





Université de Montréal

**Je qui devient Nous et Nous qui devient Je**  
**Sens unitaire de la culture chez Hegel**

par  
David Plourde

Département de Philosophie  
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et Sciences  
en vue de l'obtention du grade de M.A.  
en Philosophie  
option Recherche

août 2010

© David Plourde, 2010

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Je qui devient Nous et Nous qui devient Je  
Sens unitaire de la culture chez Hegel

Présenté par :  
David Plourde

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché, président-rapporteur  
Yvon Gauthier, directeur de recherche  
Iain Macdonald, membre du jury

## RÉSUMÉ

Le thème de la culture (*Bildung*) se caractérise d'abord, dans l'ensemble de l'œuvre de Hegel, par sa diversité contextuelle. Bien que la culture y soit définie spécifiquement comme un mode de développement propre à l'humain, à la différence de l'usage usuel du terme en allemand, cette diversité fait en sorte qu'on la retrouve aussi bien dans les remarques anthropologiques les plus anodines que dans les passages s'intéressant à l'histoire de l'esprit du monde ou encore les textes de nature politique. Il s'agit donc, dans le présent travail, d'étudier pour eux-mêmes les différents contextes généraux dans lesquels la notion apparaît (*Phénoménologie de l'esprit*, philosophie politique et philosophie de l'histoire) pour en arriver à retracer le fil conducteur donnant à la culture hégélienne son unité de sens. Loin d'être un concept indéterminé, la culture désigne, à tous les niveaux où il se manifeste, le dynamisme propre à l'esprit.

**Mots-clés** : philosophie, G. W. F. Hegel, culture, esprit, éducation.

## ABSTRACT

The theme of culture (*Bildung*) is primarily characterized by its contextual diversity within Hegel's body of work. Although culture is specifically defined as a means of development unique to humans, unlike the typical usage of the term in German, its diversity means it is as present in the most mundane of anthropological observations as in passages addressing the history of world spirit and even political writings. This work will examine each of the general contexts in which the concept appears (*Phenomenology of spirit*, political philosophy, and philosophy of history) in order to establish the common thread underpinning the core of Hegelian concept of culture. Far from being an undefined concept, culture represents the dynamic nature of the spirit wherever it manifests itself.

**Keywords:** philosophy, G. W. F. Hegel, culture, spirit, education.

**TABLE DES MATIÈRES**

LISTE DES ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES DE HEGEL .....	IV
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I : LES MANIFESTATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES DE LA CULTURE.....	4
CHAPITRE II : LA CULTURE ET LES EXIGENCES DE L'ÉTAT MODERNE .....	30
CHAPITRE III : LA MARCHÉ DE L'HISTOIRE MONDIALE .....	60
CHAPITRE IV : LE SENS UNITAIRE DE LA CULTURE .....	81
CONCLUSION.....	99
BIBLIOGRAPHIE.....	101

## LISTE DES ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES DE HEGEL

**Enc. I** : *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La Science de la logique*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

**Enc. III** : *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, *La Philosophie de l'esprit*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

**PH** : *La philosophie de l'histoire*, trad. de Myriam Bienenstock et al., Paris, Le Livre de Poche, 2009.

**PhE** : *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

**PPD** : *Principes de la philosophie du droit*, trad. de Jean-François Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

**RH** : *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. de Kostas Papaioannou, Paris, Éditions 10/18, 2003.

**TP** : *Textes pédagogiques*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

*À Corinne et Julia*

## REMERCIEMENTS

Je remercie Monsieur Yvon Gauthier pour les conseils inestimables et les encouragements qu'il m'a prodigués tout au long de la rédaction de ce mémoire, mais surtout pour avoir su, par son enseignement, me faire aimer Hegel. Je remercie également ma mère, Denise Plourde, pour son soutien sans faille et Corinne, pour sa patience et parce qu'elle sait toujours me poser les bonnes questions.

## INTRODUCTION

À l'entrée « *Bildung* » de leur *Deutsches Wörterbuch*, les frères Grimm remarquent que le terme est désormais d'usage courant dans la langue allemande et qu'il s'emploie indifféremment pour dénoter la forme, l'aspect physique de l'homme mais également de tout produit de la nature, le développement de l'âme humaine (*cultus animi*) ou encore la formation d'une institution<sup>1</sup>. Cependant, plus d'un demi siècle auparavant, dans son court texte intitulé *Sur la question : que signifie « aufklären »*, Moses Mendelssohn notait la nouveauté, dans la langue allemande d'alors, des mots « *Aufklärung* », « civilisation » (*Kultur*) et « culture » (*Bildung*) ; cette nouveauté se manifestait par la restriction de leur usage à la seule langue savante, de sorte que leur signification et les nuances sémantiques qui les distinguent restaient étrangères à la langue commune<sup>2</sup>. Or, si cette ignorance ne signifie pas un défaut de culture ou de civilisation chez le peuple, elle marque néanmoins un défaut de compréhension de soi qu'il incombe précisément à l'*Aufklärung* de corriger. C'est que, selon l'intelligence que Mendelssohn a du terme, la culture est ce concept téléologique rassemblant en une même tâche les exigences partielles de la civilisation et de l'*Aufklärung*, à savoir le développement respectivement pratique et théorique du peuple en conformité avec la destination de l'homme, par quoi se déterminent et s'accomplissent dans un même mouvement l'homme, le citoyen et la nation<sup>3</sup>. Cette idée d'un développement éducatif conjoint de l'homme et du peuple pour faire se réaliser l'homme tel qu'il est repose ainsi

---

<sup>1</sup> J. et W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, « *Bildung* ».

<sup>2</sup> M. Mendelssohn, « Sur la question : que signifie « *aufklären* » ? », p. 29 sq.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 31 sqq.

au cœur de la notion philosophique de culture, dont la signification a été diluée avec le temps et le passage dans la langue courante, et se retrouve pareillement chez Herder, pour qui l'« élévation à l'humanité » concerne aussi bien l'homme que le progrès social<sup>1</sup>.

Si Hegel n'aurait pas rejeté cette définition, sous son aspect général, de la culture, il lui revient cependant, toujours attentif à la polysémie et aux nuances internes des mots les plus communs, d'avoir exploité pleinement la dimension spéculative de la signification de la culture, de telle sorte que le devenir de l'homme et de l'esprit se fécondent mutuellement et s'identifient à tous les niveaux de leur procès culturel. Or, pour le lecteur, cette richesse de sens est précisément la source des difficultés rencontrées quand vient le temps de rendre compte de la théorie hégélienne de la culture : rares sont les apparitions où se laisse voir sa signification en totalité et Hegel la fait intervenir le plus souvent dans l'œuvre sous un seul de ses côtés, voire sous un jour dévaluant, ou dans le cadre de remarques d'ordre psychologique ou anthropologique qui ne laissent pas présager d'une quelconque importance pour le contenu. L'abord, assez répandu, de la *Phénoménologie de l'esprit* en tant que *Bildungsroman* philosophique<sup>2</sup> illustre parfaitement l'enjeu : l'œuvre y est alors considérée, suivant les caractéristiques de ce genre littéraire, comme l'élévation graduelle de la conscience de son état inculte à l'universalité du savoir absolu ; ce qui est vrai (Hegel la présente bien comme l'échelle vers le savoir), mais insuffisant. Une telle caractérisation laisse de côté que l'élévation culturelle de la conscience coïncide avec la vie de l'esprit dans la recollection des moments de son cheminement ; autrement dit, la *Phénoménologie de l'esprit* est tout autant à considérer dans sa linéarité que dans sa réflexivité.

---

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 26. Cf. aussi J. Good, « The German *Bildung* tradition ».

<sup>2</sup> Cf. par exemple M. H. Abrams, *Natural supernaturalism*, p. 225 sqq.

L'enjeu est donc de déterminer s'il est possible, malgré les apparences de disparité, de rassembler les usages de la notion de culture chez Hegel en une seule théorie unifiée, à l'intérieur de laquelle fonctionneraient ensemble les divers aspects sous lesquels elle se présente. Il s'agira donc, dans les pages qui suivent, d'aborder la théorie de la culture en fonction des quatre grands ensembles contextuels à l'intérieur desquels elle apparaît, à savoir les manifestations phénoménologiques dans lesquelles la conscience fait une véritable expérience de culture, la théorie de la culture et de l'éducation dans la philosophie politique de l'État moderne, la culture de l'esprit du monde telle qu'elle est étudiée dans l'histoire philosophique et, finalement, les textes plus intégratifs qui mettent en lumière son unité de sens.

## CHAPITRE I

### LES MANIFESTATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES DE LA CULTURE

Hormis la Préface et l'Introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui embrassent la totalité de l'œuvre et ne relèvent donc pas d'une étape déterminée du chemin de la conscience vers le savoir, le thème de la culture, sous forme d'expérience ou de complexe d'expériences de la conscience, y apparaît par deux fois, en des circonstances qui ne laissent pas présager une quelconque unité de sens. La première, comme résultat de la dialectique de la maîtrise et de la servitude, conclut la première partie de la section « La vérité de la certitude de soi-même », dans laquelle Hegel introduit, pour qualifier la conscience de soi, le champ lexical de la liberté et de l'indépendance. La seconde, correspondant à toute la sous-section médiane du chapitre VI, « L'Esprit », est marquée du sceau dévalorisant de l'aliénation, de l'étrangèreté à soi de l'esprit et a pour conséquence dernière « la mort dépourvue de signification »<sup>1</sup> de la Terre. Il s'agira donc de voir, après l'analyse de ces deux parties, si l'opposition apparente entre l'expérience de la culture que fait la conscience de soi et cette étape dans le parcours historique de l'esprit qu'est le monde de la culture renvoie à quelque division dans le projet de la *Phénoménologie de l'Esprit*, ou si elle peut se résoudre en une même signification s'exprimant sur deux modes différents<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 524.

<sup>2</sup> Sur le problème de l'unité de la *Phénoménologie*, voir par exemple J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, t. 1, p. 10-11. Sur le lien avec l'unité de sens de la culture dans la même œuvre, voir M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel : Iéna 1801-1806*, p. 248-257.

CULTURE ET CONSCIENCE DE SOI<sup>1</sup>

Dans les figures qui précèdent l'entrée en scène de la conscience de soi, la conscience se rapporte à l'objet comme à son autre, le dépositaire de la vérité faisant face à la certitude du sujet. Mais, du jeu des forces, objet de l'entendement, et de l'unité des lois qui le régissent, la conscience en vient à prendre pour objet l'infinité, la pensée du « pur échange, ou *l'op-position dans soi-même, la contradiction* », la « différence qui n'est pas une *différence*, ou seulement une différence de l'*homonyme*, et son essence l'unité »<sup>2</sup>. Or cette conscience de l'unité dans la différence est en même temps la mise en cause de sa relation à l'objet : elle sursume la différence entre l'objet et le sujet, se prend elle-même comme objet et devient immédiatement pour soi conscience de soi.

Oublieuse de ses acquis en tant que conscience, la conscience de soi se pose comme la vérité, d'abord sous la forme tautologique du « Je suis Je » ou de l'être-pour-soi dépourvu de mouvement ; mais si, pour elle, elle n'est pas encore l'unité de la conscience et de la conscience de soi, le monde auquel elle se référerait précédemment n'a pas disparu mais il est l'inessentiel, ce qu'elle doit nier pour trouver sa confirmation : elle est « le mouvement où cette opposition [est] sursumée, et [où] lui advient l'égalité de soi-même avec soi »<sup>3</sup>. Ce milieu, donc, résultat de la sortie de soi, de la négation et du retour en soi de la conscience de soi, est marqué comme elle et par elle de l'empreinte de l'infinité, possède la même structure réflexive et se détermine comme vie, c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> Au lieu des néologismes « autoconscience » et « autostance » proposés par les traducteurs, nous rendons *Selbstbewusstsein* et *Selbständigkeit* par leur traduction usuelle, respectivement « conscience de soi » et « indépendance ». Les citations sont modifiées en conséquence.

<sup>2</sup> *PhE*, p. 200-201.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 210.

« l'*indépendance* même dans laquelle sont dissoutes les différences du mouvement »<sup>1</sup>. Dans les expériences qu'elle en fait, l'objet de la conscience de soi progressera suivant les déterminations de ce milieu, de la fluidité universelle de la vie jusqu'à son doublement dans une autre conscience de soi. Ce qui importe ici surtout, pour la caractérisation de la culture, c'est le mode d'appropriation qui définit sa relation à l'objet : étant essentiellement pour soi, la conscience de soi cherche par-dessus tout son unité, elle est désir, dont Hegel dira dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* qu'il relève de l'impulsion, impulsion vitale qui est « dans sa satisfaction, en général, *destructeur*, comme il est, selon son contenu, *égoïste* »<sup>2</sup>. Le désir est donc un rapport centripète à l'autre, est mû par le désir de soi. C'est l'imperfection de la satisfaction du désir qui amène au dédoublement de la conscience de soi : l'indépendance de l'objet devient manifeste dès lors que la nécessité de sa présence ou de son engendrement toujours à renouveler vient au jour. L'objet étant indépendant d'elle, le désir de soi de la conscience de soi doit se poser hors d'elle, porter en soi la même négativité et réfléchir la relation désirante, être une autre conscience de soi ; ainsi, « *la conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi* »<sup>3</sup>.

Si, pour nous, dans ce rapport en miroir de deux consciences de soi indépendantes l'une de l'autre mais se référant l'une à l'autre, les linéaments d'une véritable reconnaissance sont en présence, elles sont encore, dans l'expérience, « englouties dans l'*être* de la *vie* »<sup>4</sup>. La relation à soi et à l'autre est encore celle du pur être-pour-soi : certaines de soi et posant l'autre hors d'elles, elles veulent s'affirmer comme

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 211. Traduction modifiée.

<sup>2</sup> *Enc. III*, § 427-428, p. 228-229.

<sup>3</sup> *PhE*, p. 217. Traduction modifiée.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 220.

indépendantes de cet autre qui est la vie et chacune met sa propre vie en jeu en menaçant celle de l'autre. Ce qui se dégage comme enjeu du combat portant sur la vie et la mort, c'est la liberté de la conscience de soi en regard de son existence naturelle, de la vie. Mais cette liberté porte la marque de l'être-pour-soi, elle est la tentative d'abolir ce qu'elle prend pour une contrainte, elle est liberté négative, pourrions-nous dire, en regard de l'autre. Le combat, qui, dans l'obstination des deux protagonistes, n'aboutirait qu'à une liberté de chose, comme le dit Hegel<sup>1</sup>, à l'absence de toute médiation, se résout par l'appréhension de la mort imminente : « il advient à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la conscience de soi pure »<sup>2</sup>.

C'est par la dialectique de la maîtrise et de la servitude, et en particulier dans l'agir du serviteur, que l'ensemble des expériences antérieures trouveront leur conclusion positive. La conscience de soi qui a craint pour sa vie s'asservit à l'autre, lui laisse son être-pour-soi ou sa liberté, et a pour essence la vie. D'un côté, le maître se rapporte au monde sur le même mode immédiat que précédemment, comme simple négation de ce qui lui est autre, mais par la médiation du serviteur ; par le travail de ce dernier, la chose n'est plus en rapport d'indépendance avec lui et il atteint la satisfaction dans la jouissance qu'il cherchait dans le désir. De l'autre côté, la conscience servante apparaît scindée entre son immersion dans le monde naturel, qui garde son caractère d'indépendance, et son être-pour-soi qui est devant elle dans la figure du maître. Mais, dans l'expérience cruciale de la crainte de la mort, de la négation simple de tout son être, elle a fait l'expérience de la négativité qui la caractérise en propre : « elle a cette vérité de la négativité pure et de

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 222.

<sup>2</sup> *Ibid.*

l'êtré-pour-soi en fait en elle-même »<sup>1</sup>. La crainte de la mort est donc non seulement l'éveil à l'essentialité de la vie, mais encore au « sentiment de la puissance absolue »<sup>2</sup>, c'est-à-dire à la potentialité de liberté, par la négation, qui l'habite, au contraire du maître qui, n'ayant pas intériorisé cette puissance, en reste à une relation immédiate à l'objet. L'effectuation de cette négativité, c'est le travail de l'objet indépendant dans le service qui en est la condition.

Du travail, Hegel dit qu'il est « désir réfréné, disparaître retenu, ou [qu'] il cultive »<sup>3</sup>. C'est donc en tant qu'il est vecteur de culture qu'il définit à nouveaux frais le rapport à la chose indépendante et à soi. Deux aspects sont ici à relever : d'abord, comme l'indique la dernière citation, la culture se définit négativement par rapport à l'attitude d'immédiateté de la conscience naturelle. À cet égard, Hegel rappelle constamment le lien de causalité entre les comportements égocentrés de cette dernière, comme ceux du simple être-pour-soi face au monde de la vie, et le défaut de culture<sup>4</sup>. Ensuite, et en lien direct avec le point précédent, c'est la discipline du service qui impose à la conscience de ravalé son désir puisque, sous la contrainte du maître et pour sa satisfaction, elle ne peut le nier simplement. Ce thème sera souligné avec force dans l'*Encyclopédie* : la discipline ou « l'habitude de l'obéissance » est « un moment nécessaire dans la culture de chaque homme »<sup>5</sup> ou, plus encore, est le véritable commencement de la culture, comme le suggèrent les textes portant sur l'éducation<sup>6</sup>. En d'autres termes, l'attitude naturelle de la conscience doit en premier lieu être freinée de l'extérieur, par une autorité (le maître,

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 225.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 226

<sup>4</sup> Cf. par exemple *Propédeutique philosophique*, p. 57 ou *Enc. III*, Add. § 395, p. 427.

<sup>5</sup> *Enc. III*, Add. § 435, p. 535. Traduction modifiée.

<sup>6</sup> Cf. par exemple *Ibid.* Add. § 396, p. 435 et chapitre II, ci-après.

dépositaire de la liberté du serviteur, est condition de sa libération) si elle veut afficher cette retenue nécessaire à un rapport plus authentique à l'objet.

Par le travail du serviteur, l'acte de cultiver se manifeste d'abord dans l'objet : la négation abstraite de l'attitude naturelle est élevée à la sursomption de l'objet, laquelle est la négation de l'objet par son façonnement en une nouvelle forme et sa conservation dans l'être sous son nouvel aspect. Mais cette nouvelle forme n'est pas quelconque en regard de la conscience travaillante, elle est bien plutôt la manifestation hors de soi et pérenne de la négativité qu'elle porte en soi, ou la sursomption de l'objet par son travail en fait *son* produit dans lequel elle reconnaît son œuvre. Ainsi la sursomption de l'objet est-elle en même temps sursomption de la mort : dans l'objet qui lui était d'abord étranger et dans la crainte de la mort, la conscience servante a trouvé la même opposition négative en regard de son être ; mais la culture par le travail assure maintenant la médiation entre l'objectivité et la conscience de telle sorte qu'elle « détruit ce négatif étranger, *se* pose comme un tel [négatif] dans l'élément du demeurer ; et devient par là *pour soi-même un étant pour soi* »<sup>1</sup>. C'est ici cette double sursomption qui caractérise en propre la culture et qui est marquée par Hegel par la distinction sémantique entre l'acte de former (*das Formieren*) et l'acte de cultiver (*das Bilden*) : le premier, qui concerne le moment du rapport à l'objet, amène certes la conscience à avoir une intuition d'elle-même, mais cette intuition doit aussi avoir la signification de la maîtrise de la négativité qu'elle est et qui lui est apparue dans l'expérience de la crainte de la mort naturelle. La culture de l'objet indépendant est aussi culture de la conscience de soi en ce sens qu'elle a objectivé dans lui son être-pour-soi, qu'elle a elle-même posé hors de soi ce qui était devant elle ou seulement en puissance en elle : « elle vient à la conscience qu'elle-même est en et pour

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 226.

soi »<sup>1</sup>, ou elle pose en vérité ce dont elle n'était que certaine. C'est ce rapport dynamique et réciproque entre la conscience et l'objectivité qui définit ici le processus de culture : la conscience s'extériorise dans son autre et, par son agir sur celui-ci, se retrouve en lui et s'élève à un degré d'universalité supérieur. À l'indépendance seulement subjective de la conscience de soi succède une indépendance objectivée dans et par le monde.

Tournant décisif dans l'économie de la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'expérience de la culture de la conscience servante est expérience de libération : elle est l'assomption et le dépassement de son immédiateté naturelle par la discipline du service et la crainte de la mort, maîtrise de cette dernière dans le travail et appropriation de soi comme conscience de soi dans l'objet indépendant qu'elle a formé. Cette première manifestation de la culture trace formellement (seulement formellement, en raison des contraintes contextuelles de l'expérience) le parcours que la conscience a à suivre pour s'affirmer dans sa liberté, c'est-à-dire, pour reprendre la définition hégélienne de la liberté, être « chez soi dans son Autre »<sup>2</sup>. Après la scission entre l'objet et le sujet caractéristique de la conscience et le rapport déviant à l'autre, en ce sens qu'elle ne le laisse pas valoir dans son indépendance, de la conscience de soi dans le milieu de la vie, elle en vient à faire fonctionner ensemble la subjectivité et l'objectivité. Cette libération par le travail qui cultive est donc aussi la mise en lumière du principe de la pensée : Hegel dit que « se comporter à l'égard de l'essence objective de telle sorte qu'elle ait la signification de l'être-pour-soi de la conscience pour laquelle elle est, voilà ce qui s'appelle *penser* »<sup>3</sup>. C'est dire que le dynamisme du rapport de la conscience de soi à l'objet qu'elle a fait sien

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 227.

<sup>2</sup> *Enc. I*, Add. § 24, p. 477.

<sup>3</sup> *PhE*, p. 229.

reflète le rapport au concept qui, dans sa différence, s'affirme comme non différent de la conscience de soi.

Mais cette avancée que permet l'introduction de la culture n'est que pour nous, comme Hegel le précise, parce que la situation dans laquelle la conscience de soi fait l'expérience de la culture ne lui permet pas encore de penser effectivement. La relation infinie entre subjectivité et objectivité *dans l'unité de la conscience de soi* est ce vers quoi tend seulement la conscience servante qui se cultive, mais sans l'atteindre. C'est que, d'une part, sa relation à l'objet est conditionnée de l'extérieur, par la singularité du maître, et n'est donc pas mue par sa volonté propre, et, d'autre part, l'objet qu'elle travaille est encore pour elle une chose hors d'elle. Ces deux limites montrent l'insuffisance du processus de culture qui s'est entamé ici et la nécessité de son dépassement : la conscience de soi, pour s'affirmer dans sa liberté, devra assumer par elle-même la suite du processus et l'acte de cultiver, pour être effectif, devra s'universaliser et porter sur un objet avec lequel elle pourra se retrouver effectivement en unité, que Hegel identifie, en anticipant, comme « l'essence objective totale », c'est-à-dire le royaume de l'esprit<sup>1</sup>.

