

Andy WONG TAI TAK

Hegel et Engels sur la famille et le politique

Notice biographique

Andy Wong Tai Tak est doctorant en philosophie à l'Université de Liège depuis 2009. Ses recherches doctorales portent sur le concept de vie chez Bergson, Deleuze et Foucault.

Résumés

L'objectif de cet article est de montrer la pertinence du rôle que Hegel, au sein de sa philosophie politique, accorde au mariage et à la famille. Après une problématisation du concept de famille à partir des théories marxistes développées par Engels, nous ferons apparaître la spécificité de l'approche hégélienne de la famille à travers une étude génétique du concept d'amour chez Hegel. Nous comparerons et évaluerons ensuite la façon dont Hegel et Engels articulent famille et politique en regard de la constitution de l'État et de la libération de l'individu.

The aim of this paper is to point out the relevance of the institutions of marriage and family within Hegel's political philosophy. After having put into question the concept of family through its Marxist critique (Engels), we will show the specific features of the Hegelian approach of the family through a genetic study of the concept of love in Hegel's work. Finally, we will compare and evaluate how Hegel and Engels articulate family and politics with regard to the constitution of the state and the liberation of individuals.

Mots-clés : famille, Hegel, Marx, Engels, politique, amour.

Keywords: Family, Hegel, Marx, Engels, Politics, Love.

Sommaire

Introduction: faut-il considérer la famille comme un problème ?	55
1. Engels et l'abolition de la famille	56
2. Hegel et la famille	59
2.1. L'institution de la famille et son rôle éthique	59
2.2. Le concept de mariage chez Hegel	61
2.3. Les limites de l'amour et de la famille	62
Conclusion : deux approches de la famille et du politique	63

Introduction: faut-il considérer la famille comme un problème ?

Il n'est pas exagéré de dire que la relation entre la famille et la politique est aujourd'hui sujette à des prises de positions discordantes. C'est à partir des mouvements féministes et de la révolution sexuelle issue des années 1960 que la famille devient l'objet de controverses politiques de premier plan. La plupart des activistes et des théoriciens de gauche, de la théorie critique à la psychanalyse, du féminisme au mouvement gay, ont ainsi, dans la mouvance notamment de Marx, remis en cause le concept traditionnel de la famille.

La critique marxienne, dans son approche révolutionnaire du problème social, prônait ni plus ni moins que l'abolition de la famille. « Abolition de la famille » est ainsi un slogan bien connu que l'on retrouve au début du *Manifeste du parti communiste* (1848) écrit par Marx et Engels. Pour ces deux auteurs, l'abolition du capitalisme et la création du communisme devait aller de pair avec la suppression de la famille et la libération révolutionnaire de l'amour sexuel.

La conception marxienne de la famille est développée dans le livre de Engels intitulé *L'Origine de la Famille, de la propriété privée et de l'État* (1884). Engels y montre que la famille conduit à l'aliénation parce qu'elle a son origine dans la propriété privée et la division du travail qui repose sur une distinction du sexe et de la force productive. Selon lui, la suppression de la famille est dès lors une étape nécessaire pour supprimer l'aliénation sociale.

La triple origine à laquelle se réfère le titre du livre de Engels n'est pas sans nous rappeler la tripartition de la philosophie hégélienne du droit en termes de famille, de société civile et d'État. Hormis cette homologie de structure, Hegel semble toutefois loin des positions révolutionnaires. Comparativement aux thèses de Marx et Engels, la conception hégélienne de la famille pourrait d'ailleurs dans sa relation au politique être caractérisée de « conservatrice ». Hegel n'a en effet jamais proclamé la suppression de la famille, pas plus qu'il n'a appelé à une révolution dans la politique des sexes. En fait, il affirme que la famille est un moment essentiel dans la formation de la vie éthique. Il considère que le principe éthique à l'œuvre dans la famille contribue à l'établissement d'un État rationnel moderne. La famille est ainsi – à l'instar de la corporation – une racine éthique de l'État, mais elle est en même temps distinguée du politique en soi. Le moment du politique en tant que tel n'est réalisé que dans l'État. Dans le but d'atteindre le stade politique, on ne doit toutefois pas pour Hegel abolir la famille, mais plutôt clairement redéfinir la relation de la famille au tout éthique. En raison de son caractère modéré, la conception de la vie éthique chez Hegel a souvent été vue

comme une position conservatrice qui protège les intérêts de la bourgeoisie et la domination du système patriarcal.

