lui assigne cette instance supérieure qu'est l'État alors que dans la conception tocquevillienne, la famille, par le prisme de ses membres masculins, peut espérer d'une façon ou d'une autre avoir une influence réelle et concrète sur l'État, d'autant plus que le ressort de l'intérêt bien entendu semble avoir une puissance d'effectivité que l'on ne trouve pas dans l'analyse hégélienne.

« Le peuple participe à la composition des lois par le choix des législateurs, à leur application par l'élection des agents du pouvoir exécutif ; on peut dire qu'il gouverne lui-même, tant la part laissée à l'administration est faible et restreinte, tant celle-ci se ressent de son origine populaire et obéit à la puissance dont elle émane. Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toute chose ; tout en sort et tout s'y absorbe », T 1, première partie, chap. IV, p. 120.

On peut constater ici que le peuple a une influence tant sur le pouvoir législatif que sur le pouvoir exécutif. De plus, nous savons que les fonctionnaires ne sont pas inamovibles et qu'ils peuvent être démis de leurs fonctions. Dès lors, il semble que tout citoyen est naturellement impliqué et concerné par le champ du politique. Cela semblait beaucoup moins évident dans l'organisation politique telle que Hegel la décrivait étant donné d'une part, que les fonctionnaires constituent chez lui un corps de personnes qui exercent leur rôle en fonction de qualités particulières et sont titulaires de leur poste et d'autre part, que le monarque occupe une place qui lui revient par hérédité. Ainsi, l'État hégélien ressemble plus à un léviathan qui absorbe et englobe toutes les sphères de la société politique qu'il gère, alors que dans l'exposé de Tocqueville, l'État semble beaucoup plus être une *res publica* au sens propre.

Ce qui de plus, est ici significatif, c'est la comparaison entre le peuple et Dieu. Autant selon Hegel, ce qui est divin dans l'État c'est le monarque, autant selon Tocqueville, c'est le peuple qui possède *de facto* une puissance comparable à celle de Dieu. On peut peut-être expliquer cela par la

jeunesse et la nouveauté de la société politique américaine qui, au vu de sa jeune histoire, trouve son origine et son fondement dans un mouvement de séparation d'avec la monarchie britannique alors que Hegel lui, est situé dans la vieille Europe à une époque où il ne reste plus de la Révolution française qu'une monarchie constitutionnelle qui est celle de la Restauration. Hegel a sous les yeux l'échec de la démocratie mise en place par la Révolution de 1789 alors que Tocqueville se trouve devant l'essor d'une démocratie qui s'est installée sereinement. Si on peut nous opposer le fait que le philosophe possède une position qui se situe au-dessus des contingences de l'histoire, on ne peut cependant pas mettre le doigt sur cette réalité.

De plus, chez Hegel on a pu mettre en évidence une dialectique qui fait jouer l'une sur l'autre les trois sphères de sa société politique, à savoir la sphère de la famille, celle de la société civile et celle de l'État alors que chez Tocqueville, le peuple semble avoir une puissance centrifuge. De fait et à la lumière du passage que nous venons de citer, il semble que tout vient du peuple pour y retourner. Le peuple est donc bien ici le centre d'une organisation politique qui est essentiellement centrée sur lui-même qui en est à la fois la cause et la fin.

De ce fait, on peut dire que tout ce qui concerne la famille, que ce soit l'éducation des enfants, les contrats de mariage, les règles de succession, etc. semble nécessairement plus proche des préoccupations pratiques des citoyens que cela pouvait l'être chez Hegel. Cela tient au fait que la théorie de l'intérêt bien entendu semble bien être un ressort puissant dans la proclamation des lois et des règles de vie commune. En ce sens, Tocqueville se soucie moins de la moralité issue de l'organisation politique que pouvait le faire Hegel, mais il se concentre plus sur les effets pratiques et directement concrets des décisions prises par le corps politique constitué ontologiquement par le peuple.

Il existe une autre question qui différencie l'approche tocquevillienne de l'État de celle de Hegel, c'est celle de la centralisation. De fait, chez Hegel l'État est un État centralisé et fort tandis que selon Tocqueville, la centralisation représente un danger pour la démocratie. Nous l'avons déjà pris quelque peu en considération quand nous avons mis en évidence le despotisme nouveau qui représente un danger pour la démocratie.

« Un pouvoir central, quelque éclairé, quelque savant qu'on l'imagine, ne peut embrasser à lui seul tous les détails de la vie d'un grand peuple. Il ne le peut, parce qu'un pareil travail excède les forces humaines. Lorsqu'il veut, par ses seuls soins, créer et faire fonctionner tant de ressorts divers, il se contente d'un résultat fort incomplet, ou s'épuise en inutiles efforts.
[...] La centralisation réussit sans peine à imprimer une allure régulière aux affaires courantes ; à régenter savamment les détails de la police sociale ; à réprimer les légers désordres et les petits délits ; à maintenir la société dans un *statu quo* qui n'est

proprement ni une décadence ni un progrès ; à entretenir dans le corps social une sorte de somnolence administrative que les administrateurs ont coutume d'appeler le bon ordre et la tranquillité publique⁷. Elle excelle, en un mot, à empêcher, non à faire. Lorsqu'il s'agit de remuer profondément la société, ou de lui imprimer une marche rapide, sa force l'abandonne. [...]

Il arrive quelquefois alors que la centralisation essaie, en désespoir de cause, d'appeler les citoyens à son aide ; mais elle leur dit : Vous agirez comme je voudrai, autant que je voudrai, et précisément dans le sens que je voudrai. Vous vous chargerez de ces détails sans aspirer à diriger l'ensemble ; vous travaillerez dans les ténèbres, et vous jugerez plus tard mon œuvre par ses résultats. Ce n'est point à de pareilles conditions qu'on obtient le concours de la volonté humaine. Il lui faut de la liberté dans ses allures, de la responsabilité dans ses actes. L'homme est ainsi fait qu'il préfère rester immobile que marcher sans indépendance vers un but qu'il ignore », T 1, première partie, chap. V, pp. 158, 159.