#### LA CULTURE À L'ÉPREUVE DE L'EFFECTIVITÉ : L'ESPRIT ALIÉNÉ DE SOI

C'est dans la deuxième sous-section de « L'Esprit » que la culture dans son universalité, posée en nécessité par Hegel en raison des limites dictées par la situation et l'objet de la conscience servante, viendra à apparaître. Dans la section « Raison », la réconciliation de la subjectivité et de l'objectivité, ou le rapport de la conscience de soi à

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 227 et 340.

l'objet dans la pensée, s'est progressivement déterminé, de l'unité trouvée de la conscience et de l'être, au Soi qui s'affirme dans son universalité en pensant son activité constitutive sur le monde, à la relation spéculaire entre le Soi et le monde pensé dans son activité, ou « l'essence qui est l'essence de toutes les essences, l'*essence spirituelle* »<sup>1</sup>. Cette affirmation encore intérieure et indéterminée, en tant qu'elle se manifeste dans l'effectivité de la vie d'un peuple (« L'effectivité est l'*unité de l'essence et de l'existence* »<sup>2</sup>, dira Hegel dans la *Science de la Logique*), que la volonté et l'agir de tous se donnent une représentation objective dans un système d'institutions morales, légales et politiques dans lequel le Soi a la conscience de son universalité, voilà ce que Hegel nomme l'« esprit ». L'enjeu de cette section est donc de voir, à travers des figures exemplaires de l'histoire occidentale, l'effort de conciliation du Soi singulier avec la substance éthique qu'il se donne<sup>3</sup>.

Esquissons le développement qui donnera naissance au « monde de la culture ». La première manifestation de l'esprit, le monde grec, présente le rapport de la conscience à la substance éthique dans son immédiateté. Dans la certitude qu'elle a de soi-même comme de son monde, la conscience éthique amène la substance à l'effectivité par l'expression immédiate de son devoir, de sa conformité à la loi. Le fonctionnement social de ce monde s'articule autour de la coexistence de deux lois régissant les mœurs (loi humaine et divine), en principe égales en universalité, dont la répartition est fondée (seconde immédiateté) sur la particularité de la différence des sexes. La décomposition de ce monde survient dans le conflit entre les deux lois, lorsque l'une s'impose à l'autre, en

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 387.

<sup>2</sup> *Science de la logique*, t. 1, vol. 2, p. 227.

<sup>3</sup> Sur « L'Esprit » non comme véritable philosophie de l'histoire mais comme composition de situations exemplaires et signifiantes pour la conscience et pour nous, cf. P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, p. 130-131.

l'occurrence la loi humaine sur la loi divine, et que l'individu singulier prend sur soi l'universalité qui lui est assignée. Par son action prédéterminée par sa loi, il contrevient à l'autre loi qui, pourtant, doit lui apparaître également légitime : son action individuelle outrepassa sa détermination particulière et s'affirme dans son universalité, mais en même temps qu'elle est, en regard de la totalité, fautive à réprimer. Ce qui est en cause donc, dans l'expérience de cette désunion, c'est l'assimilation immédiate du singulier à l'universel au profit exclusif de ce dernier<sup>1</sup>. Le second moment, « L'état de droit » ou le monde romain, se présente en réaction au premier : « parce que la substance éthique n'est que l'esprit *vrai*, pour cette raison [le singulier] revient dans la *certitude* de soi-même »<sup>2</sup>. Autrement dit, la crise du monde grec, qui a montré l'échec de l'élévation immédiate du singulier à l'universel, a pour contrepartie le refoulement du Soi singulier, par lequel il se donne effectivité en s'affirmant dans son universalité de manière tout aussi immédiate, mais suivant l'ordre de son pour-soi, c'est-à-dire comme personne indépendante dans le formalisme du droit. Mais, pareillement, dans la personne du maître du monde (puisque la pluralité implique l'unité, dit Hegel le néoplatonicien), chacun de ces atomes a son contenu, mais un contenu qui est la réflexion de ce formalisme, qui leur est donc tout aussi étranger qu'ils le sont les uns envers les autres et qui est soumis à la contingence de son libre arbitre ; ainsi la « [vérité effective] consiste en ce que le *valoir universel* de la conscience de soi est la réalité aliénée d'elle »<sup>3</sup>.

Avant d'aller plus avant, une distinction terminologique s'impose, tant elle structure la nouvelle figure de l'esprit qui s'annonce. C'est que Hegel y associe d'emblée

---

<sup>1</sup> En toute clarté, Hegel écrira plus tard : « le principe de la liberté subjective [...] ne parvient pas à son droit dans cette forme seulement substantielle de l'esprit effectif ». Cf. *PPD*, § 185, p. 282.

<sup>2</sup> *PhE*, p. 434.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 439. Traduction modifiée.

la culture à l'aliénation, c'est-à-dire à une sortie de soi dans un élément étranger qui interdit tout retour en soi. Or nous avons vu précédemment, dans l'acte de cultiver de la conscience servante, que celle-ci se retrouvait dans son objet et s'élevait par-là à un degré supérieur d'universalité en gagnant son indépendance dans l'objectivité. Est-ce à dire, donc, que « la *Bildung* n'est qu'un aspect de la *Entfremdung* (aliénation) ou de la *Entäusserung* (extériorisation) »<sup>1</sup> ou alors que le mouvement de la culture est ni plus ni moins que celui d'une aliénation<sup>2</sup> ? Comme nous le verrons, dans la nouvelle figure de l'esprit qui s'engage, la progression n'est pas celle de l'esprit qui va s'aliénant, mais plutôt celle du Soi qui tente de faire sienne son œuvre, le monde de la culture, qui, en raison de l'étape précédente, se présente sous forme d'aliénation, c'est-à-dire dans lequel les éléments qui le composent restent fixement étrangers les uns aux autres. Si le Soi s'aliène dans le dédale des expériences, le mouvement global de cette figure n'en reste pas moins celui de l'extériorisation<sup>3</sup>.

Le passage d'une figure de l'esprit à une autre s'opère lorsque le principe déterminant de la première s'épuise et se montre à l'évidence dans son insuffisance à concilier le singulier et l'universel ; la nouvelle figure, comme œuvre de la conscience ou du Soi, se présente alors comme la négation de la précédente, mais encore déterminée par elle. Aussi faut-il que le Soi de l'état de droit en vienne à comprendre le monde extérieur qui lui fait violence comme son œuvre ou « son travail négatif »<sup>4</sup> dans lequel, au lieu d'apposer son empreinte, il perd son essence. Il doit donc nier cette universalité qu'il s'est donnée immédiatement dans la personnalité du droit, s'aliéner d'elle, et tenter de

---

<sup>1</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 121. Traduction modifiée.

<sup>2</sup> Cf. B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, « Aliénation », p. 6.

<sup>3</sup> Cf. J. Gauvin, « *Entfremdung* et *Entäusserung* dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel », particulièrement p. 566-568.

<sup>4</sup> *PhE*, p. 440.

mettre en forme un monde par son travail positif. C'est de ce double mouvement que procède l'aliénation de l'esprit : d'une part, la conscience pure, la foi, qui pose l'universalité du Soi dans son unité avec l'essence dans l'au-delà et, d'autre part, la conscience effective qui doit s'extérioriser dans l'effectivité. Avancée décisive, malgré la fixité de cette organisation, pour le Soi comme pour le monde effectif : le singulier a son universalité, non plus sous la forme inefficace et inauthentique de l'immédiateté naturelle ou formelle, mais par son dynamisme propre, par sa sortie de soi qui transforme à la fois le monde et lui-même, par sa culture : « l'universalité qui vaut ici est l'[universalité] *devenue*, et c'est pour cette raison qu'elle est *effective*. Ce par quoi l'individu, ici, a valeur et effectivité est la *culture* »<sup>1</sup>. Nous y reviendrons.

Il faut remarquer d'abord que ce doublement en conscience pure et conscience effective est le fait du Soi : l'unité du Soi et de l'essence est la contrepartie positive de sa sortie de soi et de son affrontement à ce qui lui est encore hostile, de telle sorte qu'il vit à la fois sur ces deux étages et les met en rapport l'un avec l'autre. Son opposition, dans l'effectivité, entre sa conscience de soi et l'étrangèreté du monde s'exprime dans la conscience pure par l'opposition entre bien et mal, à laquelle répond concrètement, pour la conscience effective, l'opposition entre l'en-soi, l'universel qui est l'œuvre de tous, l'État, et le pour-soi, le singulier dans sa jouissance, ou la richesse. Il n'est pas nécessaire ici d'entrer dans le détail des tentatives du Soi pour accorder ces deux mondes pareillement aliénés à l'intérieur d'eux-mêmes, mais plutôt de voir comment ce monde sclérosé empêche le Soi de se dire en sa totalité (en soi et pour soi), et qu'en ce sens il est destiné à échouer. Ainsi, après une série de jugements dans lesquels il apparaît évident que le Soi ne peut se retrouver à la fois en-soi (universellement) et pour-soi

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 444.

(singulièrement) dans la richesse ou dans la puissance étatique<sup>1</sup>, il sera tenté de rassembler en une seule conscience le bien et le mal sous la raison de l'égalité et de l'inégalité envers les deux moments de l'effectivité. Par la conscience noble, le côté de l'égalité, il semble bien que le Soi en vienne à cette unité du singulier et de l'universel qu'il recherche, en donnant par son agir effectivité au pouvoir : par son service, « l'universel se trouve syllogisé avec l'être-là en général, tout comme la conscience étant-là se cultive jusqu'à l'essentialité par cette extériorisation »<sup>2</sup>. Mais la conscience noble est foncièrement ambiguë à l'égard du pouvoir, dans la mesure où elle tient également à son être-pour-soi ; ce qui signifie, d'une part, que, pour être complet, le sacrifice du singulier à l'universel doit se résoudre dans le sacrifice de son être, soit dans la mort du serviteur (et alors cette extériorisation ne laisse rien d'effectif) et, d'autre part, que le pouvoir ne se singularise pas (« elle est le fier vassal qui est actif pour la puissance-étatique dans la mesure où elle n'est pas volonté propre »<sup>3</sup>). L'effectivité du pouvoir politique dépend donc d'une autre forme d'extériorisation du Soi qui médiatiserait, en les conservant, la conscience noble et le pouvoir étatique et qui assurerait par conséquent la continuité de la culture du Soi comme de celle du monde politique, c'est-à-dire du langage. Hegel dit de lui qu'il est « l'être-là du Soi pur comme Soi », que « c'est dans lui qu'entre dans l'existence la *singularité étant pour soi* de la conscience de soi comme telle, de telle sorte qu'il est *pour d'autres* »<sup>4</sup>. Autrement dit, il est une extériorisation du Soi dans l'objectivité de telle sorte que ce qui n'est que singulier y persiste et s'élève à une universalité devenue pouvant être perçue par tous. Là où le sacrifice de sa vie de la

---

<sup>1</sup> Cf. *PhE*, p. 450-452.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 454.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 455.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 457.

conscience noble et le langage du conseil, duquel on ne pouvait dire s'il servait l'universel ou des intérêts particuliers<sup>1</sup>, avaient échoué, c'est-à-dire à unifier le singulier et l'universel et, par là, donner effectivité au pouvoir politique, le langage de la flatterie, réellement performatif, réussira. Il sera le moyen terme véritable entre la conscience noble et le pouvoir étatique, mais un moyen terme qui reste marqué par l'opposition irrésolue entre la conscience pure et la conscience effective du locuteur : « ce dont la conscience noble s'extériorise [...] est l'*en-soi* pur *de son penser*, son Je lui-même »<sup>2</sup>. Il élève bien le pouvoir étatique à la singularité du monarque, qui devient alors une conscience de soi se sachant au pouvoir, mais la conscience noble a gardé pour elle le côté de son pour-soi : dans la louange, elle a sacrifié l'universalité de sa pensée et, autant ce côté était aliéné de l'effectivité, autant le monarque est maintenant une réalité qui lui est étrangère. Il est donc le « nom vide », c'est-à-dire, d'une part, vide du contenu que pourrait lui donner une extériorisation plus complète de la conscience noble, et, d'autre part, le simulacre du pouvoir qui laisse le côté de l'effectivité à ceux qui le louangent, en étant leur dispensateur : « la conscience noble, l'extrême de l'*être-pour-soi*, obtient en retour l'extrême de l'*universalité effective* pour l'universalité du penser dont elle s'extériorisa ; la puissance de l'*État* est passée à elle »<sup>3</sup>. Dans sa débauche, donc, la conscience noble se montre en fait à l'inverse de la règle qu'elle s'était donnée, c'est-à-dire d'être, en sa totalité, égale à la richesse et au pouvoir : elle s'est aliénée de son essence, comme nous l'avons vu, et en reste au côté de son être-pour-soi qui, dans l'argent qu'elle reçoit en retour, lui est tout autant étranger, ou « elle *trouve-déjà-là* son Soit comme tel aliéné, comme une effectivité fixe objective qu'elle a à recevoir d'un autre

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 456.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 460.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 461.

être-pour-soi fixe »<sup>1</sup>. Trois conséquences sont à tirer de cette situation. La première est que, dans son extériorisation dans l'effectivité, le Soi n'arrive pas à se réconcilier avec son essence, à accorder les moments constitutifs de la conscience effective (richesse et pouvoir étatique) à ceux de la conscience pure (bien et mal). Deuxièmement, la conscience noble s'avère en fait être interchangeable avec son antitype, la conscience vile, qui oppose le pouvoir étatique à son être-pour-soi et qui cherche la richesse tout en voyant en elle l'opposé de son être-en-soi : le véritable pouvoir est ici transposé dans la richesse que donne le monarque en retour de l'aliénation de l'être-en-soi, par le sacrifice de l'honneur, du courtisan. Troisièmement, cette situation est la mise au jour de la vérité de ce monde de la culture, qui s'incarnera dans le langage du déchirement : celui-ci est « le langage parfait et l'esprit vrai existant de tout ce monde de la culture »<sup>2</sup>, donc la forme de langage la plus aboutie que l'on y rencontre, la pleine extériorisation du Soi (au contraire des formes de langage précédentes) qui, cette fois, lui permet de se retrouver en totalité dans sa confusion. Il est, en effet, l'expression que tout ce que le Soi avait posé en fixité ne tient plus : bien, mal, richesse et pouvoir peuvent aussi bien s'associer les uns aux autres que se rejeter, ce que Hegel appelle la « culture pure », pour en souligner le vide, « le *parler* universel et [le] *juger* qui-déchire, pour qui tous ces moments, qui doivent valoir comme essences et membres effectifs du tout, se dissolvent »<sup>3</sup>. Cette attitude, qui s'apparente, par ailleurs, à l'ironie, dont Hegel dit qu'elle « implique cette négativité absolue dans laquelle le sujet, en détruisant tout ce qui a une détermination précise et unilatérale, se rapporte à lui-même »<sup>4</sup>, est celle du Soi qui a saisi pleinement les

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 463.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 466.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 466 sq.

<sup>4</sup> *Esthétique*, vol. 1, p. 216-217.

insuffisances du monde objectif dans lequel il est plongé et qui revient à soi comme étant la seule assise possible de quelque positivité. À cet égard, J. Hyppolite souligne que, dans ses citations du *Neveu de Rameau* de Diderot, Hegel trouve la figure typique d'une société en crise qui tire à sa fin et qui témoigne de son « extrême culture »<sup>1</sup> ; il faudrait dire, pour être plus précis, de la perversion de la culture (*Verbildung*), comme nous le verrons au chapitre III.

Il faut donc, face à une telle perte de sens à laquelle aboutit le monde de la culture, prendre un peu de recul pour évaluer le progrès global qui y est accompli ; ce que fait Hegel. Dans son commentaire consacré à ces pages, M. Bienenstock remarque avec à-propos la dimension politique qui sous-tend la distinction entre les passages « pour nous » et ceux « pour la conscience »<sup>2</sup> : dans ces derniers, l'individu singulier, ou le Soi, se rapporte non seulement à un monde objectif qui lui apparaît étranger, mais il le fait en plus sur le mode de son aliénation intérieure, de telle sorte que le résultat qu'il expérimente n'est pas, pour lui, son œuvre et qu'il est toujours entaché d'une certaine partialité qui l'empêche de s'y retrouver pleinement ; c'est cette double insuffisance qui explique l'échec des régimes politiques en question. Par contre, les textes « pour nous », qui prennent la mesure des développements en cours derrière le dos du Soi, montrent en toute clarté ce qui est jeu, à savoir l'équation entre le processus de culture du Soi et l'évolution du pouvoir politique : « le mouvement de l'individualité se cultivant est par conséquent immédiatement le devenir de cette même [individualité], comme essence objective universelle, i.e. le devenir du monde effectif »<sup>3</sup>. Les deux éléments qui composent

---

<sup>1</sup> Cf. J. Hyppolite, « La signification de la Révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel », p. 334-336.

<sup>2</sup> M. Bienenstock, *op. cit.*, p. 251. Pour l'explicitation de cette distinction par Hegel, cf. *PhE*, p. 144-145.

<sup>3</sup> *PhE*, p. 446.

le tableau global du monde de la culture sont ici explicitement associés. Le premier indique que c'est par ses tentatives d'extériorisation, quoiqu'elles soient plus ou moins heureuses et qu'elles laissent le monde en position d'étrangèreté, que le Soi fait progresser le pouvoir, c'est-à-dire le rend de plus en plus effectif. De l'universalité seulement pensée par le Soi, conséquence du repli sur soi provoqué par la violence de l'état de droit, la puissance étatique en vient à l'existence par le sacrifice de la conscience noble, mais sans l'effectivité que lui donnerait la volonté décisionnelle d'un gouvernement, pour finalement se singulariser en la personne du monarque illimité, « l'être-pour-soi voulant et décidant »<sup>1</sup>, par la médiation du langage de la flatterie. Hegel souligne, certes, que, en définitive, la puissance étatique demeure pour le Soi une réalité étrangère et contingente au bénéfice de son être-pour-soi ; mais il s'agit, ce qui marque le progrès par rapport à l'état de droit, d'une étrangèreté et d'une contingence médiatisées par l'extériorisation du Soi. Le second élément établit que le processus de culture du Soi est le mouvement de son objectivation et de son universalisation, lequel se mesure, dit Hegel à la fin du même paragraphe, par sa conformité à la substance. Or, comme le montre le point précédent, cette conformation n'est pas le modelage unilatéral du Soi, mais son appropriation graduelle de la substance par laquelle, pour reprendre l'expression de la dialectique du maître et de l'esclave, il tend à devenir « sens propre » alors qu'il apparaissait d'abord « sens étranger »<sup>2</sup>. Ainsi s'explique la conjonction de la culture et du pouvoir : de l'individualité se cultivant, Hegel dit qu'« autant elle a de culture, autant d'effectivité et de puissance »<sup>3</sup>, où « culture » et « puissance » ne doivent pas s'entendre, ainsi que le suggère J. Hyppolite, citant ici le mot de Francis Bacon : « *Knowledge is*

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 460.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 227.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 445.

*power* », au sens de « connaissance théorique » (ce dont il n'est nulle part mention dans le texte) et de « volonté de puissance »<sup>1</sup> (figé dans son aliénation intérieure, le Soi reste encore en retrait du progrès effectif accompli). Il s'agit en fait de montrer l'identité du processus d'universalisation du Soi et de celui par lequel l'universel devient un Soi. L'abandon de l'attitude naturelle de l'individualité et son affrontement au monde est l'imprégnation graduelle de celui-ci par sa volonté : plus l'individualité sort de soi et, par son agir, travaille et fait sien ce qui lui apparaît d'abord étranger, donc plus elle a de culture, plus l'objectivité se manifeste comme son œuvre et plus elle fait droit à l'individualité. Le mouvement du Soi dans le monde de la culture, malgré toutes les imperfections dont celui-ci reste entaché, engage donc le mouvement total de l'esprit vers la conciliation vraie, médiatisée par l'agir de tous, du singulier et de l'universel. Ce que Hegel identifie dans le processus de culture du Soi, et qui fait en même temps du monde de la culture une figure signifiante de l'histoire de l'esprit, c'est le principe moteur et vivifiant de l'esprit dans son mouvement d'effectuation, ou le moyen par lequel il se représente (ici au travers des institutions politiques) de plus en plus conformément à ce qu'il est, c'est-à-dire comme sujet : du mouvement global de l'esprit, Hegel dit que « [le moment de l'agir et [du] Soi de tous] est le mouvement et [l']âme de la substance, et l'essence universelle effectuée », ce en quoi la substance est « *effective et vivante* »<sup>2</sup>, ce à quoi fait écho la caractérisation de la culture de l'individu comme « effectuation de la substance elle-même »<sup>3</sup>.

Un dernier mot doit être dit sur les développements subséquents traitant du combat des Lumières contre la foi et de l'échec de la Révolution Française. Bien que le

<sup>1</sup> J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, t. 2, p. 374.