L'objectif de notre contribution est de nuancer un tel réquisit en approfondissant la signification du concept de mariage et de famille chez Hegel. Pour ce faire, nous nous baserons sur les §§ 158-181 des *Principes de la philosophie du droit* (1821) et nous les ferons comparaître devant la critique marxienne de la famille développée chez Engels. Nous ferons alors contraster les arguments avancés en faveur de l'abolition de la famille chez Engels, avec le rôle instituant que la famille et le mariage jouent chez Hegel – rôle que nous ferons apparaître par le biais d'une étude du concept d'amour et de son évolution dans le corpus hégélien. En guise de conclusion, nous essayerons d'évaluer le potentiel de ces deux approches opposées de la famille en regard du problème de la constitution de l'État et de la libération des individus.

1. Engels et l'abolition de la famille

« Abolition de la famille¹ » ! De tels mots, bien qu'ils servent souvent à caractériser la critique marxienne de la famille, ne recouvrent pas celle-ci de façon exhaustive. En fait, comme le montre Richard Weikart, la critique marxienne de la famille consiste en trois points principaux: 1- une critique historique des origines et de l'évolution de la famille ; 2- une critique morale de la famille bourgeoise ; 3) une vision utopique de la libération humaine de la structure familiale dans la société communiste future². Dans ce qui suit, nous allons analyser ces trois points à partir du livre de Engels intitulé *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*³.

¹ « Abolition de la famille ! Même les radicaux les plus avancés s'indignent de cet infâme dessein des communistes. Sur quelle base repose l'actuelle famille bourgeoise ? Sur le capital, le profit individuel. La plénitude de la famille n'existe que pour la bourgeoisie ; mais elle a pour corollaire la suppression forcée de toute la famille chez le prolétaire et la prostitution publique. La famille bourgeoise meurt naturellement avec la mort de son corollaire, et l'une et l'autre disparaissent avec la disparition du capital. Nous reprochez-vous de vouloir abolir l'exploitation des enfants par leurs parents ? Nous avouons ce crime-là » (MARX, ENGELS 1964, p. 41-42).

² WEIKART 1994, p. 658.

³ *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884) (ENGELS 2010) a été publié en 1884 un an après la mort de Marx. Bien que le livre soit rédigé par Engels, il réalise un projet de Marx lui-même qui était de proposer une lecture matérialiste de l'ouvrage de Lewis H. Morgan intitulé *Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (1877). Engels écrit ainsi dans la préface de la première édition : « Les chapitres qui suivent sont, en quelque sorte, l'exécution d'un legs. C'était Karl Marx qui s'était réservé d'exposer lui-même les

Suivant « l'examen matérialiste de l'histoire », le « facteur déterminant dans l'histoire » est « la production et la reproduction de la vie immédiate ». Plus précisément, il faut distinguer « d'un côté, la production des moyens d'existence, de la nourriture, des vêtements, des abris et des outils nécessaires à cette production; d'un autre côté, la production des êtres humains eux-mêmes, la propagation de l'espèce⁴ ». En d'autres mots, les personnes vivant à un certain moment historique sont déterminées par deux types de production : « par l'état de développement du travail d'un côté et par celui de la famille de l'autre côté⁵ ». La forme de la famille (la forme institutionnelle de la propagation de l'espèce) est déterminée par le premier mode de production : le stade de développement du travail.

L'idée de « famille » est donc un processus qui est fonction de forces économiques plutôt qu'un donné métaphysique. S'inspirant de Morgan, Engels distingue quatre moments dans l'évolution de l'idée de famille à travers l'histoire : la famille consanguine, la famille punaluenne, la famille syndyasmienne et, finalement, la famille monogame. La famille consanguine envisage le mariage sous l'idée d'une relation entre un homme et une femme issus d'une même génération. La famille punaluenne prohibe les relations sexuelles entre frères et sœurs, mais permet toutes les autres relations. La famille syndyasmienne, tout en permettant toujours à l'homme la polygamie et l'infidélité, étend la prohibition de l'inceste aux autres lignages familiaux. Enfin, la famille monogame se fonde « sur une suprématie de l'homme, le but avoué est de produire des enfants d'une paternité indiscutée ; une telle paternité est demandée parce que les enfants sont destinés à devenir en tant qu'héritiers naturels la propriété de leur père⁶ ».