Cet extrait montre assez bien en quel sens et dans quelle mesure la centralisation est pour Tocqueville un système qui certes, n'est pas totalement inefficace, mais surtout un système qui, malgré l'énergie qu'il mobilise, reste finalement peu performant. La réflexion de Tocqueville sur ce point est construite en deux moments, qui pour le premier admet que la centralisation peut être, d'une certaine façon, bénéfique, et qui, pour le second, expose tous les inconvénients de ce type d'organisation administrative. Le plus gros défaut que l'on peut dès l'abord prendre en considération est celui qui touche à la liberté.

On sait que la liberté est un des principes fondateurs de la démocratie, au-delà de l'égalité des conditions. On a vu auparavant que précisément, le plus grand danger pour une démocratie, c'est de dégénérer en un despotisme nouveau qui s'installerait insidieusement et sans violence par une aspiration vicieuse des citoyens à une paix sociale qui leur permettrait de jouir de leurs possessions matérielles. On a vu également que ce despotisme serait d'autant plus puissant qu'il prendrait davantage en charge tout ce qui peut venir troubler le bonheur béat de citoyens qui ne seraient plus dès lors, que des individus séparés des autres parce qu'essentiellement centrés sur eux-mêmes et leurs proches.

On voit ici comment cette perte de la liberté peut advenir mécaniquement par une trop grande centralisation administrative. De fait, cette puissance tutélaire que Tocqueville craint de voir

7 50. La Chine me paraît offrir le plus parfait emblème de l'espèce de bien-être social que peut fournir une administration très centralisée aux peuples qui s'y soumettent. Les voyageurs nous disent que les Chinois ont de la tranquillité sans bonheur, de l'industrie sans progrès, de la stabilité sans force, et de l'ordre matériel sans moralité publique. Chez eux, la société marche toujours assez bien, jamais très bien. J'imagine que quand la Chine sera ouverte aux Européens, ceux-ci y trouveront le plus beau modèle de centralisation administrative qui existe dans l'univers.

s'installer au sein de la démocratie trouve, par le biais de la centralisation administrative, comment donner une direction unifiée aux affaires communes, mais en même temps, dépossède les citoyens de cette chose publique. « Vous travaillerez dans les ténèbres, et vous jugerez plus tard mon œuvre par ses résultats » On voit ici que le peuple n'a pas de perspective. Il est guidé pour aller dans une direction dont il ne sait pas où elle mène. Vulgairement parlant, le peuple ne sait pas où il va. Dès lors, il semble difficile de fédérer les énergies pour obtenir un résultat peu probant et peu pertinent. De plus, et du point de vue de la liberté, cette centralisation administrative ne permet pas au peuple de décider de quoi que ce soit. Il suffit d'obéir parce qu'il faut obéir. Cette obéissance qui est exigée par l'État et qui peu à peu se mue en passivité de la part des citoyens n'a pas de raison. On n'est pas encore totalement dans l'arbitraire qui est une des caractéristiques essentielles du despotisme, mais on voit bien que l'État ne se sent pas en devoir de rendre raison de ses exigences envers les citoyens. De ce fait, on en vient à perdre le sens civique auquel Hegel attachait tant d'importance. En ce sens, on peut aller jusqu'à conclure que pour Tocqueville, la centralisation administrative est totalement contre productive. Non seulement en effet, elle ne construit rien de concrètement tangible, mais en plus, elle contribue, à sa façon, à détricoter le lien social nécessaire à la cohésion d'une société politique harmonieuse.

Pour ce qui concerne l'économie propre que l'on voit se développer au sein de la famille, on comprend très vite que cette centralisation administrative entraîne un repli sur soi et un individualisme qui fait que l'on pense d'abord à se satisfaire soi-même indépendamment et même, dans le pire des cas, au détriment des autres. Si on prend l'exemple du sacrifice qui peut être demandé à des citoyens pour défendre la sécurité de l'État en cas de conflit, on voit très bien qu'avec une injonction comme celle que nous avons citée, le sentiment patriotique n'est plus assez fort pour entraîner les jeunes hommes à défendre de façon convaincue leur société. Si de fait, un État déclenche un conflit ou doit répondre à une agression de telle façon que les premiers concernés, à savoir les soldats du contingent, n'en comprennent ni les tenants ni les aboutissants, on voit clairement le manque de cohésion qui peut affecter les troupes. L'épisode du Chemin de Dames en est un exemple tragique.

De plus, et au-delà d'une situation aussi urgente, un État qui prendrait des dispositions financières qui demanderaient une forte participation du revenu des familles, risquerait de s'attirer un tel mécontentement, qu'il mettrait en danger la paix sociale qui garantit sa pérennité. C'est ainsi que l'on voit souvent, dans nos démocraties modernes et contemporaines, des lois qui sont votées lors d'un mandat et qui n'entreront en application que dans le mandat suivant. Cela provient de ce que Tocqueville prend en considération dans le passage que nous avons cité où il s'étonne « de la faiblesse de cette immense machine ». Au-delà de l'impuissance de l'État centralisé, ce qui est sous-

jacent ici c'est le paradoxe dans lequel il se trouve du fait de sa structure même.