<sup>2</sup> *PhE*, p. 404. Le passage renvoie, de toute évidence, à la Préface. Cf. *Ibid.* p. 80-81.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 446.

titre de la deuxième sous-section de « L'Esprit » les inclue sous la détermination de la culture, la description détaillée du processus de culture de l'individu s'achève avec la pure intellection, la conscience déchirée en sa vérité. Toutes les occurrences du terme « culture », dans la suite du texte, font référence à la première étape du « royaume de l'effectivité » et, surtout, Hegel spécifie que, de son extériorisation, le Soi est retourné dans soi de telle manière que la personne singulière de l'état de droit s'est cultivée jusqu'à l'universalité qui affirme sa puissance constitutive sur le monde : « c'est [la pure intellection], [entendue] comme le Soi se *saisissant* soi-même, qui achève la culture »<sup>1</sup>. Ce qui ne signifie pas pour autant que le processus de culture de l'individu comme de l'esprit trouve là son terme définitif, mais plutôt que la nécessité d'une extériorisation du Soi, telle qu'elle s'est présentée historiquement et de manière exemplaire en raison de l'immédiateté mauvaise du rapport entre le singulier et l'universel, fait maintenant partie du bagage de l'esprit, au même titre que l'échec de la détermination du singulier par la nature ou le formalisme du droit. Il s'agit dès lors, dans la suite de cette sous-section, de prendre acte des conséquences de l'aliénation, dont l'un des côtés, celui de la conscience effective, s'est cultivé jusqu'à la négativité à l'égard du monde effectif comme de celui de la foi : le langage du déchirement opère la sursumption de l'irréconciliabilité des éléments du monde de la culture dans la certitude de la stabilité du Je pur universellement partagé qui ramène tout à soi : la pure intellection « s'attache donc à sursumer toute indépendance *autre* pour la conscience de soi, qu'il s'agisse de ce qui est effectif ou d'étants-*en-soi*, et à en faire le *concept* »<sup>2</sup>. L'aliénation de l'esprit prendra fin lorsque, au terme de leur combat contre la foi, les Lumières (c'est-à-dire la pure intellection qui

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 442. Cf. aussi *Ibid.* p. 479.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 479. Traduction modifiée.

dirige sa puissance négative sur la foi) s'approprièrent le côté de l'en-soi ou de la vérité objective de la conscience croyante : dans l'utilité, qui unifie les termes jusqu'alors opposés, toute chose est en soi le mouvement incessant en autre chose, ou est pour un autre<sup>1</sup>. Reprise par le Soi qui se sait universel, elle est l'expression de la volonté de tous qui pénètre toute chose : chaque institution, mais aussi chaque individu singulier doit réfléchir immédiatement par ses actes l'universalité qu'il est, sans égard pour la particularité des besoins ou des tâches, au risque d'être tenu pour suspect<sup>2</sup> ; alors, la liberté absolue est « en fait la négation du singulier, comme *étant*, dans l'universel »<sup>3</sup>. En ce qui nous concerne, deux points sont à relever de l'échec de la Révolution Française. Premièrement, et quoique la suite du texte en fasse très peu mention, la culture, dont nous avons vu qu'elle est libération de la conscience qui, sortant de soi, se donne effectivité, ne peut s'achever avec l'esprit qui « délaisse ce pays de la culture »<sup>4</sup>. L'identité immédiate et autodestructrice de l'individu et de la volonté universelle, toute médiatisée qu'elle soit par le Soi, exige de la conscience qu'elle en arrive à articuler authentiquement le singulier et l'universel dans la reconnaissance qui adviendra au terme de « La Moralité » (de fait, le « oui » réconciliant présente tous les éléments d'un acte de culture<sup>5</sup>). Deuxièmement, comme nous le verrons au chapitre suivant, l'abolition de la sphère de la particularité (c'est-à-dire de la société civile) signifie, pour Hegel, le blocage du processus de culture de l'individu et interdit, par là, toute universalisation véritable de celui-ci.

---

<sup>1</sup> Cf. *PhE*, p. 513.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 519.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 521.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 443.

<sup>5</sup> Cf. par exemple, *Ibid.* p. 580 : « Par cette extériorisation, ce savoir dédoublé dans son *être-là* fait retour dans l'unité du *Soi* ; il est le Je *effectif*, le *se* savoir *soi-même* universel dans son *contraire absolu* ».

UNITÉ DE SENS DE LA CULTURE DANS LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT*

Entre les deux manifestations de la culture choisies par Hegel dans l'expérience de la conscience, un écart de fond demeure, du moins en apparence, malgré l'identité formelle du processus d'extériorisation. Dans un premier temps, la culture permet d'articuler la conscience et l'objectivité de telle sorte que celle-là s'assure d'une véritable maîtrise sur celle-ci et que s'enclenche un rapport réflexif et proprement libérateur entre la conscience et son objet dont l'étrangèreté est sursumée. Dans un second temps, l'individu singulier, dans son extériorisation, bute contre un monde d'une telle fixité que la seule issue possible est l'abolition de l'ordre social antérieur, au risque de poser à nouveaux frais la mauvaise immédiateté du singulier et de l'universel. De plus, et nonobstant l'interprétation qu'en fait A. Kojève, toute entière dirigée par la règle de lecture de la dialectique de la maîtrise et de servitude<sup>1</sup>, la partie « La culture et son royaume de l'effectivité » ne comporte aucune référence explicite significative à la première expérience de culture de la conscience<sup>2</sup>. Comment comprendre alors cette disparité, ou encore, comment rendre compte de l'unité de sens de la culture par-delà ses conséquences dissemblables ? Citons l'une des rares tentatives d'explication de la situation : puisque la culture se montre à l'évidence, la première fois, comme « la pierre de touche de ce que l'on peut appeler l'universalité concrète de la liberté », le problème viendrait de son effectuation historique :

Comme tout passage à l'acte – à l'histoire – la culture est une réalité ambiguë. Exigée par le mouvement des choses, par la nécessaire concrétion du concept, elle peut cependant se présenter comme un résultat

<sup>1</sup> Cf. A. Kojève, *op. cit.* particulièrement p. 119-132.

<sup>2</sup> Cf. P.-J. Labarrière, *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 132. L'auteur y analyse toutes les corrélations entre les différentes figures dans l'œuvre.

figé, une réalité qui a si bien bloqué le mouvement de l'essence qu'elle vient à l'éteindre dans un réseau sans vie : tout l'effort de Hegel sera justement de remettre ici la « culture » à elle-même, de faire en sorte qu'elle retrouve le sens de son fonctionnement et de ses articulations internes<sup>1</sup>.

Le passage par l'aliénation de l'esprit serait donc un moment négatif de la culture qui exigerait d'être surmonté laborieusement par la conscience ; ce qui est vrai *pour elle*. Or, et nous avons suffisamment insisté sur ce point, il convient de distinguer strictement les textes « pour la conscience » de ceux qui montrent ce qui se passe en soi : dans ceux-ci, c'est bien tout le mouvement du texte en question que Hegel désigne par « culture », sans égard pour les tentatives malheureuses de la conscience et sans noter les insuffisances du processus en cours. En fait, comme l'explicitent les textes sur la philosophie de l'histoire, le processus de culture est neutre en regard des institutions du peuple dans lequel il a cours – entendons par là : ce n'est pas parce que l'esprit ne s'est pas encore représenté sous la forme d'institutions adéquates à la liberté qu'il est que la culture se montre sous un jour dévalant<sup>2</sup>. Elle est aussi, dans « L'Esprit aliéné de soi », processus de libération en ce que l'individualité s'approprie la substance et éprouve la disjonction entre elle-même et l'effectivité présente ; ainsi se pose la nécessité d'aller de l'avant et de tenter à nouveau une organisation sociale qui laissera valoir le singulier pour ce qu'il est.

Une autre avenue est cependant praticable, peut-être plus significative, qui ne consiste pas tant à traiter des conséquences mais à prendre le problème à rebours. Car il est manifeste que, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (en exceptant toujours les textes liminaires), Hegel s'intéresse surtout au processus de culture sous son aspect inchoatif (la capacité à opérer une bonne extériorisation étant présumée dans la raison comme dans

---

<sup>1</sup> P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, p. 196-197.

<sup>2</sup> Cf. chapitre III, ci-après.

le pardon de la moralité). Il est ainsi possible de dégager une correspondance contextuelle entre les figures : dans les deux cas, la situation initiale est celle de la conscience refoulée qui se trouve dépossédée de son essence<sup>1</sup>. La conscience servante a abandonné le côté de son être-pour-soi au maître et se trouve plongée dans un monde qui lui apparaît de prime abord comme son négatif étranger et la personne du droit, qui affirme immédiatement son universalité, a en face d'elle et indépendamment d'elle (donc en position d'étrangèreté) le maître du monde qui embrasse dans la discorde tous les atomes de ce monde. Mais ce qui importe surtout est l'origine de ces situations de crise de la conscience : dans les deux cas, elles résultent directement d'une mauvaise compréhension du rapport à la nature, plus précisément d'une fondation de l'agir et de la liberté par l'immédiateté naturelle. Dans la lutte à mort, les deux consciences qui s'affrontent veulent affirmer leur liberté en tant qu'être-pour-soi pur, suivant leur impulsion naturelle, au risque de leur vie ; c'est la peur de la mort qui révélera à l'une d'elles que la vie naturelle est tout aussi essentielle que la liberté, avec pour conséquence la déposition provisoire de sa liberté dans les mains du maître. Dans le monde de l'éthicité, l'organisation sociale, en l'occurrence les deux lois particulières, est immédiatement déterminée par la différence des sexes, de telle sorte que la liberté présumée de la conscience dans son monde est fondée sur la contingence naturelle et qu'elle en vient, dans le conflit, à éprouver que la totalité est en fait scindée en deux parts arbitraires. Il est important d'insister encore sur ce point, que montre à nouveau l'exposition des situations de départ, tant les interprétations divergent : la culture n'est pas un passage aliénant, mais est motivée par l'échec de ces deux expériences, qui placent la conscience en situation d'étrangèreté en regard de l'objectivité. Pour Hegel, c'est la culture qui doit régler cette double aporie en permettant, d'une part, de sursumer

---

<sup>1</sup> Cf. *PhE* p. 225 et 437.

l'étrangèreté du monde et de le rendre familier et, d'autre part, de régler, par la médiation, la détermination par la nature : « sa *nature originnaire* et [sa] substance vraies sont l'esprit de l'*aliénation* de l'être *naturel* »<sup>1</sup> ; s'exprime par là avec la plus grande clarté le leitmotiv hégélien qui oppose strictement nature et culture.

La conscience doit donc trouver en elle les ressources pour extérioriser sa puissance ou sa négativité propre dans l'objectivité en laissant subsister celle-ci, c'est-à-dire qu'elle doit actualiser ce qu'elle n'est encore, dans les situations qui précèdent l'entrée en scène de la culture, qu'en soi<sup>2</sup>. Il est significatif, à cet égard, que Hegel ait recours au travail et au langage. Tous deux, nous l'avons vu, sont des effectuations concrètes de la sursomption, qui assurent l'extériorisation véritable de la conscience : ils permettent de nier l'objectivité, mais d'une négation telle qu'elle ne l'anéantit pas mais la transforme, l'élève à un degré supérieur d'universalité, c'est-à-dire que la conscience s'y retrouve comme dans son œuvre et fait retour en soi, ou ils sont « le lieu d'une articulation vraie entre l'intérieur et l'extérieur »<sup>3</sup>. Le travail et le langage sont ainsi, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (les autres œuvres de Hegel se feront plus discrètes sur ce point), les vecteurs par excellence par lesquels la conscience se cultive, dans la mesure où ils permettent l'expression maîtrisée de sa négativité. Il est à remarquer, cependant, que si le travail et le langage opèrent formellement l'extériorisation de la même façon, ce dernier joue vraisemblablement un rôle privilégié pour Hegel, qui n'est pas sans conséquences pour la culture. Nous avons vu que la première manifestation de la culture

---

<sup>1</sup> *PhE*, p.444.

<sup>2</sup> La mention, dans les deux figures, de la puissance de la conscience marque bien que la culture est son processus d'appropriation de l'objectivité et que sa détermination par la nature ne permet pas son expression. Cf. *Ibid.* p. 225 et 445.

<sup>3</sup> G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance*, p. 133.

demeurait limitée par son objet et que le travail se déterminait alors davantage comme habileté. Mais, du langage, Hegel dit qu'il est

l'être-là de l'esprit. Il est la conscience de soi étant pour d'autres, qui immédiatement *comme telle est présente-là*, et, [entendue] comme *cette [conscience de soi]*, est universelle. Il est le Soi se séparant de soi-même qui devient ob-jectif à soi comme pur Je = Je, dans cette objectivité se maintient comme *ce* Soi tout autant qu'il conflue immédiatement avec les autres, et est *leur* conscience de soi [...]<sup>1</sup>.

Autrement dit, par le langage du déchirement, sa forme la plus aboutie dans le royaume de l'effectivité, c'est aussi l'esprit qui s'extériorise par la voix de la conscience déchirée, qui se saisit de soi comme le Soi fait sienne la substance et qui fait retour dans soi<sup>2</sup>. La conscience de la vanité des éléments de ce monde à laquelle en arrive le Soi est identique à la conscience que l'esprit a de soi, c'est-à-dire de son incapacité, sous sa forme actuelle, à médiatiser véritablement le singulier et l'universel, et donc de son inachèvement. Comme « être-là de l'esprit », le langage semble bien avoir cet insigne pouvoir d'universalisation par lequel, dans la parole du Soi singulier, c'est l'esprit entier qui sort de soi et se reprend dans soi. La culture s'effectue ainsi en son sens plein et a pour moyen privilégié le langage : elle rassemble en un même mouvement la culture du Soi singulier, qui prend possession de la substance et se donne effectivité, et l'« auticulture » ou le dynamisme propre de l'esprit, plus précisément le processus dans lequel « ses extériorisations [...] sont comme les moments de son acte de se produire en vue de lui-même, de s'enchaîner avec lui-même, ce par quoi seulement il est esprit effectif »<sup>3</sup>. C'est donc plutôt dans la section « L'Esprit », dont « le royaume de l'effectivité » souligne la nécessité d'entamer le processus, que la culture trouve sa signification complète, dans la

<sup>1</sup> *PhE*, p. 564. Traduction modifiée.

<sup>2</sup> Hegel note bien la différence, dans la suite du texte cité, entre le contenu du langage de la moralité et celui de la conscience déchirée. Ce contenu traduit l'inaboutissement du monde duquel émane ce dernier.

<sup>3</sup> *Enc. III*, § 387, p. 184.

mesure où elle a pour contenu la totalité du monde spirituel et qu'elle est l'acte de libération à la fois de la singularité et de l'universalité. En terminant, et en lien avec ce qui précède, la culture de la conscience servante, dont nous avons montré le formalisme, présente pour sa part tous les aspects d'une figure archétypale du commencement de la culture et de la liberté, dont le schéma est présupposé autant dans le devenir des peuples que des individus singuliers : non seulement Hegel dit que le moment de la discipline et de la soumission de la volonté à celle d'un maître est nécessaire à la liberté de tous les peuples, à ce qu'ils en viennent à être aptes à se gouverner<sup>1</sup>, mais encore la structure de l'expérience est fort semblable (à l'exception évidente du moment de la jouissance du maître) au rapport qu'entretiennent la famille et l'institution scolaire d'une part, et l'éduqué d'autre part, dans l'éducation.

---

<sup>1</sup> Cf. *Enc. III*, Add. § 435, p. 535.

## CHAPITRE II

### LA CULTURE ET LES EXIGENCES DE L'ÉTAT MODERNE

La *Phénoménologie de l'Esprit* a exposé la nécessité, pour la conscience engagée dans le parcours de ses expériences, d'échapper à la détermination immédiate, naturelle, de sa liberté et de sortir de soi vers le monde et autrui, de telle manière qu'elle en arrive à façonner l'objectivité à son image si elle veut que sa liberté n'en reste pas à une aspiration simplement intérieure, dont la traduction extérieure demeurerait incompatible avec la liberté véritable, telle que la pose Hegel, c'est-à-dire être auprès de soi dans l'autre que soi. Le processus de culture de la conscience s'est alors montré, dans la section « L'Esprit », sous sa forme encore non aboutie, comme le chemin laborieux de la conscience qui cherche à s'emparer de la substance spirituelle et à l'accorder aux revendications légitimes de la subjectivité. Or, les textes portant sur l'esprit objectif, en particulier les *Principes de la philosophie du droit*, présentent celui-ci comme « l'unité de la volonté rationnelle avec la volonté singulière »<sup>1</sup>, ou « le système du droit » qui est « le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature »<sup>2</sup>. Ce qui signifie que, pour Hegel, l'histoire ayant suivi son cours, l'esprit s'est graduellement extériorisé en un État dont les éléments objectifs accomplissent l'unité dialectique du singulier et de l'universel, c'est-à-dire que la subjectivité et l'objectivité sont unifiées dans leurs différences<sup>3</sup>. Cet État laisse donc

---

<sup>1</sup> *Enc. III*, § 485, p. 282.

<sup>2</sup> *PPD*, § 4, p. 120.

<sup>3</sup> Cf. *Enc. I*, Add. § 82, p. 517.

valoir la subjectivité dans la particularité qui lui est propre, à l'intérieur d'une organisation politique et sociale qui se substitue (et ceci, conformément aux enseignements de la *Phénoménologie de l'Esprit*, renferme déjà en soi l'idée de la centralité du processus de culture pour l'État moderne), en tant que « seconde nature », à la détermination naturelle et immédiate de l'individu. Le temps des expériences tâtonnantes de la conscience, dans l'historicité de son processus de culture, étant révolu, le système du droit se détermine, de ce point de vue, comme le système permettant la culture totale de l'individu jusqu'à l'effectuation concrète de sa liberté. Il s'agit donc maintenant, dans cette partie, de montrer en quoi la culture de l'individu est cette exigence essentielle, pour celui-ci comme pour la société moderne, de médiatisation de la liberté, exigence centrale qui, si elle est manifestement déclarée par Hegel<sup>1</sup> et reconnue par quelques commentateurs de son œuvre politique, n'en demeure pas moins aussi discrète chez celui-là que chez ceux-ci<sup>2</sup>. Il faut donc reconstruire et exposer le détail de ce qui, pour Hegel, constitue les étapes du processus de culture de l'individualité, en acte et achevé, et de comprendre sa nécessité et ses implications sociales et politiques.

#### LA FAMILLE, L'ÉCOLE ET LE MOMENT D'ÉDUCATION DE LA CULTURE

Avant toute chose, il est nécessaire de clarifier minimalement le rapport entretenu dans les écrits hégéliens en général entre la culture et l'éducation. C'est que, s'il est vrai que Hegel emploie à l'occasion les deux termes de manière tout à fait synonymique (par exemple, il dira de manière indistincte, de l'esprit ou du sujet singulier, qu'ils se cultivent

---

<sup>1</sup> Cf. le très important § 187 des *PPD*.

<sup>2</sup> Cf., par exemple, S. Avineri, *Hegel's theory of the modern state*, p. 132-133.

ou s'éduquent<sup>1</sup>), l'éducation est plus précisément le mouvement élevé de la « transformation de l'âme »<sup>2</sup>, lequel prépare l'enfant à recevoir en lui ou à assumer par lui-même la culture (il est regrettable, à cet égard, que les traducteurs et commentateurs anglophones rendent fréquemment « *Bildung* » par « *education* »). En ce sens, le terme d'« éducation » est, le plus souvent, employé dans les textes hégéliens pour dénoter le moment qui correspond au commencement de la culture (laquelle l'englobe en son sens très intégratif) pour l'individu qui deviendra membre de la totalité du peuple, moment qui précède donc l'entrée effective de cet individu, en tant qu'homme privé ou citoyen, dans la sphère éthique, et il revient exclusivement à la famille et à l'institution scolaire d'en assumer la tâche. Pour cette raison, parce que cette dernière est le milieu assurant la médiation entre l'individu singulier appartenant encore exclusivement à la « *substantialité immédiate* de l'esprit »<sup>3</sup> qu'est la famille, qui se caractérise par des rapports sociaux déterminés par la naturalité du lien entre les membres, et son insertion dans le monde effectif<sup>4</sup>, nous croyons qu'il est justifié d'inclure l'analyse du rôle de l'école à l'intérieur des développements sur l'esprit objectif.

Dans la mesure où l'éducation s'intègre dans le mouvement plus globalisant de la culture en entamant le mouvement, la thèse de base qui sert de motif à sa finalité et à ses principes directeurs sera la même. Ainsi, et malgré ses réticences à évoquer toute hypothèse sur la nature humaine ou sur un quelconque état de nature, Hegel en appelle, pour justifier la nécessité de la culture en tant que devoir envers soi, à la thèse de la nature de l'homme comme d'un être essentiellement perfectible ; car si l'homme est,

---

<sup>1</sup> Cf. *Enc. III*, § 387, p. 184.

<sup>2</sup> *Ibid.* Add. § 395, p. 427.

<sup>3</sup> *PPD*, § 158, p. 260.

<sup>4</sup> Cf. *TP*, p. 108.

d'une part, « une essence naturelle », et fait preuve à cet égard de l'égoïsme de celui qui est dirigé par ses impulsions immédiates, il est, par ailleurs, « une essence spirituelle, rationnelle » et « sous cet aspect, *il n'est pas, de nature, ce qu'il doit être* »<sup>1</sup>. Cette idée, qui prend par ailleurs davantage la forme d'une constatation tirée de l'empirie que celle d'un postulat (comme ce sera aussi le cas des autres thèses justifiant les buts et méthodes de l'éducation), est propre à fournir le fondement de la finalité de l'éducation telle que la conçoit Hegel : elle est la préparation de l'individu, jusqu'alors encore inapte à s'intégrer dans le tout de la société, à accueillir la culture universelle. Ce dernier aspect ne doit pas s'entendre de manière strictement passive, au sens d'une inculcation forcée d'un ordre hétéronome, mais plutôt comme le développement de la capacité à agir rationnellement, c'est-à-dire ici suivant les normes qui régissent la communauté dans sa totalité et qui lui permettent de s'y intégrer librement, comme en témoignent les exemples dispensés dans les éclaircissements consacrés aux paragraphes en question dans la *Propédeutique philosophique* : par exemple, l'homme cultivé « atteint à une plus grande communauté de connaissances avec d'autres hommes » et la modification de sa conduite l'amène à adopter « la *forme de l'universel* »<sup>2</sup>. Négativement, c'est là un rappel clair de la thèse évoquée suivant laquelle la naturalité de l'individu doit être réfrénée et que le devoir de culture s'applique aussi bien envers l'individu lui-même qu'envers autrui. Plus précisément, si l'éducation et, en particulier, comme nous le verrons, la méthode pédagogique qui seule est valable aux yeux de Hegel, peuvent sembler (et sont effectivement) une violence à l'égard de l'être immédiat de l'individu inculte, il identifie une forme de violence plus grave encore et qui fait se modifier le rapport entre la nature

---

<sup>1</sup> *Propédeutique philosophique*, § 41, p. 57. Traduction modifiée.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid*, Éclaircissements des § 41 et 42, p. 57-59.

et la culture considéré jusqu'ici, en particulier dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude. Alors qu'il fallait, dans cette expérience de la conscience, apprendre à réfréner, dans le service, l'attitude naturelle pour cultiver en acte et donc pour faire advenir la conscience servante à une forme d'autonomie et de liberté dans le monde objectif, il s'agit ici, dans l'État moderne achevé, qui est pour Hegel « le règne de la liberté effectuée »<sup>1</sup>, de préserver cette liberté déjà acquise et, pour l'objectivité qui en est l'expression, de se prémunir contre l'arbitraire de l'attitude naturelle. Il en va donc de l'éducation, dans sa finalité négative, comme il en va du droit abstrait, et la contrainte qu'elle impose est, quoiqu'elle apparaisse à l'individu en question, une contrainte réactive ou seconde :

Une contrainte pédagogique, ou bien une contrainte exercée à l'encontre de la sauvagerie et de la grossièreté, apparaît, il est vrai, comme une contrainte première, ne s'ensuivant pas d'une première qui la précède. Mais la volonté seulement naturelle est *en soi* une violence contre l'idée, qui est en soi, de la liberté, laquelle doit être protégée contre une telle volonté inculte et portée en elle à la validité<sup>2</sup>.