Le mariage monogame initie donc « la première forme de famille à ne pas se fonder sur la nature, mais sur des conditions économiques – sur la propriété privée victorieuse de la propriété primitive naturelle et commune⁷ ». Il repose sur le principe du contrat, qui, dans le droit civil, assure que les hommes et les femmes ont la liberté de choisir et ont des droits et des devoirs égaux inhérents au mariage. L'homme garde toutefois une position privilégiée dans la famille monogame, en particulier quand l'égalité des droits contredit la liberté de choix. Les hommes ont alors le droit de rompre le mariage et il ne leur est pas demandé d'être fidèle à leurs femmes alors que celles-ci

résultats des recherches de Morgan en connexion de son – j'ai, dans une certaine mesure, le droit de dire : notre – étude matérialiste de l'histoire et d'en faire par là comprendre enfin toute la portée. »

⁴ ENGELS 2010, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁷ *Ibid.*, p. 95.

doivent l'être de leur côté. Une telle relation contractuelle crée seulement une sorte d' « égalité sur le papier⁸ » sans apporter une aide aucune à la libération de la femme. Le mariage lie donc bien plus qu'il ne libère la femme. Il se contente de renforcer la subordination des femmes à la domination masculine au sein du système familial monogamique.

Opposé à cette conception, l'idéal de mariage pour Engels se base sur un sentiment et une égalité véritable, qui est « l'amour sexuel des individus⁹ ». Engels redéfinit l'idée de mariage en clamant le droit pour les individus à un amour sexuel.

L'amour sexuel individuel s'élève hors de la relation contractuelle du système capitaliste, lequel privilégie la liberté individuelle d'avoir un choix personnel et volontaire au départ. Ce type d'amour consiste en « une beauté personnelle, une intimité resserrée, une similitude de goûts et, sitôt éveillé dans la personne du sexe opposé, le désir d'avoir des rapports sexuels, qui font que les hommes et les femmes ne sont pas totalement indifférents en ce qui regarde le partenaire avec qui ils vont entrer dans une relation plus intime¹⁰ ». L'amour sexuel individuel est en général lié à une « inclination subjective » plutôt qu'à « un besoin objectif ». Il a son origine dans le sentiment intérieur, le désir sexuel, le besoin émotionnel, plutôt que dans des facteurs extérieurs comme la famille, la propriété, la classe sociale ou la croyance religieuse. Seul, le mariage qui se fonde et persiste dans l'amour est moral. L'amour devient ainsi un critère pour distinguer un vrai mariage consensuel. L'amour sexuel individuel peut être conçu comme la pureté de l'amour sans exigences et attaches à des facteurs sociaux, culturels et économiques. Engels trouve cet amour pur seulement dans le prolétariat de son temps parce que celui-ci ne dispose pas de propriété privée au sens légal du terme. Engels essaye alors d'universaliser l'expérience du prolétariat dans le but de poursuivre l'émancipation de l'individu de toute forme matérielle de nécessité.

La famille monogame qui joue une fonction économique dans les sociétés bourgeoises devrait être abolie pour le bien de l'humanité. Pour Engels, une fois la société communiste établie, « les relations entre sexes seront transformées en un problème purement privé qui concernera uniquement les personnes impliquées et dans lequel la société n'aura pas à intervenir. Une telle transformation est possible dans la mesure où l'on rompt avec la propriété privée et où l'éducation des enfants est basée sur un fond commun, supprimant par là les deux bases du mariage valant jusqu'à présent, la

⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

dépendance fondée sur la propriété privée de la femme à l'homme et la dépendance des enfants aux parents¹¹. »

2. Hegel et la famille

2.1. L'institution de la famille et son rôle éthique

Pour Hegel, la famille – à l'instar de la société civile et de l'État – est une institution de la vie éthique (*Sittlichkeit*). Pour le dire plus précisément, la famille, c'est, nous dit Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit*, « l'esprit éthique immédiat ou naturel » (§ 157)¹². Cela signifie que la famille est le niveau le plus élémentaire de la vie éthique, laquelle est « l'idée de la liberté en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'éthique, son assise qui est en soi et pour soi et sa fin motrice » (§142). En d'autres termes, la famille donne aux individus une première structure de normativité, qui est appelée naturelle, car elle est immédiate, c'est-à-dire non-réfléchie¹³. L'institution de la famille est en fait basée sur des sentiments immédiats et subjectifs.