De fait, cet État est une « immense machine » qui est souvent réduite à l'impuissance parce que sa structure lourde et parfois même tentaculaire, ne peut toucher efficacement tous les niveaux de la sphère sociale. Il y a, pourrait-on dire, un écran de fumée qui s'interpose entre l'État et la société civile et ses citoyens qui fait que, si les uns ne voient pas la logique de l'État, celui-ci est trop distant et éloigné des préoccupations des individus pour être en phase avec eux. C'est cet écran de fumée qui se situe au point de rupture entre la logique de l'État et celle des individus de la société civile. Dès lors, le détricotage social est en marche, la scission entre le social et le politique est consommée. C'est alors la disparition d'un peuple au sens propre, c'est-à-dire d'individus qui se sentent partie prenante des décisions qui sont prises en haut lieu en leur nom et d'un corps social uni, cohérent et harmonieux. La déliquescence est devenue effective et le despotisme nouveau que Tocqueville craignait tant n'est pas loin d'advenir.

On peut alors faire une remarque théorique sur la pensée de Tocqueville telle qu'elle nous apparaît ici. Cette pensée, contrairement à son apparence fait système au même titre que celle de Hegel. La société politique telle que Tocqueville l'étudie, répond à des mécanismes qui ont, comme dans la pensée hégélienne, un développement organique. Rien, dans la société politique telle que Tocqueville l'étudie, n'est indépendant des autres sphères et rouages de cette société politique. On n'est pas comme chez Hegel dans une dialectique mais plutôt dans un jeu de dominos. Si on ébranle ou modifie la structure d'une des pièces de ce puzzle, l'ensemble s'en trouve affecté d'une façon cohérente et presque évidente. Autant le système hégélien tourne sur lui-même dans un mouvement ascensionnel qui élève par degré chaque sphère de la société politique au niveau de la suivante avec une absorption du moment précédent dans le moment suivant, autant dans la pensée de Tocqueville, la société politique est un tout vivant de parties différentes encastrées les unes dans les autres avec une interdépendance de chacune avec toutes les autres. La différence entre ces deux systèmes se joue peut-être en ce que pour Hegel, la liberté est une production nécessaire de ce système politique alors que pour Tocqueville, la liberté est une valeur constitutive de ce système mais toujours en danger. Dès lors, le système hégélien peut être comparé à une architecture achevée alors que celui de Tocqueville est une construction toujours à élaborer.

A ce titre et afin précisément d'éviter la dégénérescence de la démocratie et surtout de préserver la liberté des citoyens, il faut trouver une ou des solutions pour juguler l'emprise d'un État centralisé. Cette solution, Tocqueville la trouve dans les communes qui laissent aux citoyens une certaine indépendance relativement à l'État. Cela provient du fait que si l'on laisse plus d'autonomie aux communes, on aura une administration décentralisée qui sera en état de prendre des décisions locales, au plus près des préoccupations des citoyens et administrés.

« La commune est la seule association qui soit si bien dans la nature, que partout où il y a des hommes réunis, il se forme de soi-même une commune.

La société communale existe donc chez tous les peuples, quels que soient leurs usages et leurs lois ; c'est l'homme qui fait les royaumes et crée les républiques ; la commune paraît sortir directement des mains de Dieu. Mais si la commune existe depuis qu'il y a des hommes, la liberté communale est chose rare et fragile. Un peuple peut toujours établir de grandes assemblées politiques ; parce qu'il se trouve habituellement dans son sein un certain nombre d'hommes chez lesquels les lumières remplacent jusqu'à un certain point l'usage des affaires. La commune est composée d'éléments grossiers qui se refusent souvent à l'action du législateur. La difficulté de fonder l'indépendance des communes, au lieu de diminuer à mesure que les nations s'éclairent, augmente avec leurs lumières. Une société très civilisée ne tolère qu'avec peine les essais de la liberté communale ; elle se révolte à la vue de ses nombreux écarts, et désespère du succès avant d'avoir atteint le résultat final de l'expérience », T 1, première partie, chap. V, p. 122.

Ce qui est ici remarquable, c'est la caractère naturel de la commune mis en évidence par Tocqueville. Il semble dès lors que la commune peut être naturellement bénéfique à tout groupement humain dans la mesure où, précisément, elle se crée d'elle-même ou comme le dit ici Tocqueville « paraît sortir directement des mains de Dieu ». Ainsi, la commune semble être spontanée et nécessaire à tout groupement humain. Elle semble en ce sens être cause et fin de tout rassemblement même accidentel, d'êtres humains dans un même lieu. Tocqueville s'appuie peut-être ici sur ce que rapportent les voyageurs de son époque sur ce qu'ils ont vu dans des sociétés dites primitives et organisées en clans ou en tribus. En ce sens, en effet, on peut accorder à la commune un certain caractère de naturalité.

Ainsi, et au-delà de son caractère naturel, la commune offre de nombreux avantages. C'est elle qui permet à tout un chacun de faire entendre sa voix dans la mesure où précisément, la commune est un groupement de petite taille ou en tout cas, de taille bien plus restreinte que ne peut l'être n'importe quel État. C'est que justement et par nature, elle est proche des administrés qui ont une emprise réelle sur elle du fait de sa petite taille. On voit d'ailleurs à ce titre, dans nos communes modernes, se mettre en place des comités de quartier qui ont justement pour but de rapprocher les citoyens de leur administration qui peut également de son côté, tenir compte des spécificités de chaque quartier. De plus, ce qui se décide au niveau de la commune reste spécifique à cette commune et peut s'ajuster au mieux aux besoins des citoyens.