Ainsi, dans sa destination finale, l'éducation est, pour Hegel, toute entière tournée vers la communauté éthique qu'elle cherche, dans sa signification positive, à développer et à perpétuer et, dans sa signification négative, à protéger, et ce au bénéfice conjoint de la communauté et de l'individu. L'opposition déjà rencontrée entre la nature et la culture, réaffirmée ici avec force, s'exprime donc à nouveau dans le fait que l'individu trouve dans l'éducation le moyen, certes douloureux mais nécessaire, qui lui permettra de s'affranchir d'une première nature qui a illusoirement valeur de référence et de s'insérer et s'émanciper dans cette seconde nature communautaire qu'est l'éthicité.

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 4, p. 120.

<sup>2</sup> *Ibid.* § 93, p. 195.

Dans l'unité de la famille, premier moment de l'éducation, l'enfant vaut immédiatement pour ce qu'il est, et non encore pour ce qu'il fait et mérite, ou il vit dans un milieu dans lequel les actes relèvent essentiellement de l'amour que lui prodiguent les parents<sup>1</sup>. Or, il est à noter que, malgré la naturalité des liens qui unissent les membres de la famille, Hegel attribue à l'éducation des enfants dispensée par leurs parents un rôle de tout premier plan, renvoyant directement à la finalité dernière de la culture ; outre le fait que l'éducation s'y détermine négativement comme le développement de l'indépendance nécessaire à la sortie du milieu familial, à l'entrée dans la sphère éthique et, comme le propose D. Rosenfield, à la fondation future d'une nouvelle cellule familiale<sup>2</sup> (l'éducation pour l'indépendance sera abordée lorsqu'il sera question de l'école, dans la mesure où famille et école travaillent ici exactement de concert), la famille a aussi pour les enfants le rôle éducatif suivant :

Eu égard au rapport familial, leur *éducation* a pour destination *positive* que l'éthicité soit portée en eux jusqu'à [être] le sentiment immédiat, encore dépourvu d'opposition, et que le cœur ait vécu sa première vie en lui, en tant qu'il est le *fondement* de la vie éthique, dans l'amour, la confiance et l'obéissance [...]<sup>3</sup>.

Un tout nouvel aspect de l'éducation et de la culture est ici mis au jour par Hegel, aspect qui est, de toute évidence, complémentaire à l'extériorisation dans l'altérité dont nous avons vu qu'elle était le moment culturel central : malgré l'immédiateté des rapports intersubjectifs qui y sont présents, la famille a la tâche insigne de fonder, dans la subjectivité de l'enfant, la vie éthique à laquelle il est appelé à prendre part ; plus encore, c'est *en raison de cette immédiateté* qu'elle peut et doit assumer ce rôle, en cultivant par l'exemple les sentiments et le comportement des enfants et en faisant croître en eux les

---

<sup>1</sup> Cf. *TP*, p. 108.

<sup>2</sup> Cf. D. Rosenfield, *Politique et liberté*, p. 178-179.

<sup>3</sup> *PPD*, § 175, p. 271.

affects positifs en regard des liens sociaux. Comment expliquer, dès lors, la raison d'être de cette nouvelle forme d'éducation qui contraste avec la négativité intrinsèque à la culture qui a été vue jusqu'ici ? Comme le note avec justesse P. Redding, l'éducation sentimentale et comportementale de l'enfant est la traduction du passage de l'existence purement biologique de l'enfant à son existence dans un cadre social donné<sup>1</sup>. Ainsi, la dimension positive de l'éducation familiale est aussi en rupture par rapport à la plus simple expression de la naturalité de l'éduqué : de l'état d'individu singulier biologiquement distinct, l'enfant passe à la sphère première et immédiate de l'éthicité ou s'élève de l'isolement à la forme première de l'esprit, dans laquelle il hérite d'un ensemble de normes universellement valables, « un ensemble de critères, transmis par les parents, servant à la compréhension et à l'évaluation des choses et dirigeant le comportement de l'enfant envers ces choses »<sup>2</sup>, qui seront donc applicables hors du cercle restreint de la famille, dans l'ensemble de l'éthicité. Compte tenu de l'importance du thème dans l'œuvre de Hegel, P. Redding propose, probablement avec raison, quoiqu'il n'en soit question qu'au paragraphe 197 de la section sur la société civile des *Principes de la philosophie du droit*, de considérer le langage comme l'exemple par excellence de capacité transmise par les parents<sup>3</sup>. Pour en rester à la lettre du texte, l'amour, la confiance et l'obéissance, dans la mesure où ils sont le fondement de la vie éthique, seraient donc, une fois immédiatement éprouvés et appris, transférables tout aussi immédiatement dans les sphères d'une nouvelle famille, de la société civile ou du rapport du citoyen à l'État. La rémanence des sentiments et types de comportement transmis par l'éducation de la famille, même après la dissolution de celle-ci est, par conséquent,

---

<sup>1</sup> Cf. P. Redding, *Hegel's hermeneutics*, p. 191.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 192. Notre traduction.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*

l'assise psychologique et comportementale du processus de culture de l'individu dans la société de l'État moderne.

Nous avons dit que, si l'éducation familiale avait une destination positive qui lui était spécifique dans la culture de l'individu, elle partageait avec l'école la destination négative consistant à opérer la rupture d'avec l'immédiateté naturelle de l'enfant, lui donnant ainsi les moyens de son autodétermination. Or, à considérer les textes de Hegel traitant spécifiquement des questions d'éducation et de pédagogie, il revient en premier lieu à l'école d'assumer cette tâche, ce qui la démarque sensiblement du milieu familial : plus que celui-ci, elle possède en effet la capacité de permettre à l'enfant d'affronter le négatif, l'altérité à soi, en posant face à lui un matériau étranger qu'il a à travailler. Nous avons noté auparavant le rapport structurel qui rapproche la dialectique de la maîtrise et de la servitude de la relation du maître et de l'élève : il s'agit de même, ici, à la fois de réfréner l'attitude naturelle de l'élève et de tirer profit de la « tendance centrifuge de l'âme », sur laquelle « se fonde, en somme, la nécessité d'offrir à celle-ci même la scission qu'elle recherche d'avec son essence et situation naturelle, et d'introduire dans le jeune esprit un monde éloigné, étranger »<sup>1</sup>. Autrement dit, et comme il a déjà été mentionné antérieurement alors qu'il était question de la thèse fondamentale de la perfectibilité de l'homme, la philosophie de l'éducation de Hegel garde un noyau pragmatique qui oriente sa finalité, sa forme et son contenu ; ici, c'est l'intérêt naturel de l'enfant pour l'altérité, sa tendance à se représenter, à la manière d'un Robinson<sup>2</sup>, loin de chez soi, qui justifie le recours au négatif et à l'étrangèreté en matière d'éducation. Ce qui signifie donc que la théorie hégélienne de l'éducation, loin d'être une discipline et un

---

<sup>1</sup> *TP*, p. 85.

<sup>2</sup> *Ibid.*

affrontement du négatif arbitraires, est tout autant déterminée par son origine, c'est-à-dire le dynamisme propre à la conscience de l'enfant qui la fait naturellement sortir d'elle-même dans son insatisfaction à rester quiète, que par sa finalité négative en regard de son immédiateté naturelle : elle cherche, en lui mettant sous les yeux le matériau étranger universellement valable, à doter l'éduqué de la capacité à opérer une bonne extériorisation, à actualiser ce qui n'est encore chez lui que tendance ou ce dont il n'est capable encore qu'en soi. L'affirmation par Hegel du droit des enfants à être éduqués<sup>1</sup>, outre le fait qu'il se justifie par la nécessité du passage de ceux-ci hors du cercle familial dans la société civile, est donc fondé, positivement et négativement, sur l'être même de l'enfant dans son rapport à l'extériorité.

Nous voyons par là le principe directeur de la pédagogie hégélienne, pédagogie dite « *de la rupture* », pour reprendre le qualificatif approprié de B. Bourgeois<sup>2</sup>. Autant la méthode que le contenu sont justifiés par leur capacité à placer l'élève en position d'étrangèreté et à recréer en lui une expérience de culture de la même forme que celle que nous avons déjà rencontrée dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude. En ce qui concerne la méthode de l'éducation, Hegel n'a de cesse de critiquer la profonde mécompréhension de la nature du développement de l'homme qui fonde la pédagogie ludique en vogue à son époque : elle prend l'enfant tel qu'il est en soi et accorde toute la valeur à son état d'immédiateté, sans lui imposer le moment de la discipline ni celui de l'opposition qui l'amènerait à sortir effectivement de soi, ce qui revient, pour Hegel, à absolutiser « l'état-d'inachèvement où ils se sentent » et à « les rendre satisfaits de cet

---

<sup>1</sup> Pour l'affirmation de ce droit, cf. *PPD*, § 174, p. 270.

<sup>2</sup> *TP*, Introduction, p. 74.

état »<sup>1</sup> ; argument encore une fois fondé sur les affects et la psychologie infantile. D'ailleurs, des deux erreurs possibles que peut commettre le pédagogue, à savoir de donner trop ou pas assez de liberté à l'enfant, l'erreur laxiste est la plus grave ; la seconde présente au moins l'avantage de ne pas laisser l'enfant être dirigé, ne serait-ce que minimalement, par l'impulsion du désir et ses tendances naturelles<sup>2</sup>. Quant au contenu de l'enseignement, il doit être tout autant étranger à l'éduqué, mais d'une étrangeté telle qu'elle ne bloque pas le mouvement de la culture et autorise un véritable travail sur ce contenu, qu'il devienne par conséquent la nourriture qui élève à l'universalité de la pensée ; l'éducation, dans son contenu, n'est donc pas déterminée par une quelconque utilité du matériau enseigné, mais plutôt par son universalité et par l'effet universalisant qu'elle induira sur les facultés de l'âme de l'enfant : « c'est seulement le contenu spirituel, ayant dans et pour lui-même de la valeur et de l'intérêt, qui fortifie l'âme et procure cette tenue indépendante, cette intériorité substantielle, qui est la mère de la possession de soi »<sup>3</sup>. À cet égard, les passages consacrés par Hegel à l'importance des *studia humaniora* pour l'éducation, bien plus que le simple effet de l'air du temps, éclairent par l'exemple les qualités fondamentales du matériau que l'élève a à rendre sien. Leur double étrangeté, qui se manifeste par la langue ancienne et la distance temporelle et contextuelle mais, en même temps, la proximité de leur contenu universel, le fait qu'elles « donnent la représentation *familière* du tout humain »<sup>4</sup>, qui permet par conséquent leur travail et leur réactualisation, les rendent aptes à non seulement s'opposer à l'élève dans sa tenue immédiate, mais aussi à faire en sorte qu'il soit en

---

<sup>1</sup> Cf. *PPD*, § 175 et note 1, p. 271. Sur la pédagogie de Pestalozzi et de Fröbel, visés ici par Hegel, cf. par exemple R. H. Quick, *Essays on educational reformers*, p. 290-413.

<sup>2</sup> Cf. *TP*, p. 128-129.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 121

mesure de s'approprier leur contenu spirituel et que lui soient inculqués des modèles éthiquement exemplaires qu'il pourra remettre sur le métier<sup>1</sup>.

Malgré leur complémentarité, l'opposition de l'école par rapport au milieu familial expose le côté négatif de l'éducation spécifique à celle-là. Par contre, son statut de milieu en charge de la transition entre la totalité immédiate de la famille et l'effectivité de la vie sociale et politique met au jour le côté positif de la culture qui y est dispensée, suivant lequel « les individus ne valent qu'autant qu'ils se rendent conformes à [l'] universel et ce comportent conformément à lui », c'est-à-dire à la totalité de la structure normative, un « tout fixe, lié en lui-même, de lois ainsi que d'organisations ayant pour but l'universel »<sup>2</sup>. Cette totalité universelle, voilà ce que Hegel nomme « le droit », « l'être-là de la *volonté libre* » ou « la liberté en tant qu'idée »<sup>3</sup>, ce qui signifie, suivant la définition hégélienne de l'idée, l'effectuation dans l'objectivité du concept de liberté<sup>4</sup>. Suivant cela, la tâche culturelle de l'école, dans son rapport au monde, telle que définie par Hegel, est essentiellement pratique et sociale. Certes, la culture théorique permet l'acquisition de connaissances et de savoir-faire valables universellement<sup>5</sup>, mais il est indéniable que, pour Hegel, cet aspect des choses est somme toute subsidiaire. Ce qui importe, plutôt, dans l'enseignement scientifique, c'est qu'il donne à l'individu « la capacité d'appréhender correctement le cas et les circonstances, de bien distinguer les unes des autres les déterminations éthiques elles-mêmes »<sup>6</sup> ; bref, l'important est qu'il acquiert la circonspection nécessaire pour ne pas déterminer son agir par sa subjectivité et

---

<sup>1</sup> Cf. *TP*, p. 79 et 121, cette dernière surtout pour l'exemplarité des représentations qui s'y donnent à voir. Par ailleurs, l'importance pour la culture des *studia humaniora*, quoique qu'elle n'ait pas le même sens chez lui, est aussi marquée par Kant. Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 344.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 110

<sup>3</sup> *PPD*, § 29, p. 138.

<sup>4</sup> Cf. *Enc. I*, § 213, p. 446.

<sup>5</sup> Cf. *Propédeutique philosophique*, p. 42.

<sup>6</sup> *TP*, p. 107.

ainsi agir éthiquement. La théorie et la pratique, loin de s'exclure, sont intimement liées : « seul l'homme cultivé en général peut aussi être un homme cultivé éthiquement »<sup>1</sup>.

De quoi relève donc cette coïncidence de la culture théorique et pratique et, ce faisant, la réunion en une seule tâche culturelle fondamentale, éthique, du rôle de l'institution scolaire ? Ce qui se tient sous cette liaison est le refus de Hegel de séparer l'intelligence de la volonté, dans la mesure où celle-ci est la conséquence directe de celle-là :

L'esprit est d'abord intelligence, et les déterminations par lesquelles celle-ci progresse dans son développement, du sentiment à la pensée, en passant par la représentation, sont le chemin consistant à se produire comme volonté [;] celle-ci, en tant qu'esprit pratique, est la vérité prochaine de l'intelligence<sup>2</sup>.

Ce passage pose clairement que, de l'intelligence se déterminant plus avant dans la connaissance de son objet ou, pourrions-nous dire, se cultivant dans la totalité de ses aspects, résulte l'esprit pratique ou la volonté. Plus précisément encore : « L'intelligence, se sachant comme ce qui détermine le contenu, qui est tout autant le sien qu'il est déterminé comme étant, est [la] volonté »<sup>3</sup>. Par conséquent, la culture théorique achevée, dans la mesure où elle permet la détermination du contenu par l'intelligence, devient dès lors culture pratique, productrice de ce même contenu. Autrement dit, l'homme qui appréhende la chose comme sienne dans l'objectivité et s'y retrouve de telle sorte qu'il sait ce mouvement, l'homme cultivé, est celui qui a été rendu apte à vouloir et reproduire l'universel. Ce même rapport, bien qu'exposé différemment, se retrouve déjà en germe

---

<sup>1</sup> *TP*, p. 97.

<sup>2</sup> *PPD*, § 4, p. 120.

<sup>3</sup> *Enc. III*, § 468, p. 266.

dans la *Propédeutique philosophique*, où les devoirs envers autrui sont conditionnés par les devoirs envers soi, lesquels englobent la culture théorique et pratique de l'individu<sup>1</sup>.

Ainsi, de concert avec l'école entendue comme « situation éthique »<sup>2</sup>, c'est-à-dire qui cultive pratiquement l'élève en le plaçant dans un cadre normatif qui a valeur universelle et qui sert de modèle à l'insertion future dans la vie éthique, l'entremêlement de la culture théorique et pratique permet de comprendre la finalité dernière de l'institution scolaire : elle médiatise l'individu et la société en cultivant celui-là de la contingence de son arbitre (« la *dialectique* des impulsions et des inclinations », dit Hegel) à l'universalité de la volonté qui cherche à conjoindre, par son activité productrice, la subjectivité et l'objectivité<sup>3</sup> ; de cette manière, elle permet à l'individu non seulement de se dire dans l'effectivité, mais encore de devenir un rouage de l'universalité déjà présente. Ainsi doit se comprendre, en son sens plein, la définition de l'éducation comme « culture en vue de l'indépendance »<sup>4</sup>. Elle signifie, bien entendu, la sortie du milieu familial et l'entrée dans la sphère de l'éthicité, de même que la fin du moment transitoire de la discipline, mais, surtout, que l'individu qui laisse de côté le pur point de vue de sa subjectivité est dès lors apte à assumer par lui-même la continuité du processus de culture. La valeur éthique de la culture dispensée par l'école est le moyen par lequel l'individu est rendu apte à s'extérioriser, de telle manière que l'objectivité déjà présente en totalité ne lui soit plus étrangère, mais que ses actions se fondent en elle, y participent et qu'elle lui apparaisse ainsi qu'à tous en tant que le résultat de son agir. C'est pourquoi

---

<sup>1</sup> Cf. *Propédeutique philosophique*, p. 61.

<sup>2</sup> *TP*, p. 107-108.

<sup>3</sup> À propos de l'arbitre : *PPD*, § 17, p. 130. Sur la volonté, cf. *PPD*, §8, p. 125.

<sup>4</sup> *TP*, p. 109. Traduction modifiée.

« ce qui se réalise par l'école, la formation culturelle des individus, c'est la capacité qu'ils ont d'appartenir à la vie publique »<sup>1</sup>.

#### L'INSTITUTIONNALISME DYNAMIQUE DE L'ÉTHICITÉ

Le traitement de l'école que fait Hegel dans l'ensemble de son œuvre est marqué de cette ambiguïté que, si les grands écrits systématiques demeurent à son sujet très discrets et n'en traitent en général que dans les additions et les remarques, les notions auxquelles il a alors recours, par exemple le procès d'universalisation de l'individu ou son indépendance advenue, laissent en revanche penser à un moment crucial de la vie de l'individu et du tout et que l'école est, par excellence, le vecteur de la culture. Or, comme le fait remarquer B. Bourgeois, l'école n'est pas élevée par Hegel « à la dignité ontologique d'un *acte* déterminé de l'absolu »<sup>2</sup> et il convient donc de mettre en perspective sa situation, et ce malgré son importance et le fait qu'elle soit un moment inévitable du développement social et politique de l'individu. Car s'il est vrai que l'école possède le statut unique de n'avoir pour seule vocation que la culture de l'individu et que, de ce fait, elle est logiquement nécessaire à ce que les autres milieux puissent assumer, si tel est le cas, leur tâche culturelle, l'étendue du milieu culturel, qui englobe en réalité la totalité de la sphère de l'éthicité, montre bien qu'il ne faut pas non plus absolutiser sa place dans la pensée politique de Hegel<sup>3</sup>.

La raison de cette relativisation est probablement à trouver dans son caractère essentiellement transitoire : par sa fonction même, l'école est un moment de médiation et

---

<sup>1</sup> *TP*, p. 111.

<sup>2</sup> B. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit*, p. 102.

<sup>3</sup> Sur la « théorie hégélienne du *lieu pédagogique* », cf. l'introduction de B. Bourgeois in *TP*, p. 27-28.

il ne peut être dit de l'élève qui y passe qu'il y appartient au sens fort, qu'elle a sur lui une puissance constitutive au même titre, par exemple, que sa famille ; la raison d'être de son entrée est de pouvoir s'en affranchir. Or, force est de constater que, en matière de culture de l'individu, Hegel accorde la priorité de la tâche, dans ses écrits systématiques, à certains de ces éléments stables qui composent le contenu de la vie éthique, qui jalonnent l'existence sociale et politique de l'individu et qui forment le système objectif de la liberté, « les *puissances éthiques* qui gouvernent la vie des individus »<sup>1</sup>, c'est-à-dire, en ce qui nous concerne, les institutions de la famille, de la corporation dans la société civile et de l'État. La théorie de la culture a donc partie liée avec l'institutionnalisme de l'esprit objectif et le degré ou le mode d'expression de celui-ci sur la volonté subjective détermine nécessairement la culture telle qu'elle est entendue par Hegel. À considérer la définition de l'esprit objectif, c'est-à-dire comme l'esprit « dans la forme de la *réalité* » qui est « un *monde* à produire et produit par lui, dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente »<sup>2</sup>, définition qui pose donc sans ambiguïté la prééminence du monde déjà institué, ou encore le reproche de surinstitutionnalisation de la vie éthique, couplé à l'accusation classique d'argumenter en faveur d'un rapport de soumission de l'individu envers l'État<sup>3</sup>, il est à craindre que la culture ainsi institutionnalisée ne soit la perpétuation, à tous les niveaux de la vie éthique, du moment de discipline (pourtant explicitement présenté dans le corpus hégélien comme le moment inchoatif) et qu'elle se résume, en définitive, au modelage graduel de la subjectivité sur le modèle de

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 145, p. 252.

<sup>2</sup> *Enc. III*, § 385, p. 180.