Ainsi, « en tant que substantialité *immédiate de l'esprit*, la famille a pour détermination sienne l'unité, éprouvant le sentiment de soi, de celui-ci, l'amour » (§158). Le sentiment d'amour pousse les membres de la famille à agir d'une façon qui est moralement bonne. En d'autres termes, les droits et les devoirs des membres de la famille ne sont pas tout d'abord le fait d'une loi écrite, ils sont inscrits avant cela dans le cadre institutionnel de la famille qui se base sur le sentiment subjectif qu'est l'amour.

La relation éthique dans la famille se décline sous trois aspects différents: 1- l'amour conjugal entre le mari et sa femme; 2- l'amour parental et filial entre les parents et les enfants; 3- l'amour réciproque entre frères et sœurs. Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explique que :

¹¹ ENGELS 1974, pp. 376-377.

¹² Pour les passages cités des *Principes de la Philosophie du droit*, nous nous référons en général à la traduction de Jean-François Kervégan (HEGEL 2003). Nous indiquons le numéro du paragraphe, suivi de la mention « R » quand il s'agit d'une remarque de Hegel et de « Add. » quand il s'agit d'une addition de Gans. Dans ce dernier cas, nous nous référons à la traduction de Robert Derathé (HEGEL 1975). Sur la conception de la famille comme « vie éthique naturelle », on consultera avec profit BRAUER 2007.

¹³ HEGEL 1963, § 23, p. 54.

« entre les trois relations, - mari et femme, parents et enfants, frère et sœur, - en premier lieu la relation de *mari et femme* est la connaissance de soi *immédiate* d'une conscience dans l'autre et la connaissance de l'être-reconnu mutuel.¹⁴»

Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel prolonge ses réflexions sur l'union maritale entre l'homme et la femme. Il explique alors à travers cette union la signification de l'amour dans le procès de reconnaissance mutuelle qui consiste dans la transformation d'un « Je » en un « Nous », d'une conscience isolée en une totalité partagée¹⁵. En d'autres termes, dans l'union amoureuse, il y a une transformation du sujet individuel en un tout éthique. Hegel écrit ainsi :

« D'une manière générale, l'amour désigne la conscience de l'unité que je forme avec quelqu'un d'autre, de telle sorte que je ne sois pas isolé pour moi, mais qu'il ne me soit possible d'acquérir la conscience de moi que par la suppression de mon être-pour-soi et par la connaissance de moi-même comme d'une unité que je forme avec l'autre et que l'autre forme avec moi. Mais l'amour est un sentiment, c'est-à-dire la vie éthique sous sa forme naturelle. » (§ 158 Add).

Cela signifie qu'à travers l'amour, le soi renonce à son indépendance abstraite dans le but de gagner son indépendance vraie et substantielle dans l'union avec l'autre qu'il aime. L'amour crée une union intersubjective ou une reconnaissance mutuelle dans laquelle la relation du soi à lui-même est médiatisée par sa relation à l'autre¹⁶.

Il est intéressant de noter qu'à la même époque Friedrich Schlegel écrit dans son roman *Lucinde* que, dans l'amour, « c'est seulement dans la réponse à un "tu" que chaque "je" peut sentir son unité infinie¹⁷ ». Hegel et Schlegel semblent ainsi partager une même conception, suivant laquelle le sentiment d'amour consiste en une espèce spéciale de *reconnaissance* entre deux personnes.

Mais Hegel critique Schlegel et le Romantisme en général pour n'avoir pas considéré la relation de reconnaissance comme une relation à instituer. En fait, Schlegel dans sa *Lucinde* traite l'amour comme un objet qui doit se consumer dans la subjectivité toute puissante sans initier de disposition éthique objective. L'amour érotique que Schlegel a en tête rend le mariage superflu (§ 164 Add.),

¹⁴ HEGEL 1941, tome II, p. 23.

¹⁵ Citons ici un beau passage tiré d'une lettre de Hegel, datant de l'été 1811, à sa fiancée Marie : « Ton amour pour moi, mon amour pour toi : ces expressions établissent une distinction qui a séparé en deux *notre* amour; et l'amour est seulement *nôtre*, seulement cette unité, seulement ce lien. » (HEGEL 1962, p. 327)

¹⁶ Sur l'amour comme reconnaissance mutuelle chez Hegel, voir WILLIAMS 1997, p.212.