Pour autant, toutes ces qualités de l'organisation communale sont contrebalancées par quelques défauts. Le premier de ces défauts concerne une certaine « grossièreté » des esprits qui s'y

consacrent. De fait, certainement que les questions qui sont à régler au sein d'une commune sont plus simples que celles que l'on peut rencontrer au sein d'une assemblée plus grande ou d'un État par exemple. De plus, on peut même dire que certains problèmes que l'on va avoir à régler au niveau communal sont beaucoup plus triviaux que ceux dont on peut avoir à s'occuper au sein d'un État. Ainsi en est-il par exemple des questions relatives au ramassage des ordures ou celles qui concernent un plan de circulation dans une ville. C'est peut-être cette nature parfois triviale des questions communales qui fait dire à Tocqueville que seuls des « éléments grossiers » s'occupent des affaires communales et sont parfois rétifs à l'action du législateur.

Le deuxième défaut de l'organisation communale réside dans sa fragilité. Si, dans une commune, on peut mieux garantir la liberté des administrés, celle-ci est plus menacée que n'importe quelle autre dans une société de grande ampleur. Cela tient au fait que les communes ont spécificités auxquelles elles sont attachées alors même que ces spécificités sont ressenties au niveau national comme créant des perturbations. De fait, une fois que l'on reconnaît à chaque commune une certaine indépendance dans son organisation et qu'on lui accorde une certaine latitude dans l'application des directives générales, on peut craindre de voir s'installer une forme d'inégalité ou pour le moins des irrégularités qui peuvent être ressenties comme remettant en cause l'harmonie et l'équilibre de l'ensemble de la société. C'est ce qui fait dire à Tocqueville qu'il est difficile de maintenir cette autonomie des communes qui peuvent de ce fait commettre des écarts.

Nous avons dit que la pensée de Tocqueville fait système sur certains points. Il ne nous faut alors pas oublier sa doctrine de l'intérêt bien entendu pour comprendre ce qu'il énonce à propos de la commune. On comprend en effet grâce à cette doctrine, pourquoi l'organisation communale est à la fois si forte et si fragile. Elle est forte parce que les individus y sont très attachés dans la mesure où elle représente pour eux un moyen de se faire entendre et elle est en même temps fragile parce que justement, du fait de la présence de l'intérêt bien entendu, elle ne peut pas ne pas entraîner des tensions tant au niveau local qu'au niveau national. En effet, l'intérêt de chacun n'est pas nécessairement conciliable avec celui de tous les autres. En ce sens, il faut trouver un terrain d'entente qui exige des compromis qui peuvent parfois coûter cher à ceux qui les acceptent. De plus, cet intérêt bien entendu s'applique également à chaque commune au regard de toutes les autres. Cela peut donc entraîner des rivalités ou des frictions entre communes, tant au niveau régional qu'au niveau national. Il faut bien, dans ce cas, trouver des solutions qui peuvent entraîner de l'incompréhension de la part de ceux qui doivent céder un peu de terrain devant l'intérêt des autres. Ils peuvent alors se sentir incompris et remettre en cause la légitimité de l'instance qui exigera ces mises au point qui peuvent être ressenties comme des renoncements. Tout cela explique donc ce que nous venons de lire dans l'extrait mentionné plus haut.

« Dans la Nouvelle-Angleterre, la majorité agit par représentants lorsqu'il faut traiter des affaires générales de l'État. Il était nécessaire qu'il en fût ainsi ; mais dans la commune où l'action législative et gouvernementale est plus rapprochée des gouvernés, la loi de la représentation n'est point admise. Il n'y a point de conseil municipal ; le corps des électeurs, après avoir nommé ses magistrats, les dirige lui-même dans tout ce qui n'est pas l'exécution pure et simple des lois de l'État.

[...]

Les fonctions publiques sont extrêmement nombreuses et fort divisées dans la commune, comme nous le verrons plus bas ; cependant la plus grande partie des pouvoirs administratifs est concentrée dans les mains d'un petit nombre d'individus élus chaque année et qu'on nomme les select-men », T 1, première partie, chap. V, p. 125.

Ce dont il s'agit ici c'est de l'organisation administrative des communes. Ce qui saute d'emblée aux yeux, c'est la proximité des élus et la grande capacité d'intervention des citoyens. Les mandats sont courts et cela laisse en effet aux citoyens la possibilité de démettre relativement rapidement un des select-men qui n'agirait pas dans le sens de la volonté des citoyens. On peut craindre que ces mandats qui n'excèdent pas un an soient des facteurs d'instabilité dans la mesure où les décisions prises au cours d'une année peuvent être remises en cause l'année suivante. Ce serait cependant sans compter sur une certaine cohérence des attentes des citoyens. Il semble en effet douteux que des citoyens qui auraient donné leur accord pour certaines décisions changent d'avis en moins d'une année. De plus, un des avantages de la commune et de la proximité des élus, c'est que les citoyens qui les élisent les connaissent. A ce titre, ils peuvent avoir une confiance accrue en ces personnes puisqu'ils ne les connaissent pas seulement en fonction de leur réputation, mais ils savent aussi qui ils sont, d'où ils viennent, ce qu'ils font, comment ils le font, de quel milieu ils sont issus et quelle est leur histoire.

Au-delà de cela, cette proximité entre les élus et les citoyens d'une commune permet une surveillance au plus près des élus par les citoyens. Ceux-ci en effet, sont en mesure de savoir facilement ce qui se passe et ce que font et décident les élus. Ils ont donc une capacité d'intervention plus importante et également plus rapide compte tenu de la durée assez réduite des mandats. On est donc bien là en présence d'une instance qui permet une garantie plus grande de la liberté des citoyens. En ce sens, on peut dire que les communes viennent tempérer les imprécisions et erreurs d'un pouvoir central qui est nécessairement beaucoup plus distant des citoyens. Avec les communes, les citoyens sont mis en mesure de se saisir davantage de la chose publique. Cela est également à mettre en relation avec la doctrine de l'intérêt bien entendu. Ce caractère modérateur de la commune vient donc renforcer et garantir à la fois la participation des citoyens aux affaires

communes et leur liberté qui court de grands risques quand elle est soumise à un pouvoir tutélaire, comme nous l'avons déjà constaté et considéré.