<sup>3</sup> Cf. par exemple A. Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, p. 106 sqq.

l'objectivité. Dans son ouvrage consacré à l'esprit objectif<sup>1</sup>, J.-F. Kervégan s'est questionné, à la suite de D. Henrich, sur la nature exacte de cet institutionnalisme : si, pour lui, il ne fait pas de doute que, chez Hegel, la structure institutionnelle est nécessaire à la cohérence de la vie sociale et que « la liberté de la volonté individuelle ne peut se réaliser que dans un ordre qui, en tant qu'ordre objectif, a lui-même la forme de la volonté rationnelle », ceci « n'implique pas *nécessairement* une subordination unilatérale de la volonté subjective à la volonté objective »<sup>2</sup>. De fait, l'insistance de Hegel à rappeler le pendant subjectif, indéfectible, de la structure institutionnelle, montre bien que cette dernière doit être attestée par la volonté subjective et l'agir de l'individu singulier : ainsi, « *l'élément-éthique* est disposition-d'esprit subjective »<sup>3</sup>, en tant qu'il est l'unité de la subjectivité et de l'objectivité, l'élément-éthique est « *coutume-éthique* »<sup>4</sup> et la constitution de l'État, ou la « substantialité objective », ne va pas sans la « substantialité subjective » plus précisément « la disposition-d'esprit politique »<sup>5</sup> ou patriotisme, qui lui est égale en importance. Du point de vue de la culture, ce rapport entre la subjectivité et l'objectivité dans l'institutionnalisme de l'esprit objectif s'exprime par le fait qu'il n'est pas linéaire et unilatéral, au sens où l'institution seule marquerait de son empreinte indélébile la volonté subjective, mais bien réflexif : le développement de l'individu par ses extériorisations, son chemin de culture, implique nécessairement le retour en soi et l'appropriation de la substance présente. Par conséquent, il est aussi, en même temps, le développement du pouvoir constitutif de l'individu sur le monde, comme le montre la coïncidence entre la culture théorique et pratique ainsi que, comme nous l'avons vu, les

---

<sup>1</sup> J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 313 sq.

<sup>3</sup> *PPD*, § 141, p. 249.

<sup>4</sup> *Ibid.* § 151, p. 257.

<sup>5</sup> *Ibid.* § 267, p. 349. Sur ces deux dimensions et leur égale importance, cf. J.-F. Kervégan, *op. cit.* p. 344.

pages consacrées au royaume de la culture dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Que la famille, par exemple, soit en mesure de susciter, par son éducation, le fondement de la vie éthique, cela exprime déjà que, si la rationalité du tout institutionnel informe la volonté subjective, c'est parce qu'il donne la possibilité à celle-ci de s'y réaliser de telle manière qu'elle l'anime en retour par son agir et que ce mouvement d'attestation réciproque est une condition *sine qua non* de la rationalité de cet institutionnalisme. C'est ainsi, comme cela deviendra clair par la suite, le dynamisme immanent à la structure institutionnelle de l'éthicité qui féconde le processus de culture de l'individu dans l'État moderne.

Il n'est guère besoin de revenir sur le rôle éducatif de la famille, si ce n'est pour rappeler que, en sa dimension négative, elle vise, de concert avec l'institution scolaire, à l'indépendance de l'adulte en devenir. Le lieu de cette nouvelle vie des individus est le second moment de l'éthicité, la société civile, entendue par Hegel comme la « liaison des membres, en tant qu'*individus-singuliers subsistant par soi*, en une *universalité* [qui est] de ce fait *formelle*, grâce à leurs *besoins*, grâce à la *constitution-juridique* [...], et grâce à un *ordre extérieur* pour leurs intérêts particuliers et communs »<sup>1</sup>. Le formalisme de cette universalité (de même que de la liberté qui caractérise la société civile) est à comprendre comme la conséquence du lien d'extériorité, éprouvé comme tel, des individus entre eux dans cette sphère : en tant qu'individus privés, ils ont d'abord les uns envers les autres des relations motivées par la nécessité de la subsistance et l'arbitre, et le lieu trouvé déjà-là de ces rapports intersubjectifs est gouverné par le système d'institutions et de lois dont la substance et le contenu résident dans la constitution de l'État (en quoi, dit Hegel, la société civile est l'universalité « *paraissant* seulement dans le particulier » ou « l'*État*

---

<sup>1</sup> PPD, § 157, p. 259.

*externe* »<sup>1</sup>). C'est pourquoi elle est « le système de l'éthicité perdue dans ses extrêmes »<sup>2</sup> : composée, d'une part, du principe de la particularité, de la personne concrète qui « est fin pour soi »<sup>3</sup> et ayant droit en tant que telle et, d'autre part, de celui de la nécessaire médiatisation faisant de chacune d'elle un membre dépendant du tout, lequel vise la satisfaction de chacun, elle est « le monde » qui « est le spectacle du combat de ces deux côtés l'un avec l'autre »<sup>4</sup> (et il s'agit ici, de toute évidence, d'une anticipation de ce qui sera plus tard conceptualisé sous le nom de « société civile »). Il est ainsi significatif que Hegel consacre, au début de la section qui en traite dans les *Principes de la philosophie du droit*, un long paragraphe entièrement dédié à la culture, parmi les pages les plus expansives de son œuvre sur le thème, et qu'il lui attribue la tâche de résoudre cette tension :

L'intérêt qu'y a l'idée, lequel ne réside pas dans la conscience de ces membres de la société civile en tant que tels, est le *procès* qui consiste, grâce à la nécessité naturelle ainsi qu'à l'arbitraire des besoins, à élever la singularité et la naturalité de [ces membres] à la *liberté formelle* et à l'*universalité formelle du savoir et du vouloir*, à *cultiver* la subjectivité dans sa particularité<sup>5</sup>.

À considérer la culture du point de vue de la totalité, il s'agit alors d'exploiter, à la faveur de l'individu privé, l'intérêt qu'il a à satisfaire en priorité ses propres besoins ; ainsi n'est-il pas encore conscient, dans ce contexte, des avantages à tirer de sa concaténation avec les autres membres de la société civile dans le système des besoins. Sa rétivité, à l'entrée de cette sphère, se mesure alors à la fois à l'état d'inachèvement du processus de culture (l'individu a, au sortir de sa scolarité, à assumer par lui-même ce processus, sans

<sup>1</sup> Respectivement *PPD*, § 181, p. 278 et § 183, p. 280. Cf. aussi § 157, p. 259.

<sup>2</sup> *Ibid.* § 184, p. 280.

<sup>3</sup> *Ibid.* § 182, p. 279.

<sup>4</sup> *TP*, p. 111.

<sup>5</sup> *PPD*, § 187, p. 283. Nous reviendrons plus avant sur ce paragraphe dans le dernier chapitre, en particulier sur la notion de culture d'entendement ou formelle.

l'intervention d'une autorité qui agit comme médiateur avec le monde) et au droit de « la *personnalité infinie au-dedans de soi, subsistante par soi*, de l'individu singulier »<sup>1</sup> de valoir pour ce qu'il est et non d'être fondu dans le tout. La confusion, qui ne manque pas d'arriver, entre ce principe et la naturalité des mœurs et désirs, fait en sorte que « à l'intérieur du sujet, cette libération est le *dur travail* à l'encontre de la simple subjectivité de la conduite »<sup>2</sup>. Ainsi, puisqu'elle est le lieu de l'épreuve de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité, la société civile est le lieu où la culture s'impose en nécessité et où elle prend pleinement son sens, tel qu'établi dans la *Propédeutique philosophique*, de devoir de l'individu envers lui-même et envers les autres<sup>3</sup>.

Les remarques consacrées par Hegel à la culture dans la société civile permettent, par ailleurs, de déterminer plus avant la richesse du concept. En premier lieu, il faut constater que ce qui est exigé de la personne privée est qu'elle s'élève, par la culture, à « la rationalité dont elle est susceptible, à savoir la forme de l'universalité, l'intelligibilité-d'entendement »<sup>4</sup>. La demande est, somme toute, modeste, et correspond autant à l'idée de la personne privée valant pour elle-même qu'au concept de la société civile en tant qu'universalité formelle : en s'insérant dans la chaîne du système des besoins, la personne privée cultive sa subjectivité de telle manière qu'elle apprenne à déterminer sa volonté en fonction d'autres sujets qui ne sont plus immédiatement liés à elle, mais, par l'activité de l'entendement, suivant une raison d'être sous laquelle leur relation est subsumée ou suivant une unité différenciée à l'infini à l'intérieur d'elle-

---

<sup>1</sup> PPD, § 185, p. 282.

<sup>2</sup> Ibid. § 187, p. 284.

<sup>3</sup> *Propédeutique philosophique*, p. 56 sqq.

<sup>4</sup> PPD, § 187, p. 283.

même<sup>1</sup>. C'est ainsi que, dans le système des besoins, la « singularisation du contenu par abstraction donne la *division du travail* » et que « l'habitude de cette abstraction dans la jouissance, la connaissance, le savoir et la conduite, constitue la *culture* dans cette sphère – d'une façon générale, la *culture formelle* »<sup>2</sup>. Autrement dit, la personne privée est confrontée à un ensemble de rapports sociaux d'un nouveau genre, qui lui sont d'abord étrangers et qu'elle doit faire siens si elle entend satisfaire ses besoins et se réaliser. Dans son commentaire consacré au passage de la famille à la société civile, P. Redding fait précisément remarquer le lien entre le type de rapport pratique impliqué dans chacune de ces sphères et la détermination de la culture qui y est associée<sup>3</sup> : si la culture spécifique à la famille concerne essentiellement le sentiment et le comportement, c'est parce que les rapports intersubjectifs y ont la forme de l'immédiateté du « *jugement de l'être-là* » dans lequel « le sujet est posé en une universalité, en tant qu'elle est son prédicat »<sup>4</sup>, ou, dit autrement, il en va de la nature de l'homme d'être issu d'une famille. Par contre, la culture que demandent les liens intersubjectifs de la société civile est dirigée vers cette universalité formelle liant les sujets suivant leur particularité ; le type de reconnaissance qui y est présent a alors la forme du jugement de la réflexion, c'est-à-dire que « dans l'*existence*, le sujet n'est plus immédiatement qualitatif mais dans le *Rapport et la connexion avec un Autre*, avec un monde extérieur »<sup>5</sup>. La culture de la société civile est ainsi la culture de la relativisation du caractère absolu de la singularité en raison de la nécessité des rapports sociaux qu'elle implique.

---

<sup>1</sup> Cf. *Enc. III*, § 422, p. 226.

<sup>2</sup> *Ibid.* § 525, p. 304.

<sup>3</sup> Cf. P. Redding, *op. cit.* p. 199.

<sup>4</sup> *Enc. I*, § 172, p. 417.

<sup>5</sup> *Ibid.* § 174, p. 418.

On comprend, dès lors, que le principe de la modernité, « le droit de la *particularité* du sujet à se trouver satisfait »<sup>1</sup>, n'est pas que l'affirmation positive de l'absence d'entrave à son autodétermination, mais comprend en même temps une exigence pour l'État autant que pour le sujet lui-même ; c'est dans cette mesure que Hegel n'a de cesse de rappeler que la culture de l'individu fait partie des « devoirs éthiques » qui lui incombent et même que, en sa dimension sociale, elle est un facteur anthropogène essentiel :

[l'individu singulier] doit faire de lui la possibilité d'avoir un état et une place dans la substance totale ; il doit d'une manière générale se *cultiver*, et il n'est effectivement *quelque chose* qu'autant qu'il est reconnu comme coopérateur *particulier* à l'œuvre universelle et qu'il y travaille effectivement<sup>2</sup>.

Puisque la culture donne à l'individu la capacité de participer au tout et permet à son agir d'être déterminé de manière substantielle par ce tout, elle est également le processus d'autoconstitution du sujet ; car s'il est vrai que « ce qu'*est* le sujet, *c'est la série de ses actions* »<sup>3</sup>, celles-ci doivent être orientées, que ce soit moralement ou dans la chaîne du travail, par la totalité éthique. Cet aspect ressort particulièrement du détail des points qui composent la culture pratique : elle consiste dans « l'*habitude* de l'*occupation* en général », dans « la *restriction de son ouvrage*, d'une part d'après la nature du matériau, d'autre part, avant toute chose, d'après l'arbitre d'autrui » et finalement dans « une habitude [...] d'avoir une activité *objective* et des talents dotés d'une *validité universelle* »<sup>4</sup>. Mais, s'il ne fait pas de doute que, quant à sa fin, l'exigence de culture est orientée d'abord (mais pas seulement) vers l'objectivité, elle ne l'est pas, en revanche,

---

<sup>1</sup> PPD, § 124, p. 221.

<sup>2</sup> Enc. III, § 435, p. 159. Traduction modifiée.

<sup>3</sup> PPD, § 124, p. 221.

<sup>4</sup> Ibid. § 197, p. 290.

quant à son origine et le droit de la particularité s'exprime dans la liberté de choix de la profession. Sur ce point, il semble bien que, entre Nuremberg et Berlin, la pensée de Hegel ait évolué : la *Propédeutique philosophique* présente en effet le facteur déterminant de l'orientation particulière de la culture pratique comme étant la vocation, principe immanent à l'individu, de toute évidence composé minimalement de ses origines et talents, et qu'il a le devoir de faire sien ; or, elle se présente « comme un *destin* » et « il faut lui dénier, absolument parlant, la forme d'une nécessité extérieure »<sup>1</sup>. À l'inverse, les *Principes de la philosophie du droit* font reposer sans ambiguïté la détermination de l'état professionnel de l'individu sur « l'*opinion subjective* et l'*arbitre particulier* »<sup>2</sup> ; plus encore, cette liberté de choix est rapportée explicitement au principe de la modernité déjà évoqué, de telle sorte qu'il semble bien que, pour Hegel, la satisfaction du sujet ou la liberté subjective s'exprime d'abord et avant tout, dans l'effectivité, par le choix d'une profession particulière<sup>3</sup>. Quoi qu'il en soit, ce point suffit à montrer que le dur travail de la culture comporte au fond un élément de choix reposant sur la volonté subjective et que, si l'universalité exige la culture du singulier dans sa particularité, elle est vivifiée en même temps par l'arbitre du sujet.

L'insertion institutionnelle du sujet dans l'éthicité est donc, dans la sphère de la société civile, motivée par le choix de l'individu et il ne peut être dit alors de l'institutionnalisme hégélien qu'il impose un rapport de soumission complet de la subjectivité à l'objectivité. Un dernier point concernant le rapport de la société civile à l'État, généralement peu évoqué, est apte à montrer le dynamisme de la structure institutionnelle, son rôle primordial pour la culture et, ce faisant, pour la rationalité des

---

<sup>1</sup> *Propédeutique philosophique*, p. 60.

<sup>2</sup> *PPD*, § 206, p. 296.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.* et le renvoi au § 121.

institutions. Dans la sphère de la société civile, l'insertion de l'individu signifie nécessairement, pour Hegel, l'insertion dans une corporation, institution basée sur la particularité du métier, qui a la charge d'assister et de voir à la culture (orientée par la profession) de l'individu qui en devient membre ; en tant que « seconde racine *éthique* de l'État »<sup>1</sup> après la famille, elle est, pour reprendre l'expression judicieuse de T. Pinkard, un « espace social », un groupement d'individus partageant des rapports intersubjectifs déterminés, certaines fins et qui permet la réalisation de ces fins<sup>2</sup>. Ainsi, pour l'individu, faire partie d'une corporation, c'est, d'une part, se situer dans un milieu dans lequel « le bien-être particulier est [présent] en tant que droit et effectué »<sup>3</sup>, mais aussi, d'autre part, être reconnu par autrui comme ayant des intérêts universels, donc comme s'étant cultivé, reconnaissance ne s'appliquant pas seulement à l'intérieur de la corporation mais également à l'ensemble de la société et par quoi l'individu a « *son honneur dans son état* »<sup>4</sup>. Plus encore, de la vie corporative (et familiale), en plus de structurer la société civile et d'être le lieu de l'autoréalisation de l'individu privé, résulte, en raison des liens sociaux qu'elle entretient, ce que Hegel nomme la « *disposition-d'esprit politique* »<sup>5</sup> ou la part subjective de la constitution politique, élévation de l'intérêt de l'individu particulier à l'universalité, non plus seulement formelle, mais substantielle, de l'État. Ce qui signifie que la reconnaissance *éprouvée* sous la forme de l'honneur par l'individu dans la société civile, cet État externe, et en particulier par son appartenance à l'institution qui la caractérise en propre, fait la démonstration de la rationalité des institutions, dont le fondement est à trouver dans la constitution de l'État. Les liens sociaux encouragés par la

<sup>1</sup> PPD, § 255, p. 331. Cf. aussi § 252, p. 328 sq.

<sup>2</sup> Cf. T. Pinkard, *Hegel's phenomenology : the sociality of reason*, p. 7 sq. et 322 sq.

<sup>3</sup> PPD, § 255, p. 331.

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 253, p. 330.

<sup>5</sup> *Ibid.* § 268, p. 349 sq.

structure institutionnelle de l'éthicité ont, de ce fait, une propriété véritablement culturelle au sens qui a été vu jusqu'ici : ils forment la confiance envers l'État, c'est-à-dire « la conscience de ce que mon intérêt substantiel et particulier est protégé et contenu dans l'intérêt et la fin d'un autre (ici, de l'État) »<sup>1</sup>. Se manifestant par l'intérêt et la participation à la vie publique, le développement de la disposition-d'esprit politique est l'acte d'appropriation et d'attestation de l'universel substantiel qu'est l'État par la volonté subjective, alors même que celui-ci apparaît d'abord à l'individu singulier en position d'étrangèreté.

#### LA SIGNIFICATION POLITIQUE DE LA CULTURE

Les explications précédentes montrent, *more negativo*, en quoi, pour Hegel, l'échec de la Révolution Française était inscrit dans sa démarche même. Nous avons vu que, au terme du chapitre intitulé « L'esprit *aliéné de soi*. La culture » de la *Phénoménologie de l'esprit*, le Soi comme l'esprit n'avaient pas, en réalité, terminé le parcours de la culture et qu'il avait fallu, pour que le Soi en vienne à comprendre et effectuer le principe de la liberté subjective, que l'esprit du monde passe en un autre peuple et parcoure la figure de la moralité. Cet état d'inachèvement se manifestait par l'assimilation immédiate de la volonté subjective et de la volonté universelle ; par conséquent, du point de vue de l'organisation sociale, « dans cette liberté absolue sont donc abolis tous les états » et, du point de vue de l'individu singulier, « passant dans [l']activité et créant [l']objectivité, elle [la conscience singulière] ne fait donc rien de

---

<sup>1</sup> PPD, § 268, p. 350.

singulier, mais seulement des lois et des actions d'État »<sup>1</sup>. La radicalité du changement survenu, qui situe le nouvel ordre social et politique en position de discontinuité historique<sup>2</sup>, se manifeste par l'abolition (légitime, considérant l'impossibilité, pour le Soi, de se dire authentiquement dans la société d'Ancien Régime) des états sociaux antérieurs, donc du système institutionnel qui tenait, certes imparfaitement, le rôle de la société civile. Or, pour Hegel, l'État ne peut être l'incarnation de la liberté que dans la mesure où il permet à la subjectivité de se dire librement dans sa particularité ; l'absence d'un tel lieu de médiation, donc la confusion de l'homme privé et du citoyen de l'État, en plus de laisser encourir les excès de la Terreur, interdit à la subjectivité de se cultiver réellement. L'identité sans vie du singulier et de l'universel, c'est-à-dire qui n'est pas advenue par le processus de culture de l'individu, empêche la conciliation véritable de la liberté subjective et de la liberté objective.

Cet aspect fondamental de la vie politique devient particulièrement saillant lorsque l'on considère la structure syllogistique de l'État moderne telle qu'elle est présentée dans l'*Encyclopédie* : il y est défini comme « un système de trois syllogismes »<sup>3</sup> dans lequel le singulier (l'individu), le particulier (la société civile) et l'universel (l'État) sont placés tour à tour en position de médiation faisant s'enchaîner les deux autres termes, ou plus précisément assurant le devenir, toujours à réaliser, du premier dans le troisième (Hegel affirme bien, dans le passage considéré, l'identité de la production et de la conservation). Il est intéressant de constater qu'à chacun de ces trois syllogismes décrivant le dynamisme interne de l'État correspond un aspect de la culture et que, pris dans sa totalité, le système syllogistique de l'État renvoie intégralement à la

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 517 et 518 sq.

<sup>2</sup> Sur l'analyse de cet aspect et ses conséquences, cf. J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française*, p. 43 sqq.

<sup>3</sup> *Enc. I*, § 198, p. 438.

culture telle qu'elle y est réalisée. Ainsi, le premier syllogisme (S-P-U) correspond au mouvement global de la culture que nous avons décrit dans la partie précédente et remplace, ce faisant, la tentative malheureuse de la Révolution Française : au lieu de nier l'importance de la particularité et de poser l'identité simple du singulier et de l'universel (S=U), il témoigne du droit du singulier à valoir pleinement, comme individu privé, dans la sphère de la société civile, à s'y trouver libre dans la mesure où il y choisit sa place, mais surtout que cette dernière est le lieu d'universalisation du singulier, ce moyennant quoi il se cultive à la vie sociale et, ultimement, politique et acquiert ainsi toute sa valeur. Le deuxième syllogisme, introduisant le singulier en position de moyen terme (U-S-P), montre que « la volonté, l'activité des individus, est l'élément médiatisant qui donne satisfaction aux besoins dans le cadre de la société, du droit, etc., comme il donne à la société, au droit, etc., remplissement et réalisation effective »<sup>1</sup>. Du point de vue de la culture, il signifie que se cultiver, se rendre conforme à l'universel, est identique à s'y mouvoir librement, à y agir et à féconder cet universel, qu'il s'agisse de l'universalité formelle de la société civile (en se faisant, comme dit Hegel, maillon d'une chaîne) ou de l'universalité substantielle de l'État (en devenant un citoyen s'intéressant et participant à la vie publique). Il est ainsi la traduction de l'identité, posée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, entre, d'une part, le degré de culture de l'individu et, d'autre part, son degré d'effectivité et de puissance dans l'objectivité.

Le troisième syllogisme (S-U-P), dans la mesure où il pose l'universel comme « moyen-terme substantiel dans lequel les individus et leur satisfaction ont et conservent leur réalité, médiation et substance simple »<sup>2</sup>, explicite un côté essentiel du processus de

---

<sup>1</sup> *Enc. I*, § 198, p. 438.