¹⁷ SCHLEGEL 1948, p. 173.

mettant par là en péril l'ordonnement rationnel des différents moments que l'on peut distinguer dans l'amour.

Derrière cet apparent point de vue conservateur sur l'amour, l'intention de Hegel n'est pas de séparer en tant que tel le désir érotique de l'amour marital. A l'instar de Platon, Hegel considère le désir érotique comme un premier pas vers l'idée de beauté et de bonté¹⁸. Hegel ne rejette donc pas en bloc l'amour romantique et passionné, mais il veut le transfigurer en l'inscrivant dans un cadre institutionnalisé de reconnaissance mutuelle, ce qui chez lui prend la forme du mariage et de la famille. Remis dans le contexte de son temps, Hegel essaye en fait de mitiger l'opposition entre ceux qui comme Heinse défendaient un amour absolument libre et ceux qui comme Hippels voulaient préserver l'institution du mariage¹⁹. Pour Hegel, la passion de l'amour peut être préservée dans l'institution du mariage. Celle-ci élève le désir érotique individuel à une relation où les deux amants se reconnaissent l'un et l'autre comme étant solidairement liés par des droits et des devoirs envers l'ordre éthique institutionnel.

Nous devons donc être très prudents quand nous rangeons Hegel du côté des conservateurs en ce qui concerne l'amour, le mariage et la famille. Un regard plus précis sur sa conception du mariage devrait nous aider à dépasser plus précisément les préjugés dont il fait habituellement l'objet.

2.2. *Le concept de mariage chez Hegel*

Selon Hegel, le mariage est tout d'abord une relation éthique. C'est la vie éthique dans sa forme naturelle, immédiate, irréfléchie. « En tant que *rapport éthique immédiat*, le mariage contient, *premièrement*, le moment de la vitalité naturelle. » (§ 161) En concevant le mariage comme un lien éthique, Hegel s'oppose clairement à Kant. Contre Kant, Hegel maintient que le mariage est plus qu'un simple contrat entre deux personnes au sujet de l'échange légitime de leurs organes sexuels²⁰. Alors que le contrat de mariage est selon Kant un accord entre deux volontés au sujet de l'échange d'une propriété (comme par exemple leurs organes sexuels), le mariage est pour Hegel une relation éthique où les personnes sont liées les unes aux autres sans qu'il faille un objet qui médiatise la

¹⁸ Voir REID 2005.

¹⁹ HEINSE 1787, HIPPELS 1828.

²⁰ Rappelons que, pour Kant, le mariage consiste en une « liaison de deux personnes de sexe différent, qui veulent, pour toute leur vie, la possession réciproque de leurs facultés sexuelles » (KANT 1971, p. 156, § 24). Sur la critique que Hegel adresse sur ce point à Kant, voir GUIBET-LAFAYE 2004.

relation. L'objet du mariage n'est plus comme dans le contrat la juste propriété des choses, mais une façon nouvelle de se concevoir par et dans la relation à l'autre. Comme l'écrit Hegel, les deux personnes consentent dans le mariage « à constituer une seule personne, à renoncer à leur personnalité naturelle et singulière dans cette unité-là. » (§ 162) Il ne faut donc pas s'étonner que, pour Hegel, « le mariage, quant à son assise essentielle, n'est pas un rapport contractuel, car il consiste précisément à partir du point de vue du contrat, de la personnalité qui subsiste par soi dans sa singularité, pour l'abroger. » (§ 163 R) En d'autres termes, en s'engageant à vivre l'un pour l'autre, les deux personnes n'en forment que plus qu'une dans le mariage.

2.3. Les limites de l'amour et de la famille

Sans renier l'importance du rôle de l'amour pour la vie éthique naturelle qu'est la famille, Hegel lui assigne néanmoins certaines limites. Un bref aperçu de l'évolution de sa position vis-à-vis du statut accordé au concept d'amour le montre clairement.