« Les communes ne sont en général soumises à l'État que quand il s'agit d'un intérêt que j'appellerai *social*, c'est-à-dire qu'elles partagent avec d'autres.

Pour ce qui n'a part qu'à elles seules, les communes sont restées des corps indépendants ; et parmi les habitants de la Nouvelle-Angleterre, il ne s'en rencontre aucun, je pense, qui reconnaisse au gouvernement de l'État le droit d'intervenir dans la direction des intérêts purement communaux.

[...]

Quant aux devoirs sociaux, elles sont tenues d'y satisfaire. Ainsi, l'État a-t-il besoin d'argent, la commune n'est pas libre de lui accorder ou de lui refuser son concours. L'État veut-il ouvrir une route, la commune n'est pas maîtresse de lui fermer son territoire. Fait-il un règlement de police, la commune doit l'exécuter. Veut-il organiser l'instruction sur un plan uniforme dans toute l'étendue du pays, la commune est tenue de créer les écoles voulues par la loi. [...] Cette obligation est étroite, mais le gouvernement de l'État, en l'imposant, ne fait que décréter un principe ; pour son exécution, la commune rentre en général dans tous ses droits d'individualité. Ainsi, la taxe est, il est vrai, votée par la législature, mais c'est la commune qui la répartit et la perçoit ; l'existence d'une école est imposée, mais c'est la commune qui la bâtit, la paie et la dirige », T 1, première partie, chap. V, p.129.

On peut ici constater que les prérogatives de la commune sont illimitées pour ce qui concerne ses affaires propres. C'est ainsi que pour ce qui n'engage que la commune elle-même et ses administrés, l'État ne peut intervenir. Ce n'est que quand l'État prend des dispositions qui concernent la nation tout entière que la commune est en devoir d'y répondre positivement. Ce principe est conforme au principe d'égalité entre les citoyens d'un même pays démocratique. Pour autant, la commune garde tout de même une certaine forme d'autonomie relativement aux injonctions de l'État. Cela est tout à fait clair à la fin de l'extrait que nous venons de citer. Ainsi, si une taxe est imposée par l'État, la commune est en devoir de la prélever. C'est seulement dans les modalités d'application de la loi que la commune reste libre de décider. On voit par-là que l'État laisse à la commune une latitude qui lui permet de veiller au mieux aux intérêts de tout un chacun en son sein.

En effet, et pour le prélèvement d'une taxe, il semble plus légitime que ce soit les foyers les plus aisés qui participent davantage que les foyers les plus pauvres. La répartition de l'assiette de la taxe appartient à la commune qui connaît sa population et qui peut, de ce fait, ajuster au mieux ce prélèvement. De plus et comme les administrateurs communaux ne sont élus que pour une année, ils

ne peuvent que très difficilement prendre une décision injuste qui ferait peser le plus lourd de la taxe sur les foyers les plus pauvres. Pour autant, il faut bien avoir en tête que cette restriction ne fonctionne pas véritablement en cas de suffrage censitaire. Tocqueville a pris cette objection en considération et a montré qu'en effet, dans certains États américains il existe un suffrage censitaire ou qu'il y a un impôt à payer pour être électeur. Cette taxe cependant est relativement minime par rapport à ce que l'on appelle en France à cette époque le cens, qui de fait ne permet qu'aux plus aisés d'avoir accès aux différents scrutins. Aux États Unis, la taxe pour être électeur ou le cens s'il en existe un, sont plus des symboles que de véritables impôts. On ne demande en effet et en général que quelques dollars ce qui permet à quasiment tous les individus en âge de voter de participer aux scrutins. Ainsi, on peut encore une fois constater que la commune est bien une instance modératrice quant aux exigences que Tocqueville appelle sociales, de l'État.

On sait cependant qu'historiquement et pendant encore de nombreuses décennies, il existera des inégalités de traitement entre les individus et en fonction de leur couleur de peau. Cette question que l'on appelle raciale n'est d'ailleurs pas encore totalement apaisée et réglée de nos jours aux États-Unis. On sait également par l'histoire que la condition des noirs, même au sein des communes, n'a pas toujours été enviable. A l'époque où Tocqueville fait son voyage en Amérique, même la question de l'esclavage n'est pas totalement résolue. Tout cela nous fait donc prendre conscience que tout ce qu'énonce Tocqueville s'applique de façon certaine à des citoyens blancs mais qu'il faut être beaucoup plus prudent et mesuré pour ce qui concerne les gens de couleur.

Indépendamment de cette restriction et pour ce qui concerne la famille, on peut énoncer que toutes les décisions qui sont prises au sein d'une commune auront une influence sur elle pour autant que ses membres y prendront une part active. Il va de soi qu'à l'époque où Tocqueville fait ses observations, c'est le père et les fils quand ils ont l'âge de voter qui donneront leur assentiment ou non aux différentes questions qui leur seront soumises. Pour autant, on ne peut nier que cette indépendance relative mais tout de même tout de même assez importante de la commune, laisse une capacité de décision très forte aux pères et fils pour garantir les intérêts de leur famille. Cela tient au fait que ce sont bien les électeurs qui décident de confier les affaires communales à ceux qu'ils investissent de cette responsabilité. Les mandats étant très courts, chaque famille est donc en mesure de veiller au mieux à la garantie de ses intérêts. Cela est d'autant plus évident que ce que Tocqueville appelle questions sociales sont ces questions qui concernent les taxes, l'organisation de la police ou la création et la gestion d'écoles. Cette organisation administrative décentralisée laisse en effet, une large part aux membres des famille dans la prise des décisions communales.