<sup>2</sup> *Ibid.*

culture dans l'État moderne : non seulement est-il, du point de vue de la totalité, une exigence faite à l'individu, mais encore il est, du point de vue cette fois de l'individu, une charge nécessaire qu'a l'État à son égard, participant pleinement de la rationalité de ses institutions, à savoir d'être un facteur d'universalisation. L'idée, récurrente chez Hegel, est autant affirmée avec enthousiasme dans les discours de jeunesse<sup>1</sup> que thématifiée plus en détail, quoique de manière fragmentaire, dans les *Principes de la philosophie du droit* ; en fait, à bien considérer l'étendue des contextes dans lesquels il en est fait mention, il semble bien que tout acte de l'universel ait une valeur pédagogique irremplaçable. Nous avons vu que la conservation et la rationalité des institutions sociales, lesquelles sont nécessaires au processus de culture de l'individu, relèvent, en dernière analyse, de la constitution politique. À cela s'ajoute la valeur éducative, de toute évidence en raison de son exemplarité, du système légal de l'État bien policé, c'est-à-dire dans lequel la conciliation de la liberté subjective et objective est effectuée<sup>2</sup>. De même, si la publicité des débats parlementaires est requise, c'est avant tout pour assurer à la population le moyen de se cultiver, d'être témoin de la rationalité en acte : elle est une occasion par laquelle « l'opinion publique parvient enfin à de véritables pensées et au discernement de la situation et du concept de l'État et de ses affaires »<sup>3</sup> et, pour cette raison, « une telle confrontation est toujours d'une importance infinie pour l'éducation politique dont un peuple et ses chefs ont besoin »<sup>4</sup>. Mais ce qui témoigne peut-être le mieux du rôle de l'État dans le processus de culture de l'individu et, en même temps, de sa signification politique se montre dans son rapport à l'école. Nous avons vu de l'école

---

<sup>1</sup> Cf. S. Avineri, *op. cit.* p. 1.

<sup>2</sup> *PPD*, § 153, p. 258.

<sup>3</sup> *Ibid.*, § 315, p. 411.

<sup>4</sup> « Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. Analyse critique », in *Écrits politique*, p. 328 sq.

qu'elle était ce milieu spécifiquement dédié à l'éducation et dont la finalité était l'insertion de l'individu, en toute indépendance, dans la société civile. Or, il est intéressant de remarquer, à cet égard, qu'il revient à l'État, mais en tant qu'extériorisé dans la société civile, d'assurer la charge de l'institution scolaire et que cette charge relève plus spécifiquement de sa fonction policière, c'est-à-dire de « la prévoyance à l'égard de la contingence qui subsiste dans ces systèmes-là [i.e. le système des besoins et l'administration du droit] et le souci de l'intérêt particulier en tant qu'élément-commun »<sup>1</sup>. Nous voyons par là que la vocation de l'école est toute entière dirigée vers la société civile et même qu'elle relève de la bienveillance de l'État cherchant à assurer le bien-être commun. Hegel est clair sur ce point : il ne doit pas y avoir de lien entre la culture dispensée à l'école et les projets proprement politiques de l'État, aucune intention utilitaire ne doit justifier le contenu de l'enseignement et, plus encore, l'État se nuit à orienter l'éducation en fonction de tels motifs qui font de l'individu un moyen au service d'un ordre qui lui est extérieur<sup>2</sup>.

S'il est vrai, donc, que l'éducation scolaire et le processus de culture en sa globalité, dans la mesure où ce dernier ressortit aux institutions de la société civile, sont des tâches politiques, au sens où ils doivent être garantis par l'État, nous ne pouvons cependant dire d'eux qu'ils ont une visée politique. Au contraire, il y a une stricte correspondance entre le processus d'universalisation du singulier et la valeur humaniste, non orientée politiquement, du processus de culture que permet l'État moderne ; c'est bien là le sens de la remarque de Hegel faisant reposer l'effectivité du droit sur la culture : « il appartient à la culture, à l'*acte-de-penser* en tant que conscience en forme

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 188, p. 284.

<sup>2</sup> Cf. *TP*, p. 83.

d'universalité de l'individu-singulier, que Je sois conçu comme personne *universelle*, ce en quoi *tous* sont identiques »<sup>1</sup>. Plus encore, nous pouvons dire qu'il en va de la signification politique de la culture de faire se réaliser l'homme d'abord et avant tout socialement<sup>2</sup>. Dans la société civile, l'individu fait l'épreuve de la rationalité de l'État, mais de l'extérieur, en constatant que la structure institutionnelle et le processus de culture qu'elle implique, bien que considéré d'abord avec défaveur, lui permettent de se réaliser librement. La liberté concrète, dont Hegel dit que l'État est son effectivité,

consiste en ce que la singularité de la personne et ses intérêts particuliers ont leur *développement* complet et la *reconnaissance de leur droit* pour soi (dans le système de la famille et de la société civile), tout comme, d'une part, ils *passent* d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel, [et] d'autre part, avec [leur] savoir et [leur] vouloir, reconnaissent celui-ci, en l'occurrence comme leur propre *esprit substantiel* [...]<sup>3</sup>.

Le passage de l'individu à l'intérêt pour l'universel et sa participation à lui a donc comme condition de possibilité le constat que la sphère de la société civile met à sa disposition tous les moyens pour se réaliser et être reconnu comme homme ; ainsi, la disposition-d'esprit politique doit nécessairement être induite par les institutions sociales. La prise en compte par Hegel du principe de la modernité a cette conséquence sur sa conception de la culture que son dynamisme investit tous les aspects de la vie sociale et politique et que ses modes sont démultipliés en fonction de la complexité inhérente à l'organisation de l'État moderne : elle est théorique, pratique, éthique (par l'une et l'autre, mais aussi par mise en situation), comportementale, psychologique, et elle est médiatisée par la discipline, la transmission du savoir, l'exemplarité et la démonstration de la rationalité. Elle n'est plus, comme dans le modèle organiciste de la cité grecque, « l'annihilation

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 209, p. 299.

<sup>2</sup> Cf. sur ce point A. W. Wood, « Hegel on education », p. 313.

<sup>3</sup> *PPD*, § 260, p. 344.

empirique réelle de toutes les déterminités, et leur changement à toutes »<sup>1</sup>, c'est-à-dire l'abolition de l'individualité au profit du tout de la communauté, sans laisser droit à sa particularité, mais bien l'affirmation que c'est parce que l'État fait se réaliser, par la culture, l'homme comme homme, qu'il fait advenir le citoyen.

---

<sup>1</sup> *Système de la vie éthique*, p. 164 sq.

## CHAPITRE III

### LA MARCHE DE L'HISTOIRE MONDIALE

Il peut être dit de l'esprit tel que le conçoit Hegel ce qui a été dit du caractère fondamentalement perfectible de l'homme : il n'a pas toujours été pour soi ce qu'il est en soi. Si l'État moderne incarne pour lui l'effectivité concrète de la liberté, qui fait advenir toujours la conciliation de la volonté subjective et de la volonté objective, c'est parce que l'esprit a su graduellement prendre conscience de son essence et la réaliser dans l'objectivité. L'histoire abordée philosophiquement, loin d'être la collection ou la description statique d'événements à la manière de l'historiographie, est la saisie pensée de l'intégralité du développement rationnel de l'esprit, de la nécessité du chemin parcouru par lui dans l'objectivité. Puisque « le royaume de l'esprit comprend tout ce qui est produit par l'homme »<sup>1</sup>, l'histoire philosophique s'intéressera au dynamisme faisant s'enchaîner les figures concrètes de l'esprit, les peuples, lesquels, étant « d'une nature à la fois universelle et déterminée »<sup>2</sup>, sont à la fois le tout de l'esprit tel qu'il se concrétise à un stade de son procès et l'incarnation politique, donc subsistant au passage du temps et ainsi connaissable, d'une forme déterminée de celui-ci<sup>3</sup>. La culture, dont nous avons vu précédemment qu'elle était l'universalisation de l'individu, l'appropriation de sa substance, décrira aussi, dans le cadre globalisant de la philosophie de l'histoire, le devenir de l'esprit autant sous sa forme déterminée que dans son mouvement total.

---

<sup>1</sup> *RH*, p. 71.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 80

<sup>3</sup> La philosophie de l'histoire est donc, pour Hegel, philosophie de l'histoire politique. Cf. *Ibid.* p. 207.

## GRANDEUR ET DÉCADENCE DE L'ESPRIT D'UN PEUPLE

Les développements précédents ont montré que la culture, considérée surtout du point de vue de l'individu singulier, était son mouvement immanent d'universalisation par lequel, sortant de l'immédiateté de son rapport naturel à soi et aux autres, il s'objectivait dans le monde extérieur, le faisait sien, et revenait à soi élevé à un degré supérieur de conscience de soi et libéré, dans une certaine mesure, de la dichotomie qui persistait jusqu'alors entre lui et le monde. Or, il est patent de constater que, dans le domaine de la philosophie de l'histoire, Hegel utilise pareillement la notion de « culture » pour dénoter le principe dynamique de l'esprit d'un peuple. Car s'il est vrai que chaque esprit d'un peuple porte en lui un principe particulier, lequel, comme nous le verrons plus en détail dans la partie suivante, est un degré ou une détermination particulière de la liberté, son mouvement, conformément à l'activité même de l'esprit, est celui par lequel il fait sien ce principe ou prend conscience de soi : l'histoire mondiale est ainsi « [la présentation] de la façon dont il arrive à élaborer le *savoir* de ce qu'il est *en soi* »<sup>1</sup> et, de ce fait, chaque esprit d'un peuple a « une *histoire*, à l'intérieur de lui-même »<sup>2</sup>. L'immanence de cette histoire à chaque esprit particulier résulte donc du double principe du mouvement général de prise de conscience de soi de l'esprit et de la détermination de l'esprit d'un peuple en question ou du fait qu'il est « déterminé à n'occuper qu'*un seul degré* et à n'accomplir qu'une seule tâche de l'acte total »<sup>3</sup> de l'esprit. En quoi le fait, pour l'esprit, de prendre conscience de la particularité de son moment, de se penser, peut-il être associé à l'histoire concrète et donner un sens à la globalité des événements ou

---

<sup>1</sup> *PH*, p. 63.

<sup>2</sup> *Enc. III*, § 548, p. 326.

<sup>3</sup> *Ibid.* § 549, p. 327.

productions (politiques, artistiques, etc.) associés à l'esprit d'un peuple ? C'est, là encore, la manifestation de la coïncidence de l'intelligence et de la volonté dont il a été question plus haut : en tant qu'il est toute réalité spirituelle, l'activité de l'esprit est l'intelligence de soi et cette intelligence de soi est sa propre constitution, il a « l'impulsion de saisir ses pensées », ce qui signifie en même temps que « ce qui lui importe est la production de lui-même »<sup>1</sup>. Cette identité, dans le royaume de l'esprit, entre l'intelligence et la pratique s'exprime par son mouvement d'objectivation et de retour en soi au terme duquel, ayant saisi son principe directeur particulier, il s'incarnera, suivant une détermination plus achevée de la liberté, dans un autre esprit d'un peuple : « cet accomplissement est son déclin et c'est là l'avènement d'un autre degré, d'un autre esprit, d'une autre époque de l'histoire mondiale »<sup>2</sup>. La forme que prend l'histoire particulière de chaque peuple, son mode de progression, voilà ce que Hegel nomme la culture de l'esprit d'un peuple. Ainsi, l'histoire philosophique met en évidence le sens itératif du processus de culture de l'esprit et la catégorie de la culture se définit, indépendamment du contenu de l'esprit du peuple en question, en disant que ce « peuple fait un progrès en lui-même, qu'il progresse, [puis] se dépasse, [enfin] est en proie au déclin »<sup>3</sup>. Or, ce mouvement est rigoureusement identique à celui de l'esprit qui se saisit lui-même par la pensée ou qui se produit par l'acte de se penser. La culture de l'esprit d'un peuple est donc le procès d'objectivation, suivant un principe particulier, de l'esprit, la saisie de soi, le retour en soi et son propre dépassement, en une nouvelle figure plus universelle, c'est-à-dire plus conforme à ce qu'il est en soi. Les étapes intérieures, qui forment le cycle tripartite de cette progression se répétant de la même manière tant que l'esprit s'objective suivant une

---

<sup>1</sup> *PH*, p. 124.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 142.

détermination inachevée de la liberté, sont désignées par Hegel comme étant la culture (*Bildung*), l'excès de culture (*Überbildung*) et la perversion de la culture (*Verbildung*)<sup>1</sup>.

Le premier moment de l'histoire de l'esprit d'un peuple, celui de la culture, correspond au stade de l'activité concrète de l'esprit d'un peuple qui travaille à sa propre objectivation en conformité avec ce qu'il n'est encore qu'en soi :

Ce qui est *en soi* est une possibilité, un pouvoir-être, mais qui n'est pas parvenu encore à l'existence. Pour qu'il soit une réalité, un second moment doit s'adjoindre : la mise en acte, la réalisation, qui a son principe dans la volonté, dans l'activité en général de l'homme dans le monde. C'est seulement par cette activité que ces concepts et ces déterminations existant en soi s'accomplissent et se réalisent<sup>2</sup>.

Le commencement de l'histoire de l'esprit d'un peuple est ainsi l'actualisation d'une potentialité déterminée de l'esprit qui, de l'intérieur, fait se mouvoir et guide les hommes qui y participent (Hegel dit bien que l'esprit est « son propre résultat »<sup>3</sup>). Le moyen par lequel vient à l'être cette possibilité de l'esprit, c'est l'activité des hommes qui le fournit, activité motivée par leur intérêt partagé à vivre ensemble et à réaliser un monde effectif qui correspondra à leur mode déterminé de vie en commun. Dans cette mesure, il y a une correspondance étroite entre la volonté, voire « l'impulsion absolue »<sup>4</sup>, de l'esprit de connaître sa détermination particulière et les passions et intérêts des hommes à concrétiser leur communauté d'intérêt, et le mouvement de l'un et l'autre est conjoint. C'est que, dit Hegel, être intéressé signifie bien « être dans quelque chose »<sup>5</sup> et, bien que le peuple soit composé d'une multitude d'individus aux besoins particuliers, ces derniers participent en même temps d'une réalité supra-individuelle qui ne leur est toutefois pas

---

<sup>1</sup> Cf. *PH*, p. 143 et *RH*, p. 87.

<sup>2</sup> *RH*, p. 104.

<sup>3</sup> *PH*, p. 134.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>5</sup> *RH*, p. 104.

étrangère puisqu'ils y trouvent alors matière à satisfaire le côté de leur particularité ; ainsi, « les besoins, les désirs et les intérêts en général sont particuliers, tout en étant foncièrement les mêmes que ceux des autres » et ils forment, plus encore, une communauté de réflexion, de conviction et d'opinion<sup>1</sup>.

Le moment de culture ou de développement de l'esprit d'un peuple est donc l'extériorisation, médiatisée par l'activité des hommes, du principe intérieur qui se manifeste dans la communauté d'opinion, d'intérêt, etc. qu'est ce peuple. Du point de vue global de l'esprit, c'est là son moment d'objectivation par lequel il sort de soi et se différencie de soi ; l'activité du peuple qui crée sa propre œuvre est pareillement la réalisation de la fin de l'esprit, laquelle « consiste à se produire, à faire de soi un objet », plus précisément à avoir « face à lui, son être-en-soi comme objet »<sup>2</sup>. Cette étape correspond, par exemple, à la lente maturation du pouvoir politique dans le monde de la culture de la *Phénoménologie de l'esprit*, dont le degré d'effectivité dépend du Soi agissant. Le mouvement général de la culture comme sortie de soi dans l'objectivité et appropriation élevante de soi, que nous avons déjà rencontré, se retrouve donc aussi dans l'activité déterminée de l'esprit, à cette différence près que l'instrument et le matériau coïncident : c'est le peuple lui-même qui objective la communauté d'esprit qu'il est et devient ce faisant peuple effectif. La nature de cette objectivation ou de l'œuvre du peuple prend alors le sens très large, pour Hegel, de la totalité de ses productions, qui forment ensemble un monde cohérent en conformité avec le principe déterminant de l'esprit qui a présidé à sa mise en forme. Ainsi, « tout est œuvre du peuple »<sup>3</sup> et ses productions, prises isolément chacune pour soi (c'est-à-dire sans les faire fonctionner

---

<sup>1</sup> *RH*, p. 105.

<sup>2</sup> *PH*, p. 145.

<sup>3</sup> *Ibid.*

ensemble comme actes rationnels d'une totalité historique en mouvement) constituent ce que Hegel nomme la « culture formelle »<sup>1</sup>. L'historicité fondamentale de ce qui est créé par l'homme et le fait que c'est ainsi que doit les considérer l'histoire philosophique, puisqu'elle cherche à mettre en évidence la raison dans l'histoire, s'expliquent ainsi par le fait qu'il s'agit là de l'aboutissement objectif de la culture de l'esprit d'un peuple, par lequel les hommes et l'esprit se disent, cherchent à s'approprier et à avoir conscience de soi ; autrement dit, se cultivent<sup>2</sup>. De « l'universalité du besoin d'art », par exemple, Hegel dit qu'il tient au fait que « en tant que doué de conscience, l'homme doit se placer en face de ce qu'il est, de ce qu'il est d'une façon générale, et en faire un objet pour soi »<sup>3</sup>, lequel, donc, comme production de la conscience, autorise la réflexivité du rapport à soi de la conscience de soi. Cependant, de toutes les productions d'un peuple, il revient à l'organisation politique et en particulier à la constitution d'incarner le plus parfaitement, pour le peuple, son principe spirituel déterminant et ainsi de le situer durablement dans l'histoire<sup>4</sup>. Il existe même, entre le stade de développement de l'esprit et la constitution du peuple dans lequel il s'est posé, un rapport d'identité montrant bien que, pour Hegel, le savoir de soi d'un peuple est savoir de son éthicité :

Une constitution s'est *seulement développée* à partir de l'esprit en [parfaite] identité avec le propre développement de celui-ci, et a en même temps que lui parcouru les degrés de la culture et les changements nécessaires en vertu du concept<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *RH*, « Critique du formalisme anhistorique », p. 199 sqq.

<sup>2</sup> À cet égard, nous voyons difficilement comment peut être cohérente la critique d'unilatéralité de la notion de culture chez Hegel ; celle-ci serait interprétée « comme la pure praticité du travail » (ce qui déjà est inexact) et, ce faisant, il serait interdit d'y inclure l'art ou la littérature. Non seulement ceux-ci sont-ils des produits de la culture d'un peuple, de son objectivation, mais encore ils participent pleinement de la relation réflexive du peuple avec lui-même. Cf. A. Berman, « *Bildung* et *Bildungsroman* », p. 143-145.

<sup>3</sup> *Esthétique*, vol. 1, p. 61.

<sup>4</sup> Sur l'État comme s'opposant à la négativité du temps, cf. C. Bouton, *Le procès de l'histoire*, p. 140 sq. et *PH*, p. 148.

<sup>5</sup> *Enc. III*, § 540, p. 317. Traduction modifiée.

Pour le peuple, donc, le savoir de ses lois est le savoir de l'universalité qu'il est et, dans le même mouvement, l'effectivité de cette universalité : « la culture d'un peuple implique nécessairement que celui-ci sache son [être] universel comme relevant de l'éthique »<sup>1</sup>.

Il ne fait pas de doute que, pour Hegel, l'institution, dans l'effectivité, de la constitution politique correspond au stade achevé du peuple ; ayant concilié subjectivité et objectivité, l'esprit est pour soi et trouve sa satisfaction dans son appropriation de soi. Conjointement, de la même manière qu'il en a été question dans le deuxième chapitre à propos du rapport de l'individu à l'État moderne, l'individu trouve alors le monde comme un tout universel achevé, une seconde nature qu'il a à faire sienne en se cultivant, c'est-à-dire en prenant la forme de l'universalité particularisée dans un peuple. Cependant, l'atteinte de ce qui motivait la marche de l'esprit d'un peuple est en même temps le début de son déclin et l'esprit se montre ainsi sous son jour essentiellement inquiet : l'intérêt pour une chose nécessitant une certaine distance par rapport à cette chose, l'intérêt du peuple à s'effectuer disparaît avec la perte de l'activité pour surmonter l'opposition entre l'en soi et l'objectivité, et le principe moteur s'épuise dans l'existence. Individus et peuple peuvent certes vivre encore dans une relation symbiotique faite de vertu, mais cette vertu est en même temps satisfaction et habitude, ce que Hegel entend de toute évidence comme relation sans vie : « l'intérêt le plus profond s'évanouit donc lorsque le peuple s'est atteint lui-même et qu'il vit [désormais] dans le passage de l'âge viril à la vieillesse, dans la jouissance de ce qui a été atteint » et « l'habitude de son être [...] est ce qui amène la mort naturelle »<sup>2</sup>. L'excès de culture est donc ce moment immanent de l'histoire d'un peuple survenant lorsque l'esprit a achevé de se poser devant soi dans un

---

<sup>1</sup> *PH*, p. 148. Traduction modifiée.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 146.

système institutionnalisé et que s'efface la négativité de l'opposition irrésolue entre l'intérieur et l'extérieur, jusque là le moteur de son activité<sup>1</sup>. Par conséquent, la perte de cette tension vers l'universel, vers l'objectivité, signifie, en même temps, une inversion du rapport des individus aux institutions, comme nous l'avons vu du rapport du courtisan au monarque dans le monde de la culture : cette relation se caractérise par la nullité politique, c'est-à-dire l'absolutisation de la sphère des intérêts et besoins particuliers au profit de laquelle sont utilisées les institutions issues de la phase de culture de l'esprit et « seuls les besoins particuliers, les intérêts particuliers des individus restent vivaces, non plus l'intérêt de l'esprit du peuple »<sup>2</sup>.

Le dernier moment de la vie d'un peuple, la perversion de la culture, suivant celui de la jouissance du principe, est celui de sa décadence et de son passage en un autre peuple qui a sursumé le principe précédent en une détermination plus universelle. S'il est clair que, pour Hegel, l'individualisation non maîtrisée du corps social en une multitude de sujets préoccupés d'abord par leur intérêt particulier provoque la corruption du peuple, le véritable moteur de la transfiguration historique est la saisie par la pensée du principe accompli dans l'objectivité :

Le temps est le négatif représenté comme sensible, la pensée est en revanche la négativité la plus intime, en laquelle toute détermination se trouve dissoute, dans laquelle ce qui est objectif, [c'est-à-dire] l'étant, se supprime. C'est l'universel, ce qui n'est pas borné et qui vient à bout de tout ce qui est borné. [...] Les États sont de tels objets, qui bornent la pensée ; et c'est pourquoi elle peut les surmonter. [...] Tel est le chemin sur lequel l'esprit du peuple prépare, à partir de ce qu'il y a de plus profond, son déclin<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *PH*, p. 146.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 150.