Dans sa conception de jeunesse, Hegel avait donné au concept d'amour un sens ontologique²¹. Les fragments écrits par Hegel sur *L'Esprit du Christianisme et son destin*, alors qu'il était à Francfort, l'attestent pleinement. Il y montrait que la scission est surmontée dans l'unité de l'amour. Pour approfondir notre compréhension de ces fragments, il semble qu'il faille se référer à Hölderlin, dont l'influence sur la pensée de Hegel est alors importante. Hölderlin voyait dans l'amour la réconciliation des termes opposés et séparés à partir d'une même unité. L'amour est le sujet principal de son roman *Hyperion*. Dans ce livre, il suivait d'une certaine façon le mythe d'Aristophane développé dans le *Banquet* de Platon. Ce mythe traite de la perte de l'unité et du désir de retrouver ce qui manque à travers l'union de l'amour. Hegel partage un temps avec son ami Hölderlin le slogan néoplatonicien « Ἕν καὶ Πᾶν » (Un et tout). Pendant son séjour à Francfort (1797-1801), il porte un regard empreint de nostalgie sur la Grèce antique et y voit l'idéal d'une unité vivante et harmonieuse qu'il tente de reconstituer pour son époque à partir de l'amour du Christ. Pour Hegel, l'amour crée une nouvelle condition ontologique pour tous les sujets.

Alors que, comme on l'aura remarqué, dans ses écrits de jeunesse Hegel pensait que l'amour pouvait servir de modèle d'unité, il voit ensuite en lui quelque chose de nécessairement limité. C'est

²¹ Voir WILLIAMS 1997, p. 208 (notre traduction) : « Le concept d'amour pour Hegel est à la fois un principe ontologique spéculatif et une contribution sur l'intersubjectivité. Son ontologie dialectique et spéculative et sa contribution phénoménologique sur la reconnaissance ne sont pas deux analyses différentes et séparées, mais les deux faces d'une même pièce.»

ainsi qu'il écrit dans la *Phénoménologie* (1807) : « La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même; mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manque le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif.²² »

Pendant la période de Iéna (1801-1807), il devient clair pour Hegel que la négativité, qui est typique de la modernité par contraste avec la Grèce antique, n'est pas seulement mauvaise. La séparation est au contraire un moment de la réflexion de la totalité. La dimension réflexive manque à l'amour et à la belle totalité antique. Ni l'amour ni le cadre institutionnel du mariage et de la famille qui restent fondés sur un sentiment immédiat et irréfléchi ne sont en mesure de fournir un modèle suffisant pour penser une totalité éthique réfléchie. C'est pourquoi dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel souligne les mérites de l'amour et de la famille tout en indiquant les limites.

Le problème de la famille réside dans sa portée restreinte. La famille n'a de validité rationnelle que pour ses membres et les rapports qu'ils entretiennent. La famille comme telle ne signifie donc qu'un moment particulier de la vie éthique et non pas celle-ci dans son entièreté.

Une personne concrète n'est en effet pas seulement membre d'une famille, elle a aussi une vie hors de la famille. Un homme en général a des besoins concrets, des droits et des devoirs sociaux et politiques qui ne tombent pas sous l'institution de la famille. Pour s'approprier la concrétude de la vie éthique moderne, le membre de la famille doit pouvoir s'immiscer dans la société civile comme une personne libre et indépendante (§ 177), ainsi que s'inscrire dans l'État où il peut finalement mener une « vie universelle » (§ 258 R) avec l'ensemble des autres citoyens. Bien que la famille soit importante pour la formation (*Bildung*) des individus afin qu'ils sortent des limites de leur égoïsme solipsiste, elle ne représente qu'un moment de la vie éthique qui doit nécessairement être complété par les sphères institutionnelles de la société civile et de l'État.

Nous aimerions conclure en abordant la relation plus spécifique qui distingue la famille de l'État chez Hegel et en comparant cette perspective à celle des théories marxistes de Engels.

Conclusion : deux approches de la famille et du politique

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, la famille revêt un intérêt éthique du fait qu'elle institutionnalise le sentiment d'amour dans le mariage. En ce sens, la famille est essentielle. Comme

²² HEGEL 1941, tome I, p. 18.

le souligne Alice Ormiston, « sans l'expérience de l'amour, il n'y a pas d'avancée dans la société civile; il n'y a pas d'espoir que l'individualisme extrême qui caractérise le point de vue réflexif puisse être dépassé²³».