On peut d'ailleurs à ce titre comparer la commune telle que la décrit Tocqueville aux corporations prises en considération par Hegel. Il semble en effet, qu'aussi bien la commune que la

corporation soient des interfaces qui font le lien entre les individus, les citoyens et le pouvoir de l'État, centralisé ou non. Du fait de la présence de cette interface, les individus disposent d'un certain pouvoir de décision et d'intervention dans les affaires de l'État. Pour ce qui est des corporations cependant, on ne s'appuie pas sur des individus privés comme pour ce qu'il en est de la commune, mais sur des professionnels. Étant donné que pour Hegel, c'est son métier qui donne à l'ouvrier ou à l'artisan toute sa dignité moral, sociale et politique et que c'est par la corporation que le travailleur prend une part active aux décisions sociales et politiques, on peut aller jusqu'à dire que communes et corporations ne sont pas si éloignées que cela dans leur fonctionnement relatif aux affaires publiques.

On peut donc considérer que pour ce qui concerne la famille et son implication dans les prises de décisions dans les domaines du social et du politique, elles ne sont pas uniquement limitées à la sphère du privé que l'on soit dans le système proposé par Hegel ou que l'on soit dans une organisation sociale et politique telle que le décrit Tocqueville. En effet, les décisions ou les doléances des corporations ne sont pas sans intéresser les familles dans la mesure où les travailleurs qui participent à leurs instances sont aussi des pères de famille ou des fils. Ce sont certes des décisions ou doléances qui sont avant tout professionnelles, mais elles ne sont pas sans conséquences sur la vie des individus au sein de la famille. Ainsi, si une corporation donnée fait une demande aux instances dirigeantes concernant une taxe quelconque, cette demande ne peut pas ne pas prendre en considération les conséquences de cette taxe sur l'économie de la famille. Du fait que les membres de la corporation sont aussi les membres de familles, ils n'accorderont leur soutien, de quelque manière que ce soit, que dans la mesure où cette taxe ne viendra pas invalider ou mettre en danger les moyens de survie propres à la famille. C'est bien parce que la corporation est, comme nous l'avons dit, une interface qui sert de transition entre ce qui ressort du domaine de la famille et ce qui est déjà dans la sphère de la société civile.

Cela fonctionne de manière dialectique dans la philosophie de Hegel et il y a donc une nécessité qui fait que ce qui est décidé par une corporation donnée ne peut pas ne pas avoir d'impact ou d'influence sur ce qui intéresse la famille. De même, et précisément parce que l'on est dans une dialectique, tout ce qui peut intéresser la famille ne peut pas ne pas non plus intéresser ce qui est du ressort de la corporation. Cela tient au fait que les travailleurs vivent au sein de familles qui, par leur consommation quotidienne font vivre l'économie générale de la sphère de production dans le système des besoins. Ainsi, une corporation n'aurait aucun intérêt à défendre des avantages purement corporatistes sans tenir compte de la société dans son entier, sans quoi elle risquerait de rompre l'équilibre économique qui lui donne une part active dans le système des besoins. C'est d'ailleurs également pour cette raison que l'on trouve au sein de chaque corporation un système

d'assistance à ceux de ses membres qui seraient, pour une raison ou pour une autre, en difficulté.

On voit donc bien ici que la sphère d'influence de la corporation n'est pas seulement politique, mais qu'elle a un rôle à jouer pour ce qui concerne les questions plus rigoureusement sociales. Il y va de la survie et de la probité de ses membres, comme il y va de sa propre survie en tant que corporation. On sait par exemple, que les instances décisionnelles de chaque corporation ont à se prononcer lorsqu'il s'agit d'accepter au sein de la corporation un nouveau membre. Certes, cet adoubement est d'abord professionnel mais on sait qu'il est également moral dans la mesure où, au sein de chaque corporation, il y a un code d'honneur et de moralité qui garantit la probité de ses membres. Ainsi, chaque travailleur a intérêt à ce que la corporation à laquelle il appartient puisse se développer et continuer d'exister, de la même façon que chaque corporation a intérêt à ce que chacun de ses membres puisse également continuer à travailler dans la droite ligne de la moralité et du code de l'honneur en vigueur. Ces intérêts partagés ne vont pas sans une participation dans les décisions qui sont prises au niveau du gouvernement.

L'esprit de l'instance qu'est la commune est à peu près identique à celui qui anime le fonctionnement de la corporation. En effet, les familles sont directement impliquées dans les affaires et décisions de la commune par le prisme du vote et du choix des membres de la commune qui auront au cours de leur mandat, à organiser pratiquement la vie de la commune. De la même façon, ceux qui sont en charge des affaires de la commune pour une durée d'une année, n'ont pas intérêt à n'agir que pour eux sans quoi, ils sont révoqués. De même, ils n'ont pas non plus intérêt à faire peser, par exemple, l'assiette d'une taxe que sur une petite partie des membres de la commune, sans quoi ils risquent de rompre un équilibre social et politique qui participe au développement et au rayonnement de cette commune. Cela est rendu effectif par la théorie toquevillienne de l'intérêt bien entendu.

Que l'on considère l'articulation famille/corporation ou l'articulation famille/commune, on est dans un couple de réalités qui sont en tension l'une par rapport à l'autre. De ce fait, les intérêts de l'une sont aussi les intérêts de l'autre même si ces intérêts ne sont pas exactement identiques. C'est que tant la corporation que la commune sont des plates-formes ou des plaques tournantes qui inscrivent chaque famille dans l'économie plus générale de l'État. Selon Hegel, cet État est centralisé alors que pour Tocqueville, il ne faut surtout pas qu'il le soit de façon excessive, mais pour l'un et l'autre, tout ce qui concerne la famille n'a rien de strictement privé et intime mais est imbriqué dans une problématique plus large qui va jusqu'à ce qui intéresse l'État. C'est ainsi que l'on peut lire, même chez Tocqueville qui apporte de grandes réserves à la centralisation administrative, que celle-ci est malgré tout nécessaire.