Nous retrouvons là, exprimé autrement, le thème important de la préface des *Principes de la philosophie du droit* : la philosophie « n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture et est venue à bout d'elle-même »<sup>1</sup> et, en ce sens, elle ne doit pas tenter d'enseigner comment devrait être l'État, mais comment il « doit être connu »<sup>2</sup>. Voilà précisément, dit Hegel, en quoi réside la grandeur de Platon : saisissant par la pensée le principe de l'éthicité grecque, il a permis sa sursomption et la transfiguration de l'esprit selon une détermination plus universelle. Le véritable achèvement de la culture de l'esprit d'un peuple, l'apex de ce mouvement déterminé de l'esprit, c'est la puissance négative de la philosophie qui le lui donne : la dissolution de toute détermination, la sursomption de l'objectif, cela signifie que l'esprit se manifeste à lui-même comme identique à soi dans la différence (objectivée en l'esprit d'un peuple), comme esprit universel<sup>3</sup> : « l'esprit cependant consiste à saisir l'universel. Tel est l'universel dans la philosophie. C'est là la signification spéculative de l'universel et c'est l'esprit qui a cette signification spéculative »<sup>4</sup>. L'esprit d'abord en soi, qui n'était que potentialité, s'est fait, moyennant l'activité des membres du peuple, pour soi ou s'est posé hors de soi dans l'art, la religion, la vie politique d'un peuple déterminé, pour finalement unir par la philosophie, son ultime manifestation, ces deux parts opposées de lui-même et s'appréhender tel qu'il est dans son universalité, en et pour soi. Comme cela deviendra clair par la suite, le mouvement de culture d'un peuple est, pour l'esprit du monde, la mise en abyme de son mouvement total. Mais, nous l'avons vu, l'esprit est par essence inquiet, « l'activité est son essence », « ce qui lui importe est la production de lui-

---

<sup>1</sup> *PPD*, p. 107.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 105.

<sup>3</sup> « L'esprit du monde » est « l'esprit un dont la nature est une et toujours la même, et qui explicite cette nature une qui est la sienne dans l'être-là du monde ». *PH*, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 152.

même »<sup>1</sup>, il cherche donc toujours à s'objectiver et, en retour, à s'appréhender dans son principe. Le déclin du peuple qui portait alors l'esprit du monde est donc nécessairement la venue au jour d'un peuple nouveau qui prendra la place du précédent ou, dit autrement, l'esprit qui se nie lui-même et se transfigure suivant une nouvelle détermination.

#### LA CULTURE INTÉGRALE DE L'ESPRIT DANS L'HISTOIRE MONDIALE

Montrer cette connexion des peuples les uns avec les autres et le passage d'un principe déterminant de l'esprit au suivant, voilà ce qui constitue, pour Hegel, la tâche de l'histoire mondiale ; il ne s'agit pas de montrer la connexion seulement temporelle et événementielle entre tel ou tel peuple, mais aussi et surtout la connexion spirituelle, qui tombe dans le temps, entre le peuple qui reçoit et produit l'esprit du monde et celui qui est appelé à le relever : « au peuple auquel revient tel moment en tant que principe *naturel* est confiée l'exécution de ce principe dans la progression de la conscience de soi, qui se développe, de l'esprit du monde » et « ce peuple est pour cette époque celui *qui règne* »<sup>2</sup>. Or, dans les écrits sur la philosophie de l'histoire, Hegel associe fortement la catégorie de la culture à l'idée du passage en autre chose ou à celle de transition, de telle sorte que, sans qu'il ne l'affirme explicitement, l'histoire philosophique y apparaît comme l'exposition détaillée et fondamentale (c'est-à-dire en explicitant la raison à l'œuvre dans l'histoire) du processus de culture de l'esprit<sup>3</sup>. Ce qui importe surtout au philosophe c'est donc, pour reprendre l'expression de J. Hyppolite, l'histoire comme

<sup>1</sup> Respectivement *RH*, p. 76 et *PH*, p. 124.

<sup>2</sup> *PPD*, § 347, p. 434.

<sup>3</sup> Cf. par exemple *PH*, p. 142 et *RH*, p. 87.

« dialectique des peuples »<sup>1</sup>, c'est-à-dire, dans la mesure où les peuples sont à la fois individualité et universalité, l'exposition de leur destin nécessaire en raison du principe déterminé de l'esprit qu'ils incarnent (ce qui a fait dire au commentateur de la philosophie de l'histoire de Hegel qu'elle est tout à la fois, de l'extérieur, un pantragisme et, de l'intérieur, un panlogisme<sup>2</sup>) et le passage, tout aussi nécessaire, de négation déterminée en négation déterminée, d'un peuple à celui qui incarne la détermination immédiatement supérieure de l'esprit, et qui donc règne temporairement sur le monde. Ce passage, nous l'avons vu, c'est la philosophie qui l'accomplit dans sa plénitude, dans la mesure où elle est la manifestation dernière de l'esprit qui se connaît parfaitement par cet acte. Ainsi considérée, elle est un moment immanent du processus de culture de l'esprit d'un peuple (et donc, tout autant, de l'esprit du monde) en ce qu'elle achève ce processus et porte à son terme son mouvement d'universalisation. Mais il ne suffit pas de dire, pour expliquer la progression d'une figure de l'esprit à l'autre, que l'esprit est essentiellement activité ; encore faut-il comprendre comment s'effectue la transition à une détermination supérieure, ce qui motive donc le procès d'universalisation de l'esprit et uniment le développement dans l'objectivité d'un nouveau peuple. Or, pour Hegel, la pensée du principe déterminé est nécessairement, en même temps, le surgissement du principe supérieur et il appartient à la philosophie d'être à la fois la pierre de touche de l'esprit et d'assurer la médiation entre ses figures :

Ce qu'il y a de déterminé dans le passage d'un peuple [d'un degré à un autre], dans sa modification, c'est donc que ce qui est présent, immédiat, soit pensé et, par là, élevé à l'universalité. Car le particulier doit être purifié de cette particularité et transfiguré en son essentialité. Seul ce rapport constitue la nouvelle détermination<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 53.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>3</sup> *PH*, p. 151.

La pensée du monde effectif est ce qui le libère de son aspect particularisé (sous la forme de tel ou tel État), l'universalise, mais aussi ce qui le pose comme moment déterminé de l'esprit, et qui met par là au jour son insuffisance et la raison de cette insuffisance, ce en quoi se détermine le principe subséquent. Si la République platonicienne est l'esprit qui s'appréhende parfaitement dans sa détermination d'alors, la saisie par la pensée de l'éthicité grecque, elle est en même temps la sursomption par la pensée du principe de celle-ci, « l'irruption en elle d'un principe plus profond », comme nous l'avons vu, « la personnalité libre infinie », pour lequel l'objectivation dans l'État grec est inadéquate ; par conséquent, « le principe autour duquel tourne l'aspect distinctif de son idée est précisément le pivot autour duquel a tourné le bouleversement du monde qui était imminent »<sup>1</sup>. Ce qui signifie que, dans le développement culturel de l'esprit, la philosophie est à la fois le moment d'achèvement de l'esprit dans sa détermination, par quoi l'esprit s'affirme identique à lui-même dans la différence qu'il a posé dans le temps, et le retour de l'esprit en lui-même, mais nanti d'une nouvelle détermination en puissance, dont il incombera au peuple qui commencera son règne de l'objectiver en un nouveau système d'institutions. Ainsi le commandement de la philosophie platonicienne : « Homme, connais-toi toi-même » n'a-t-il pu trouver la condition de son effectivité qu'après l'avènement du christianisme<sup>2</sup>, et encore, pour Hegel, au prix d'une laborieuse maturation dont la Réforme aura été l'événement central en ce qu'elle aura permis et demandé à la subjectivité de la conscience qu'elle se donne « la forme de l'universalité du penser »<sup>3</sup>. S'il est donc vrai que l'art, par exemple, est à l'œuvre dans la prise de

---

<sup>1</sup> Pour tout ce passage, *PPD*, p. 103.

<sup>2</sup> *PH*, p. 462.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 525.

conscience de soi de l'esprit et qu'il le suit dans son développement historique, « vers l'expression de la vérité de plus en plus haute, de plus en plus conforme au concept de l'esprit »<sup>1</sup>, la philosophie est le moment charnière de la culture de l'esprit ; dans un texte faisant s'associer de manière synonymique histoire et culture, Hegel dit bien que « l'esprit a une histoire, parce que l'esprit n'est ce qu'il est que par son travail, par l'élaboration de la forme immédiate à travers laquelle il s'élève à la conscience de soi, donc à un point de vue supérieur »<sup>2</sup>. L'histoire de l'esprit est la culture de l'esprit, et la philosophie est à la fois le travail anamnétique de l'esprit embrassant par la pensée la totalité du moment qu'elle conclut et le germe du moment qui suivra.

Formellement, le cours de l'histoire est donc la succession de peuples qui incarnent l'esprit à un moment déterminé de son progrès vers la conscience de soi et l'esprit répète alors, à l'identique, le mouvement de la culture qui a été vu précédemment, notamment dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude. L'esprit travaille à s'appréhender et

Cette appréhension [de soi] est son être et son principe, et le *parachèvement* d'une appréhension est en même temps son extériorisation et sa transition. L'esprit qui, pour l'exprimer formellement, appréhende *de nouveau* cette appréhension et qui, ce qui est la même chose, va au-dedans de soi à partir de l'extériorisation, est l'esprit du degré supérieur en face de l'esprit tel qu'il se tenait dans cette première appréhension-là<sup>3</sup>.

Considéré dans la philosophie de l'histoire, le mouvement de la culture est la forme que prend toujours l'activité de l'esprit, celle par laquelle il prend sans un instant de cesse conscience plus avant de ce qu'il est dans son principe. Or, nous l'avons vu, partout dans l'œuvre de Hegel, ce mouvement de la culture signifie en même temps le mouvement de

---

<sup>1</sup> *Esthétique*, vol. 1, p. 107.

<sup>2</sup> *PH*, p. 139.

<sup>3</sup> *PPD*, § 343, p. 432. Traduction modifiée.

libération de la conscience, c'est-à-dire la confrontation de la conscience d'abord prisonnière de son être naturel, refoulée dans soi, à l'altérité, que celle-ci soit un objet à travailler physiquement ou l'éthicité objectivée d'un peuple. Pour la conscience singulière comme pour l'esprit du monde, la culture apparaît alors comme « un dur et infini combat » ou « un dur labeur contre soi-même »<sup>1</sup>. Dans quelle mesure peut-on dire de l'esprit qui se cultive qu'il se travaille péniblement à la manière de la conscience singulière qui doit traverser les étapes immanentes au développement de l'humain et se défaire de son être naturel égocentré ? Précisément parce que ces deux processus de culture sont, chez Hegel, concomitants (voire, comme nous le verrons plus loin, identiques). C'est que, pour se donner effectivité et assurer le mouvement total d'extériorisation par lequel il fait retour en soi et prend conscience de soi, l'esprit du monde doit avoir recours aux membres singuliers du peuple dans lequel il s'incarne. Autrement dit, la multitude des volontés singulières est le facteur médiatisant entre la détermination encore seulement en soi de l'esprit et son objectivation. Mais ces individus singuliers sont eux-mêmes d'abord déterminés par la nature et leur agir est orienté par leurs impulsions personnelles et non vers l'effectuation d'une totalité éthique. Le dur travail de l'esprit est donc dirigé à la fois vers l'intérieur et vers l'extérieur : vers l'extérieur dans la mesure où il cherche à s'objectiver et à se faire seconde nature ; vers l'intérieur puisque les consciences individuelles se comprennent d'abord de manière atomistique et s'opposent ainsi à l'esprit. Autrement dit, l'esprit s'oppose d'abord à lui-même : la conscience et la volonté individuelles

sont elles-mêmes enfoncées dans leur vie naturelle immédiate, c'est d'abord la détermination naturelle elle-même, comme telle, qui est leur

---

<sup>1</sup> *PH*, p. 89 sq. Une expression semblable est employée par Hegel pour décrire la culture de la conscience singulière. Cf. *PPD*, § 187, p. 284.

objet et leur but, et comme c'est l'esprit qui les anime, conscience et volonté sont elles-mêmes d'une exigence, d'une force et d'une richesse infinies. L'esprit est ainsi, en lui-même, opposé à soi<sup>1</sup>.

L'esprit, d'une part, a besoin et exige des individus singuliers qu'ils se cultivent à l'universalité, sans quoi son mouvement d'objectivation est interrompu, et, d'autre part, la culture des individus est posée en nécessité dans la mesure où ils sont des êtres spirituels, qu'ils sont animés par l'esprit.

Nous retrouvons par là en filigrane le trop fameux problème posé par la philosophie de l'histoire de Hegel, celui de la « ruse de la raison », qui repose, en définitive, sur les mêmes bases que le problème, abordé précédemment, que posait l'institutionnalisme et le rapport de l'individu à l'État : doit-on considérer que l'esprit se nourrit sans reste de la culture des individus singuliers, de telle sorte qu'ils ne maîtrisent pas les conséquences de leurs actions, qu'ils ne font qu'entretenir une réalité supra-individuelle et qu'ils accomplissent par leurs actions un but qui leur est extérieur et qui leur échappe ? Hegel dit bien pourtant que les passions des hommes « produisent l'édifice de la société humaine dans laquelle elles ont conféré au droit et à l'ordre le pouvoir *contre* elles-mêmes »<sup>2</sup> et que « cette masse incommensurable de vouloirs, d'intérêts, d'activités – ce sont les *instruments* et les moyens qu'a l'esprit du monde d'accomplir sa fin »<sup>3</sup>. Or, comme le fait remarquer C. Bouton, la notion d'instrument est bien plus à rapprocher de celle d'œuvre que de celle de moyen<sup>4</sup>. Il ne s'agit pas alors de considérer les individus à la manière d'un marteau, par exemple, avec lequel « j'ai interposé la *ruse* entre moi et la chose extérieure pour me ménager et pour protéger par ce moyen ma

---

<sup>1</sup> PH, p. 89.

<sup>2</sup> RH, p. 107.

<sup>3</sup> PH, p. 71. Il en va de même pour l'action des grands hommes dans l'histoire. Cf. PPD, § 348, p. 435.

<sup>4</sup> Cf. C. Bouton, *op. cit.* p. 163 sq.

déterminité et pour laisser l'instrument s'user »<sup>1</sup> ; le rapport entre la culture de l'individu et la culture de l'esprit n'en est pas un d'extériorité, de telle sorte que c'est une fin extérieure à l'individu qui serait le facteur déterminant du cours de l'histoire et qui justifierait la nécessité de sa culture, mais de conditionnement réciproque : « Non seulement [les hommes] satisfont, en même temps que cette fin [i.e. celle de la raison] et à l'occasion de celle-ci, les fins de leur particularité [...] mais ils ont part à cette même fin, et c'est précisément par là qu'ils sont des fins en soi »<sup>2</sup>. Voilà bien ce que suppose la culture des individus telle que nous l'avons étudiée dans le cadre de l'État moderne : qu'ils deviennent en mesure de prendre part à l'universel, plus précisément à l'œuvre de l'esprit, comme acteurs et non en étant dépossédés de quelque pouvoir effectif que ce soit dans la marche de l'histoire. Qu'ils travaillent consciemment à la tâche ou non ne change alors rien à leur situation d'acteurs de l'histoire et leur procès de culture doit être considéré à la fois comme fin en soi et constitutif du développement de l'esprit.

La nature de l'esprit du monde, nous l'avons vu, est de se saisir de soi par la pensée, de prendre conscience de soi ; cette prise de conscience exige de lui qu'il s'objective en conformité avec le stade de son développement de telle sorte que, posé ainsi devant soi, il fasse retour en soi élevé à un degré supérieur d'universalité. Cette extériorisation de l'esprit par lui-même est le mouvement de la culture des peuples particuliers dans lesquels est à l'œuvre l'esprit du monde. Or, cet aspect de la culture qui la considère sous son jour itératif est aussi constitutif du procès global de l'esprit tel qu'il s'est présenté dans l'histoire du monde, en quoi la culture doit alors être envisagée sous son aspect perfectif. Le terme de ce mouvement est, pour Hegel, l'objectivation de

---

<sup>1</sup> *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, p. 33.

<sup>2</sup> *PH*, p. 75.

l'esprit qui réconcilie parfaitement extérieur et intérieur, l'effectivité et ce qu'il est en soi ou l'effectuation de la nature de l'esprit comme liberté. En ce sens, la philosophie de l'histoire de Hegel se présente formellement comme une vaste mise en abyme de processus d'acculturation : chaque peuple appelé à régner sur le monde met au jour dans l'effectivité par ses institutions, son art, etc. une détermination de l'esprit ou de la liberté et, par là, est mouvement de libération. En même temps, chacune de ces stations où repose l'esprit est un progrès dans son acte de libération. La marche vers « la conscience que l'homme en tant qu'homme est libre, que la liberté de l'esprit constitue sa nature la plus propre » appelle nécessairement la tâche « d'incorporer ce principe dans la réalité de-ce-monde-ci – une tâche qui, pour être résolue et accomplie, exige un long et dur travail de culture »<sup>1</sup>. C'est ce travail sur lui-même de culture de l'esprit qui peut être décomposé en degrés de réalisation de la liberté et « l'histoire mondiale présente donc la *suite des degrés* dans le développement du principe dont le contenu est la conscience de la liberté »<sup>2</sup> ; chacun de ces degrés étant « bâti sur les ruines du passé »<sup>3</sup>, le principe antérieur demeure rémanent dans l'esprit, mais intériorisé de telle manière que l'esprit l'a sursumé, et accomplit un nouveau stade de sa culture. Ainsi l'esprit est-il allé, dans l'histoire mondiale, d'extériorisation en extériorisation, jusqu'à s'objectiver parfaitement, dans sa dernière figure, sans rien laisser face à lui en position d'étrangèreté ; suivant la définition de la liberté hégélienne déjà abordée, « l'esprit consiste dans cet acte de disposer de soi-même, de se connaître soi-même, de faire preuve d'unité, d'être chez soi dans l'autre. Cela signifie que [seul] le tout est l'esprit »<sup>4</sup>. La culture de l'esprit a donc été

---

<sup>1</sup> PH, p. 63 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 125.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 135.

faite de tâtonnements dans la réalisation de son concept (Hegel dit même qu'il se joue de lui, se dérobe à lui-même) qui fonctionnent néanmoins, dans la suite rationnelle des déterminations de la liberté, comme de véritables expériences. Enchaînées les unes aux autres, la négation de la première est la détermination de la suivante et chacune est un progrès dans la conscience du rapport qu'a l'esprit avec lui-même et le monde :

Dans la vision philosophique de l'esprit en tant que tel, il est considéré en lui-même comme se cultivant et éduquant dans son concept, et ses extériorisations le sont comme les moments de son acte de se produire en vue de lui-même, de s'enchaîner avec lui-même, ce par quoi seulement il est esprit effectif<sup>1</sup>.

Ce qui se dégage de ce passage, c'est le lien de nécessité posé par Hegel entre la notion de culture telle que nous l'avons exposée précédemment et l'esprit : il en va, en fait, de la nature de l'esprit de se cultiver et son acte, pris dans sa totalité, est acte d'auto-libération. Nous retrouvons là la thèse de la perfectibilité de l'esprit déjà évoquée alors qu'il était question des principes de la pédagogie hégélienne. La philosophie de l'histoire est l'explicitation de la raison à l'œuvre dans l'histoire parce que l'esprit s'est toujours présenté comme se cultivant. Ainsi, la conception abdéritiste de l'histoire, posant l'absence de progrès réel dans la liberté ou la moralité, est une méprise complète sur la nature de l'esprit. Dans une note des *Principes de la philosophie du droit*, de toute évidence destinée aux partisans d'une telle idée, note commentant la description du mouvement de culture de l'esprit, Hegel insiste sur « la question de la *perfectibilité* et de *l'éducation de l'espèce humaine* » : « Ceux qui ont affirmé cette perfectibilité ont eu quelque pressentiment de la nature de l'esprit, de sa nature qui consiste à avoir Γνωθι

---

<sup>1</sup> *Enc. III*, § 387, p. 184.

σεαυτόν pour loi de son *être* »<sup>1</sup>. Dire de l'esprit qu'il a « connais-toi toi-même » comme loi, c'est donc dire que la conscience qu'il a de la liberté comme sa nature s'est manifestée historiquement dans les degrés de plus en plus totalisants du principe de la liberté humaine, lesquels se sont incarnés dans un système institutionnel correspondant à ce principe. En effet, la culture de l'esprit est la succession des degrés de liberté de l'homme : le premier est « l'être de l'esprit enfoncé dans la naturalité », dans lequel un seul individu est libre, le monde oriental ; le second est la sursomption du précédent mais, puisqu'il est encore déterminé par lui, il reste encore imparfait, c'est-à-dire que quelques-uns sont libres (le monde grec) ; le troisième est la sursomption de la liberté particulière en liberté universelle ou la conscience effectuée, essentiellement dans le monde germanique, de la liberté de tous<sup>2</sup>.