Hegel, tout en affirmant la nécessité de la famille, maintient toutefois que la famille et l'amour sont insuffisants quand il s'agit d'établir une totalité éthique sous les auspices de la modernité. Il distingue ainsi fermement l'institution de la famille de celle de la société civile et de l'État, en soulignant que la famille n'est ni impliquée dans la production économique propre à la société civile ni impliquée dans la vie politique de l'État²⁴. L'institution de la famille doit donc être complétée par celle de la société civile et de l'État. C'est d'ailleurs seulement l'État politique qui chez Hegel signe l'accomplissement ultime de la vie éthique. Pour apprécier à sa juste valeur une telle affirmation de Hegel, il importe de ne pas se méprendre sur ce qu'est l'État pour lui. A son sens, le tout éthique que l'État incarne n'est pas un donné immédiat que forment d'emblée et pour ainsi dire à leur insu les individus. Hegel reconnaît explicitement que « le droit de la particularité du sujet à se trouver satisfait ou, ce qui est la même chose, le droit de la liberté subjective » (§ 124 R) doit être préservé au sein du cadre institutionnel de l'État moderne.

Comme dans le cas de la famille, Hegel critique la conception d'un État qui se fonderait sur un contrat entre les individus (§ 75 R). Contre le contractualisme et l'individualisme qui lui est inhérent, Hegel souligne le rôle essentiel que les institutions jouent dans la vie éthique. L'institution de la famille présente une première façon, certes encore limitée, de lier l'individu au tout éthique. Comme le montre Ormiston, l'amour dans la famille est conçu par Hegel comme la première expérience que les sujets individuels font de leur unité à partir d'une institution objective²⁵. C'est pourquoi la famille constitue la première « racine éthique de l'État », laquelle « contient les moments de la particularité subjective et de l'universalité objective en une unité substantielle » (§ 255). Les membres de la famille apprennent tout d'abord à prendre part à une institution qui les constitue en retour dans ce qui forme leur propre identité.

Le type d'État que Hegel a à l'esprit dans ses *Principes de la philosophie du droit* n'est donc pas « le plus froid de tous les monstres froids²⁶ » dont parlera Nietzsche. L'État hégélien se réfère à un

²³ ORMISTON 2004, p. 85.

²⁴ BLASCHE 2004.

²⁵ ORMISTON 2004, p. 83.

²⁶ NIETZSCHE 1996.

cadre institutionnel, dont le but n'est pas d'annihiler les individus, mais de constituer, à partir d'un tout éthique, une médiation entre les individualités libres. L'« institutionnalisme » de Hegel a certes été interprété de différentes façons. Pour Dieter Henrich, l'institutionnalisme hégélien conduit ainsi à une forme de déterminisme dans lequel les individus ne sont plus que les instruments d'un tout incarné par l'État²⁷. Jean-François Kervégan a pour sa part récemment montré que l'on pouvait emprunter une autre voie interprétative. Pour lui, les institutions de la vie éthique sont des structures objectives qui sont les vraies conditions de possibilité pour que les individus interagissent de façon rationnelle, sensée et libératrice²⁸.

Comme nous l'avons montré dans la première partie de notre contribution, Marx et Engels défendent un autre point de vue sur l'État et les institutions « bourgeoises » en général. Pour eux, les institutions de la société bourgeoise (la famille, la propriété et l'État) sont tout simplement en porte à faux avec la liberté réelle. Ils insistent sur la façon dont l'État va s'abroger de lui-même une fois que le succès de la révolution du prolétariat aura mis à bas toutes les institutions sur lesquelles repose le mode de production capitaliste. L'abolition de la famille, de la propriété et des classes sociales, signera en même temps la fin de l'État bureaucratique. Ce n'est que par la suppression de ses principales institutions que surviendra l'écroulement de la société bourgeoise et la libération réelle de chaque individu. Les hommes seront alors libres de travailler, de vivre et d'aimer comme bon leur semble. Dans la société communiste tous les besoins humains seront satisfaits grâce à la coopération et la solidarité.

A la lumière de l'histoire récente, cette société sans classe semble cependant être une utopie. Quel apport peut-on dès lors tirer des théories de Engels ? Répondre à une telle question est tout sauf évident. Comparativement à Hegel, la critique marxiste n'a pas conçu la famille comme un moment éthique à partir duquel les individus se reconnaîtraient les uns les autres, pas plus qu'elle n'a clairement distingué les spécificités institutionnelles de la famille, de la société civile et de l'État. Au sein du marxisme, la famille n'est comprise que comme le lieu d'une aliénation et non comme une institution éthique qui peut potentiellement libérer les individus.