« Il résulte de la constitution même des nations démocratiques et

de leurs besoins, que, chez elles, le pouvoir du souverain doit être plus uniforme, plus centralisé, plus étendu, plus pénétrant, plus puissant qu'ailleurs. La société y est naturellement plus agissante et plus forte, l'individu plus subordonné et plus faible : l'une fait plus, l'autre moins ; cela est forcé.[...]

Au lieu de remettre au souverain tous les pouvoirs administratifs qu'on enlève à des corporations ou à des nobles, on peut en confier une partie à des corps secondaires temporairement formés de simples citoyens ; de cette manière, la liberté des particuliers sera plus sûre, sans que leur égalité soit moindre.

[...]

Je conviendrai sans peine qu'à une époque d'égalité comme la nôtre, il serait injuste et déraisonnable d'instituer des fonctionnaires héréditaires ; mais rien n'empêche de leur substituer, dans une certaine mesure, des fonctionnaires électifs. L'élection est un expédient démocratique qui assure l'indépendance du fonctionnaire vis-à-vis du pouvoir central, autant et plus que ne saurait le faire l'hérédité chez les peuples aristocratiques.

[...]

Je crois fermement qu'on ne saurait fonder de nouveau, dans le monde, une aristocratie ; mais je pense que les simple citoyens en s'associant, peuvent y constituer des êtres très opulents, très influents, très forts, en un mot des personnes démocratiques.

On obtiendrait de cette manière plusieurs des plus grands avantages politiques de l'aristocratie, sans ses injustices ni ses dangers. Une association politique, industrielle, commerciale ou même scientifique ou littéraire, est un citoyen éclairé et puissant que l'on ne saurait plier à volonté ni opprimer dans l'ombre, et qui, en défendant ses droits particuliers contre les exigences du pouvoir, sauve les libertés communes », T 2, quatrième partie, chap. VII, pp. 390, 391.

On peut comprendre ici que si centralisation il y a, c'est pour défendre le citoyen ou même l'individu contre la puissance et la force de la société. Tocqueville a sous les yeux une démocratie naissante dont les individus sont des pionniers qui sont à la recherche de nouvelles terres pour s'implanter. La société est socialement une société qui devient industrielle et qui produit une quantité importante de biens. Cela est nouveau et change le rapport de l'individu à la société. Du fait de cet élan social et économique, l'individu est rendu plus faible et à la merci des aléas de la fortune. Ce sont ces conditions sociales et économiques qui risquent de provoquer la perte de certains individus qui fait dire à Tocqueville que la centralisation est une nécessité.

On peut s'étonner de cela quand on se souvient des risques propres à la centralisation que Tocqueville a déjà exposés et que nous avons mis en évidence. Il ne faut pas oublier cependant qu'il y a danger du fait de la centralisation quand les citoyens se désintéressent de la chose publique. Le rôle de l'État central est précisément, de maintenir un lien social fort entre les citoyens pour éviter

cette dégénérescence qui peut aller jusqu'à l'apparition d'un nouveau despotisme.

En effet, si la société est d'autant plus forte qu'elle est dynamique, l'individu privé est d'autant plus faible que rien ne le protège contre cette force de la société. C'est donc ici que la centralisation trouve à la fois son sens et son utilité. Elle a pour fonction essentielle de réguler, par l'énonciation de lois, les relations entre les individus et la société, entre le social et l'économique ainsi qu'entre le social et le politique. De même, et en tant qu'il est question d'un pouvoir central, celui-ci permet également d'harmoniser les conditions au sein de l'État dans son ensemble. L'État américain est comme on le sait, un État très étendu du point de vue spatial. Ainsi, l'État central a aussi pour fonction d'uniformiser les conditions de vie sociales et politiques de tous les citoyens. Cela est du ressort de son essence étant donné que l'organisation politique dont il s'agit ici est une démocratie.

Pour ce qui concerne cette fois le domaine plus strictement administratif, Tocqueville prône la mise en place de mandats pour les citoyens afin que ceux-ci puissent justement se protéger contre le danger d'une centralisation trop absolue. Il ne faut pas que le pouvoir soit remis et confié à un seul qui serait le souverain. C'est, selon Tocqueville, le peuple qui est le souverain et le meilleur moyen de préserver cette souveraineté du peuple consiste à lui déléguer une partie des questions administratives. La commune est en ce sens, tout à fait indiquée. Il existe également au sein de l'administration américaine des comtés qui sont en charge des affaires non plus seulement communales mais des affaires régionales. Tocqueville s'appuie ici sur le fameux principe du « diviser pour régner ». Si le peuple a encore la main sur les questions qui sont plus proprement du ressort de la commune et de la région, il peut ainsi maîtriser et temporiser l'action d'un souverain qui aurait tous les pouvoirs et auquel reviendraient toutes les décisions. En cela, Tocqueville se distingue de Hegel pour qui précisément le prince qui est une incarnation de la raison, est le seul à prendre en dernier ressort les décisions. Cela tient certainement au fait que les réalités auxquelles chacun des deux philosophes se réfèrent ne sont pas exactement de même nature, ne serait-ce que du point de vue de l'étendue géographique. De fait, il y a certainement plus de similitudes entre un allemand du nord et un allemand du sud du pays qu'entre un américain de la Nouvelle-Angleterre et un américain de la Louisiane. On comprend bien pourquoi un pouvoir central est nécessaire dans ces deux pays et à plus forte raison en Amérique, mais on voit également pourquoi il est également nécessaire que ce pouvoir central soit modéré en Amérique du fait précisément, des spécificités de chaque région.

Selon Tocqueville, les fonctionnaires doivent être élus et non pas nommés comme c'est le cas dans la philosophie politique de Hegel. Ce que vise Tocqueville en prônant des mandats électifs pour les fonctionnaires, c'est l'impossibilité de voir émerger un État dans l'État ou comme il le dit,

une nouvelle aristocratie. C'est qu'en effet, par leur statut et leur fonction mêmes, les fonctionnaires constituent un corps tout à fait singulier au sein d'un État. Ils sont en dehors des sphères de production industrielle ou agricole et ils s'occupent exclusivement des affaires de l'État. Ils sont donc nécessairement à distance des problèmes pratiques que peuvent rencontrer la plupart des citoyens dans leur vie quotidienne. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils n'ont aucune appréhension de ce qui se passe dans la société civile ou plus précisément dans le monde du travail, mais ils sont de fait situés au niveau purement administratif et les questions qu'ils ont à traiter sont souvent plus abstraites et techniques que les problèmes que peuvent rencontrer les citoyens.

Pour autant, les décisions qui sont prises par les fonctionnaires ne sont pas sans intéresser directement la vie des familles. En effet, c'est par les fonctionnaires que se fait l'interface entre les citoyens ordinaires et l'administration. C'est bien de l'administration qu'émanent les directives qui s'appliqueront aux membres de la famille. Dès lors, que les fonctionnaires soient élus, représente un avantage pour les membres de la famille car il leur reste une possibilité d'intervention sur la façon dont les décisions administratives entreront en application. Si les citoyens, pas plus que les communes ne peuvent décider du fond des textes législatifs et de leur matière, il leur reste cependant par leur pouvoir d'électeurs, une possibilité d'être entendus sur les modalités d'application des textes. En ce sens, les fonctionnaires sont en quelque sorte, forcés de rester en contact avec les réalités avec lesquelles les membres de la famille et les citoyens sont aux prises. Le statut électif des fonctionnaires les empêche de se constituer en corporation qui ne verrait plus la réalité que du point de vue du fonctionnariat.

Si, comme dans la philosophie politique de Hegel, les fonctionnaires sont bien ce corps social qui fait le lien entre le gouvernement, l'État et les citoyens, les fonctionnaires qui sont élus comme c'est le cas dans l'exposé de Tocqueville, ne peuvent pas avoir pour souci que les intérêts de l'État. Ils sont de fait, obligés de tenir compte des conditions de vie des citoyens. Pour autant, cette organisation du corps des fonctionnaires n'est pas plus idéale que celle que l'on peut observer chez Hegel. En effet, si chez Hegel les fonctionnaires constituent un corps spécifique au sein de l'administration, le risque est très important lorsque les fonctionnaires sont élus de les voir céder au carriérisme. Dès lors, l'intérêt commun risque de passer au second plan et les décisions peuvent ne plus avoir de perspective à long terme. On peut alors constater que la nécessité pour les fonctionnaires de posséder un niveau de morale civique élevé est nécessaire. Il semble que cela soit plus facile à rencontrer dans l'organisation que prône Hegel plutôt que dans celle que Tocqueville décrit.

Il n'en demeure pas moins pour autant, que le fonctionnariat constitue bien un corps spécifique au sein d'une société politique. L'idéal serait que l'ensemble des fonctionnaires ait un

sens aigu des intérêts de la société politique dans son ensemble. Il n'en reste pas moins que les fonctionnaires ne sont que des hommes et que comme tout homme, ils sont également insérés dans un tissu d'intérêts propres et d'obligations professionnelles et morales. Dès lors, il semble inévitable qu'une scission se fasse entre les fonctionnaires et les citoyens puisque les directives que les fonctionnaires ont à faire appliquer et à mettre en œuvre sont nécessairement générales et de ce fait même, imparfaites. C'est ce qui explique souvent pourquoi les citoyens éprouvent un sentiment d'aversion/envie envers le corps des fonctionnaires. En effet, ils les considèrent souvent comme des traîtres à la cause du peuple tout en désirant ardemment faire partie de ce corps social. Ce sentiment contradictoire qu'éprouvent les citoyens à l'égard des fonctionnaires ressort du statut même de ces derniers et ce, qu'ils soient élus ou nommés à vie.

La fin de l'extrait que nous venons de citer, fait référence à l'importance des associations dans la société civile. Ces associations ont, chez Tocqueville, à peu près le même rôle que les corporations dans la philosophie de Hegel. La seule vraie différence consiste en ce que les corporations ont un rôle exclusivement professionnel alors que les associations embrassent tout le champ des activités humaines au sein d'une société politique. Pour autant, que l'on parle d'associations ou de corporations, on est bien dans des structures qui sont au plus près des préoccupations des individus, à la fois citoyens, travailleurs et membres des familles.

Dès lors, les associations aussi bien que les corporations sont des instances éminemment démocratiques qui sont la seule façon pour tout un chacun de faire entendre sa voix. Il se trouve simplement que l'association a une durée de vie moins longue que la corporation. De fait, une fois qu'une association a fait valoir les droits et doléances de ses membres, elle n'a plus de véritable raison d'être, ce qui n'est pas le cas d'une corporation qui elle, défend des intérêts plus proprement professionnels. Il n'en demeure pas moins que ces deux types d'assemblées défendent les intérêts de leurs membres au plus près de la réalité et des conditions de vie qui sont les leurs.