Il semblerait donc que ce soit plus négativement (par son potentiel critique) que positivement (en montrant ce qui dans la société est au moins potentiellement rationnel) que la théorie marxienne de la famille ait encore aujourd'hui un rôle à jouer. Hegel, en revanche, avec sa division tripartite de

²⁷ HENRICH 1983.

²⁸ KERVEGAN 2007.

la vie éthique, nous offre une autre vue sur la famille en en dégageant le potentiel rationnel. Une telle vue a le mérite de faire ressortir une certaine « institutionnalité » qui forme une couche nécessaire de l'être humain en société. On peut toutefois se dire qu'elle n'est pas suffisante pour rendre compte de façon critique des institutions de notre monde contemporain et pour s'inscrire telle quelle dans les débats sur la crise de la modernité, la politique de l'identité, la question de l'égalité des sexes, etc. Dans une certaine mesure, l'institutionnalisme hégélien – et en particulier son concept de la famille – devrait être revu et adapté aux débats contemporains pour croiser les enjeux de notre époque. Une telle transformation qui signifierait plus une réforme du concept de famille que son abolition déborderait le cadre de cet exposé, c'est pourquoi nous la réservons pour une autre occasion.²⁹

(Traduit de l'anglais par Guillaume Lejeune.)

Bibliographie

BLASCHE 2004 : S. BLASCHE, « Natural Ethical Life and Civil Society: Hegel's Construction of the Family », in R. PIPPIN, O. HÖFFE (ed.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 183-207.

BRAUER 2007 : S. BRAUER, *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*, Freiburg-München, Alber Verlag, 2007.

ENGELS 1974 : F. ENGELS, « Die Grundsätze des Kommunismus », in *MARX-ENGELS Werke*, Band 4, Berlin, Dietz Verlag, 1974, p. 361-380.

ENGELS 2010: F. ENGELS, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (tr. A. West), London, Penguin, 2010.

GUIBET-LAFAYE 2004 : C. GUIBET-LAFAYE, « Le mariage : du contrat juridique à l'obligation éthique », in J.-F. KERVÉGAN, G. MARMASSE (dir.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS-éditions, 2004.

²⁹ Je remercie les éditeurs pour leurs conseils et leur contribution tant en ce qui concerne la forme que le contenu et la structure de cet article. Je leur suis gré des références allemandes et françaises. Je suis également redevable vis-à-vis de mon ami Philip Vanhaelemeersch, professeur invité à Bruges et Courtrai, pour sa gentillesse et ses efforts de relecture du texte dans sa version anglaise.

- HEGEL 1941 : G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (tr. J. Hyppolite), Paris, Aubier, 1939-41.
- HEGEL 1962 : G.W.F. HEGEL, *Correspondance I* (trad. J. Carrère), Paris, Gallimard, 1962.
- HEGEL 2003: G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2003².
- HEGEL 1975 : G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (trad. R. Derathé et J.-P. Frick), Paris, Vrin, 1975.
- HENRICH 1983 : D. HENRICH, « Vernunft in Verwirklichung », in G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
- HEINSE 1787 : W. HEINSE, *Ardinghello und die glückseeligen Inseln. Eine Italienische Geschichte aus dem sechszehnten Jahrhundert*, Lemgo, 1787.
- HIPPELS 1828 : G. v. HIPPELS, « Ueber die Ehe », in *Sämtliche Werke*, Band 5, Berlin, 1828.
- KERVÉGAN 2007 : J.-F. KERVÉGAN, *L'Effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.
- KANT 1971 : I. KANT, *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit* (trad. A. Philonenko), Paris, Vrin, 1971.
- MARX, ENGELS 1965 : K. MARX, F. ENGELS, *Le Manifeste du parti communiste*, Paris, Union générale d'éditions, 1965.
- NIETZSCHE 2006 : F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (trad. Bianquis), Paris, GF Flammarion, 1996.
- ORMISTON 2004 : A. ORMISTON, *Love and Politics: Re-interpreting Hegel*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2004.
- REID 2005 : J. REID, « La jeune fille et la mort: Hegel et le désir érotique », in *Laval théologique et philosophique*, 2005.
- SCHLEGEL 1943 : F. SCHLEGEL, *Lucinde* (trad. J.-J. Anstett), Paris, Aubier-Montaigne, 1943.
- WEIKART 1994 : R. WEIKART, « Marx, Engels, and the Abolition of the Family », *History of European Ideas*, vol. 18, n° 5, p. 657-672.
- WILLIAMS 1997 : R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997.