Il n'est pas besoin ici d'exposer à nouveau en détail la structure de l'État moderne tel que le conçoit Hegel. Il faut cependant remarquer que, dans la mesure où il est l'achèvement dans l'effectivité du processus de culture de l'esprit, il est la figure objective que prennent l'intériorisation et la sursomption des déterminations précédentes de la conscience de la liberté. En tant qu'il récapitule dans l'objectivité la marche de l'histoire de l'esprit du monde, il est par conséquent le système effectif de la liberté de l'homme. Le travail de culture de soi de l'esprit aura donc été d'unir la liberté qu'il est et le monde extérieur qui lui est d'abord étranger ou, dit autrement, de faire de la liberté un monde, ce qu'est l'esprit objectif, qui se pose devant soi et se prend pour objet : « La vie éthique constitue le centre où la liberté se donne une objectivité, se conserve et vit dans la

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 343, p. 432. Cf. aussi la note en marge des cours sur la philosophie de l'histoire en *PH*, p. 64 : « **éducation du genre humain** – à quoi ? À la liberté – l'homme est éduqué à elle – ce n'est pas immédiat. Résultat – »

<sup>2</sup> Pour tout ce passage, cf. *PH*, p. 91.

jouissance de soi. Ce tout éthique est l'unité de ces deux extrêmes là »<sup>1</sup>. Or cette liberté faite monde, dans sa forme achevée, est la liberté de tous, ce qui signifie pour Hegel que, dans le rapport de l'homme au monde, « tout doit se justifier devant son intériorité »<sup>2</sup>. Mais ce qui apparaît ici, de prime abord, comme l'exigence dernière de l'histoire de l'esprit pour l'objectivité a son pendant subjectif alliant aussi liberté et nécessité : de la conscience de la liberté, donc de l'esprit se pensant, Hegel dit qu'elle

contient ceci : que l'individu se saisisse comme personne, c'est-à-dire que, dans sa singularité, il se saisisse comme universel en soi, comme capable d'abstraction, capable de renoncer à tout ce qui est particulier, et donc comme infini en soi<sup>3</sup>.

En d'autres termes, la culture de l'esprit du monde envisagée en son sens désinatif est la condition de possibilité de la culture de tout individu car elle lui permet véritablement d'être auprès de soi dans l'objectivité ; en même temps, l'exigence politique, déjà rencontrée plus haut, qu'a l'individu de se cultiver dans l'État moderne a cette signification historique, affirmée par ailleurs dès la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'il doit prendre sur soi le progrès qu'a accompli l'esprit dans l'histoire et l'assimiler comme sa nature inorganique<sup>4</sup>. Ce que n'ont pas su faire les peuples antérieurs de l'histoire, c'est de maintenir la contradiction entre la subjectivité et l'objectivité de telle manière qu'elles s'échangent de manière pérenne leurs déterminités et se fécondent l'une l'autre ; de la vraie indépendance (mais nous pourrions tout aussi bien dire la même chose de la liberté réalisée), Hegel dit qu'elle est « dans l'unité et la pénétration réciproque de l'individuel et de l'universel », c'est-à-dire que l'universel y trouve sa

---

<sup>1</sup> *PH*, p. 166.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 400.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 107.

<sup>4</sup> Cf. *PhE*, p. 90 sq.

concrétion dans l'individualisation et que l'individu y trouve son contenu substantiel<sup>1</sup>. Mais une telle relation réflexive, pour être pleinement justifiée aux yeux de l'individualité, nécessite la contradiction, voire la « rupture »<sup>2</sup> entre le singulier et l'universel, de telle sorte que l'unité des deux soit l'unité vraie, médiatisée, devenue. Dans la mesure où c'est l'esprit tel qu'il est en sa détermination la plus universelle, la liberté de tout homme, qui s'est déposé dans les institutions modernes, cette unité dynamique, qui caractérise en propre le procès de culture, y est toujours à l'œuvre<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Esthétique* vol. 1, p. 240. Traduction modifiée.

<sup>2</sup> *PH*, p. 400.

<sup>3</sup> Cf. *Enc. III*, Add. § 396, p. 430.

## CHAPITRE IV

### LE SENS UNITAIRE DE LA CULTURE

La diversité des contextes dans lesquels Hegel fait intervenir la notion de culture tout au long de son œuvre ne doit pas masquer le fait qu'il existe une correspondance étroite entre ses divers emplois, laquelle témoigne non seulement de la possibilité de reconstruire une théorie unifiée de la culture chez Hegel, mais aussi bien de la centralité de la culture dans sa pensée. Bien entendu, la valeur de chacune de ces interventions est variable et Hegel n'hésite pas à user du terme dans les remarques les plus banales, qui ne semblent guère prêter à conséquence, en suivant par exemple, quoique rarement, l'emploi courant du terme *Bildung* dans la langue allemande ; ainsi est-il question, dans la philosophie de l'esprit subjectif, de la formation des parties du corps humain<sup>1</sup>. Néanmoins, comme nous l'avons déjà entrevu au fil de ce texte, les usages de la notion de culture s'entrecroisent et convergent, au minimum, vers la signification du phénomène proprement spirituel d'élévation médiatisée du singulier à l'universel par l'extériorisation de la conscience. Il faut maintenant préciser plus avant cette unité de la culture dans l'œuvre de Hegel, notamment en clarifiant le rapport entre ce qu'il nomme la culture moderne d'entendement, parfois louée et parfois critiquée, et la culture dans son sens intégratif de développement de l'esprit et de l'homme.

---

<sup>1</sup> *Enc. III*, § 327, p. 115.

## LA CULTURE FORMELLE D'ENTENDEMENT ET SA DYNAMISATION

L'appréciation la plus éloquente de la culture qu'offre Hegel dans l'ensemble de son œuvre est sans nul doute celle des paragraphes 20 et 187 des *Principes de la philosophie du droit* : son importance dans le développement de l'esprit y est identifiée sans ambiguïté et il y est question de la « valeur absolue » ou « infinie » de la culture, qui est caractérisée comme « un moment immanent de l'absolu »<sup>1</sup>. Or, il est remarquable de constater que, en grande partie, ces textes servent à Hegel à justifier la place centrale occupée par la culture dans le cadre de l'éthicité moderne et plus particulièrement dans la sphère de la société civile ; c'est alors l'occasion pour lui d'énoncer et de défaire les deux points de vue courants et erronés sur la culture. Ceux-ci possèdent cette importance, pour nous, qu'ils précisent le rapport conflictuel entre la pensée commune et la culture de l'individu, qu'ils bornent par leur erreur la notion hégélienne de culture et qu'ils mettent en relief que se méprendre sur le statut de la culture, cela revient à se méprendre sur la nature de l'esprit. La première erreur consiste à idéaliser le rapport des hommes entre eux et envers le monde dans un éventuel état de nature, donc un état d'inculture, alors que le second absolutise les besoins particuliers et leur satisfaction comme l'unique fin à servir par la culture ; alors

la culture est considérée là comme quelque chose de seulement extérieur, relevant de la corruption, ici comme un simple moyen en vue de ces fins-là ; l'un et l'autre point de vue montrent un défaut de familiarité avec la nature de l'esprit et avec la fin de la raison<sup>2</sup>.

D'une part, donc, c'est la fiction de l'état de nature qui détermine la défaveur de la pensée commune envers tout processus d'acculturation en tant que celui-ci impose un

<sup>1</sup> *PPD*, § 20, p. 132 et § 187, p. 284.

<sup>2</sup> *Ibid.* § 187, p. 283.

travail sur l'immédiateté de l'agir et, d'autre part, la culture est considérée du point de vue utilitariste du consommateur, suivant lequel elle lui sert uniquement à se pourvoir, sans que ses besoins aient à être travaillés. Or, que Hegel associe dans une même remarque ces deux erreurs signifie qu'elles ne sont, somme toute, pas si étrangères l'une à l'autre et qu'elles reposent en fait sur le même principe : concevoir la culture comme violence faite à la naturalité ou comme simple moyen de satisfaction des désirs, c'est la poser en situation d'extériorité par rapport à l'homme et, en même temps, nier la perfectibilité de l'homme et de ses besoins. Mais l'entrée de l'homme dans la société civile implique bien, pour Hegel, une sociabilisation des besoins, par laquelle ils subissent un processus d'universalisation (ils s'inscrivent dans la trame des besoins de la société) et sont en quelque sorte purifiés de leur pure contingence<sup>1</sup>. Nous retrouvons là, en définitive, la mécompréhension, toujours à corriger dans le processus de socialisation de l'individu, du rapport de l'homme à la nature, lequel était le point central de la caractérisation de la culture en sa signification inchoative dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans les deux cas, il s'agit de poser la nature comme essence de l'homme, par laquelle il est, à tous les moments de son existence, entièrement déterminé. Bien au contraire, l'esprit est la négation de la nature, négation par laquelle il est sa vérité, le retour en soi à partir de cette altérité<sup>2</sup> : les deux méprises, en faisant adhérer homme et nature, reviennent donc à dénier à l'homme la possibilité d'une véritable libération, c'est-à-dire à demeurer chez soi dans l'autre que soi. Or, telles sont bien la nature de l'esprit et

---

<sup>1</sup> Cf. *PPD*, § 194, p. 288.

<sup>2</sup> Cf. *Enc. III*, § 301, p. 97 sq.

la fin de la raison : le travail culturel n'a d'autre fin que l'esprit soit « à demeure et auprès de soi dans cette extériorité en tant que telle »<sup>1</sup>.

Tout comme les passages consacrés à la culture dans la *Phénoménologie de l'esprit* montraient la nécessité pour l'homme d'assumer sa naturalité première s'il voulait s'affirmer en toute indépendance ou amener à l'effectivité son pouvoir sur le monde objectif, la mécompréhension à propos du statut de la culture dans la société moderne explicite le défi qu'il incombe à l'esprit de relever : faire en sorte que la rupture ou l'opposition entre la subjectivité, d'abord enfoncée dans son attitude naturelle, et l'objectivité fonctionne comme médiation et qu'ainsi « l'universalité d'abord abstraite de l'âme » soit « développée en universalité concrète »<sup>2</sup>. Or, voilà précisément ce qui fait de la culture qu'elle est un « moment immanent de l'absolu ». Dans son commentaire consacré à ces pages, O. Tinland fait remarquer que, si les deux erreurs sont, dans leur principe, identiques, la première transcrit en fait la manière qu'a l'individu privé de concevoir la culture, alors que la seconde est la vérité de la première<sup>3</sup> ; la société civile est à la fois le lieu de la culture et de sa dévaluation et celle-ci participe à celle-là. Pour que la médiation par l'opposition soit opérante, il est nécessaire que le point de vue individualiste, représenté concrètement par les deux affirmations sur la culture, soit maintenu et que l'individu cherche à satisfaire ses besoins tout en laissant l'universalité façonner ces besoins : « il est nécessaire [...] que le moyen terme qu'est l'individu s'affirme comme *centre* du procès qui pourtant informe jusqu'à ses affirmations, que la

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 187, p. 283.

<sup>2</sup> *Enc. III*, Add. § 396, p. 430.

<sup>3</sup> O. Tinland, « La valeur infinie de la culture. À propos d'une remarque des *Principes de la philosophie du droit* », p. 215 sq.

médiation culturelle lui apparaisse comme moyen inessentiel de ses initiatives »<sup>1</sup>. La culture de l'individu dans la société moderne, conséquence dernière de la culture achevée de l'esprit du monde, a donc aussi cette signification d'être le mouvement quasi naturel (de sa seconde nature), en partie immaîtrisé, de l'homme de l'éthicité, mouvement par lequel il s'élève à la « liberté formelle » en cultivant sa pensée à « l'intelligibilité-d'entendement »<sup>2</sup>. L'association de la culture et de l'entendement est un thème récurrent chez Hegel, de telle manière que les expressions « conscience cultivée » et conscience « dotée d'entendement » sont employées comme d'exacts synonymes<sup>3</sup>. Si la liberté ou l'universalité à laquelle advient l'homme qui se cultive est alors dite formelle, c'est parce que la conscience cultivée, encore indifférente au contenu concret du monde qui lui fait face, ne s'intéresse, dans les limitations qu'elle impose à ses besoins ou impulsions naturels, qu'à l'insertion de sa volonté et de son savoir dans la trame de la société civile. S'étant ainsi donné la forme de l'universalité, l'individu accède à la liberté formelle, c'est-à-dire à l'inscription de sa particularité dans l'universalité de sa communauté éthique, autrement dit à demeurer auprès de soi dans un monde lui apparaissant d'abord en position d'étrangèreté, moyennant quoi il se trouve satisfait dans sa particularité qui « devient le véritable être-pour-soi de la singularité »<sup>4</sup>. Cette capacité qu'a l'homme cultivé de prendre ses distances par rapport à son être immédiat et à évaluer les choix qui s'offrent à lui du point de vue d'une satisfaction universelle est même intimement liée, pour Hegel, à la félicité, de telle sorte que la culture de l'individu apparaît comme une

---

<sup>1</sup> O. Tinland, *op. cit.* p. 216.

<sup>2</sup> *PPD*, § 187, p. 283 sq.

<sup>3</sup> *Enc. III*, § 408, p. 211.

<sup>4</sup> *PPD*, § 187, p. 284.

condition *sine qua non* à son bonheur<sup>1</sup>. Là n'est pas, cependant, la raison au fondement de la « valeur infinie » de la culture ; car ce qui advient en même temps que la culture formelle de l'individu, c'est l'effectuation de l'esprit :

L'esprit n'a l'effectivité qui est la sienne que grâce au fait qu'il se scinde au-dedans de lui-même, qu'il se donne cette borne et cette finité dans les besoins naturels et dans le contexte de cette nécessité externe, et que, en cela même qu'il *se cultive en pénétrant en elle*, il la surpasse et acquiert en cela son être-là *objectif*<sup>2</sup>.

La valorisation de la culture d'entendement dans le cadre de l'esprit objectif, le fait qu'elle constitue un « moment immanent de l'absolu », s'explique donc par le fait qu'elle est le moment d'auto-division de l'esprit (dans la multiplicité des membres de la communauté), par lequel il se dépose dans chacune des parties (advenues par la culture à la forme de l'universalité) et se retrouve entièrement dans la limite qu'il s'est imposée, ce en quoi il se donne objectivité : le mouvement par lequel l'individu, dans son développement culturel, fait de la communauté éthique un chez-soi coïncide avec celui de l'esprit qui se retrouve à demeure dans la multiplicité des individus qui composent cette communauté. Nous retrouvons là l'idée déjà évoquée de la fonction constitutive de la culture du singulier pour l'État moderne, mais couplée cette fois de l'affirmation de l'identité de la culture de la subjectivité et de celle de l'esprit (nous reviendrons sur ce point par la suite).

Nous avons émis précédemment l'hypothèse que l'exigence de culture imposée par Hegel était au demeurant, malgré son importance marquée, modeste et en parfaite concordance avec la nature de la société civile et la place de celle-ci dans l'État moderne : dégagée de toutes ses implications, la culture d'entendement de l'homme privé

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 20, p. 132 et § 123, p. 219 sq. Cf. aussi l'analyse d'A. W. Wood, *op. cit.* p. 310 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.* § 187, p. 283.

peut se résumer à une autodiscipline voulue ou induite par les circonstances de la vie en société, l'amenant à cautionner la concaténation nécessaire à la satisfaction des besoins et intérêts de chacun. Pour la personne privée de la société civile, la « rationalité *dont elle est susceptible* »<sup>1</sup> n'est pas la saisie conciliatrice de tous les éléments de la vie du peuple sous la raison de l'esprit du monde, et il ne lui est pas demandé de s'y élever. Le moment de culture d'entendement est certes nécessaire (comme moment immanent de l'absolu) mais il n'épuise pas le sens de la culture hégélienne ; voilà ce que confirme par ailleurs la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* : dans un passage traitant de toute évidence de la culture d'entendement, Hegel dit qu'elle se fait « en gagnant des connaissances de principes et points de vue universels », « en saisissant la plénitude concrète et riche selon des déterminités », dans le développement du « jugement sérieux », toutes des tâches requises à la socialisation de l'individu ; cependant, il ne s'agit bien là que du « commencement de la culture »<sup>2</sup>. C'est plutôt de la philosophie qu'il est attendu d'amener « au sérieux de la vie accomplie »<sup>3</sup> ; mais alors ce qui était là modeste devient ici incomplétude, et Hegel n'a de cesse de mettre le lecteur en garde contre les conséquences de la culture moderne d'entendement et d'affirmer la nécessité de son dépassement. Dans ses cours sur l'esthétique, il dit de l'opposition entre l'esprit et la chair dans la moralité (mais le passage pourrait être repris sans modification pour traiter de toute opposition figée) que

C'est la culture de nos jours, c'est l'intelligence moderne qui la rend particulièrement sensible à l'homme, en faisant de lui une sorte d'amphibie, vivant dans deux mondes contradictoires, entre lesquels la conscience hésite sans cesse [...]. Mais, tout en ayant poussé à l'extrême ce dédoublement, la culture moderne et l'intelligence moderne ont posé la

---

<sup>1</sup> *PPD*, § 187, p. 283.

<sup>2</sup> *PhE*, p. 70.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 71

nécessité de sa résorption. Or, l'intelligence, l'entendement ne pouvant vaincre la fixité des contraires, la résorption dont nous parlons reste pour la conscience un simple devoir-être [...]<sup>1</sup>.

Le problème de la culture rejoint donc en son fondement celui du hégélianisme : il s'agit de réconcilier, par le travail de la raison, la totalité de l'existence et, par conséquent, comme commencement, la culture d'entendement est bien nécessaire autant à l'ordonnance de l'éthicité qu'à la philosophie. Elle est l'accession de la conscience au pouvoir de différenciation d'une totalité concrète en catégories universelles ou, comme nous l'avons vu, l'abstraction de ce qu'il y a d'universel à partir d'un contenu, qui sépare celui-ci de celui-là et médiatise l'identification de la conscience à cet universel qui a dès lors la forme de la pensée. Il est aisé alors de saisir plus avant le sens de la valorisation de la culture d'entendement dans les *Principes de la philosophie du droit*, qui définit le procès d'identification de la conscience avec l'universalité présente dans l'éthicité, et de comprendre par ailleurs pourquoi Hegel dit de l'entendement qu'il est « la puissance la plus étonnante et la plus grande, ou plutôt la [puissance] absolue »<sup>2</sup>. Cependant, c'est parce que son activité se limite à cette négation, toute essentielle qu'elle soit, qu'elle exclut la possibilité d'une réconciliation (maintenant leur différence) des déterminations mises les unes à côté des autres : « La pensée en tant qu'*entendement* s'en tient à la détermination fixe et à son caractère différentiel par rapport à d'autres ; un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même »<sup>3</sup>. Du point de vue du philosophe, cette fixité dans laquelle sont maintenues les déterminations est le savoir sous sa forme inaboutie, voire la pensée morte<sup>4</sup> et ce qui est responsable du déchirement

---

<sup>1</sup> *Esthétique*, vol. 1, p. 52.

<sup>2</sup> *PhE*, p. 93.

<sup>3</sup> *Enc I*, § 80, p. 343.

<sup>4</sup> Cf. *PhE*, p. 110.

intérieur de la conscience moderne. Dans un passage à caractère protreptique de la *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Hegel, qui faisait alors s'associer sans nuance culture et entendement de telle sorte que le terme « culture » y est employé plutôt comme synonyme de « civilisation », posait déjà la nécessité du dépassement de la culture d'entendement : « Dans la culture, ce par quoi l'Absolu se manifeste s'isole de lui et se fixe à titre indépendant » et l'« on trouvera là l'entière totalité des déterminations, mais non l'Absolu »<sup>1</sup>. Nous retrouvons ainsi, dans cet acte d'absolutiser les différentes déterminations en elles-mêmes, l'attitude de l'historiographe qui fixe les éléments de l'histoire sans chercher à les embrasser par la pensée pour y voir la raison à l'œuvre dans le cours de l'histoire, ou encore l'attitude de collectionneur qui témoigne de la fin prochaine de la figuration que l'esprit s'est donnée dans « L'esprit aliéné de soi »<sup>2</sup>.

C'est là précisément ce en quoi résident le « besoin de la philosophie » et le dépassement par elle de la culture qui s'en tient à la fixité de l'entendement : dans sa signification entière, la culture n'est achevée que dans l'acte réconciliateur de la raison. Il est vrai que Hegel adjoint bien plus fréquemment, dans l'ensemble de son œuvre, la culture à l'entendement plutôt qu'à la raison, ce qui s'explique par le fait qu'il traite le plus souvent d'une mécompréhension à propos de la tâche de la philosophie ou de l'histoire, ou encore qu'il s'attarde à la conscience singulière non philosophante ; il serait cependant réducteur d'associer culture et entendement si étroitement que le sens de celle-là s'épuiserait dans celui-ci. En fait, que la culture d'entendement soit un moment de la culture totale, rationnelle, de la conscience ou de l'esprit, est déjà inscrit au cœur de la

---

<sup>1</sup> *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p. 109.

<sup>2</sup> Cf. *PhE*, p. 482.

notion d'entendement : le moment des « déterminations bien-connues, fixes et en-repos », donc le moment d'entendement, est essentiel dans la mesure où « c'est seulement *pour la raison* que le concret se sépare et se fait l'ineffectif qu'il est ce qui se meut »<sup>1</sup>. L'entendement ne fonctionne donc comme tel que vivifié par la raison et à destination de celle-ci, et le chemin de culture de la conscience ne passe par le moment d'entendement qu'en vue de la réconciliation que la raison opère. Ainsi, « ce commencement de la culture fera place bientôt au sérieux de la vie accomplie, qui introduit dans l'expérience de la Chose même »<sup>2</sup> : bien loin d'en rester au formalisme de l'entendement, la culture se résout dans l'appréhension du contenu, c'est-à-dire « l'essence qui est l'essence de toutes les essences, *l'essence spirituelle* »<sup>3</sup>. L'activité de la conscience dans son processus de culture, son extériorisation par laquelle elle se saisit de l'objectivité pour en faire une objectivité sienne et s'y reconnaître, constitue alors son élévation au niveau de la pensée rationnelle et est le fruit du travail conjoint de l'entendement et de la raison. Il faut rappeler, à cet égard, que l'aboutissement des deux seules manifestations phénoménologiques de la culture dans la *Phénoménologie de l'esprit* est explicitement présenté comme l'éveil dans la conscience de la pensée rationnelle. Pour nous, la conscience servante a aboli, par son travail sur l'objet qui lui était opposé, le dualisme figé du sujet et de l'objet, et la pensée conceptualisante est l'identité dans la différence de l'objectivité désormais pensée et de la conscience<sup>4</sup>. De la même manière, le long passage obligé dans le monde de la culture, par lequel le Soi s'est emparé petit à petit de son essence, de telle sorte que nulle étrangèreté ne tienne plus entre lui et l'objectivité, est

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 93. Nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 71.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 387.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.* p. 228 sq.

l'éveil à la rationalité qu'est en soi toute conscience. Ainsi doit s'entendre l'exhortation à valeur ontogénétique des Lumières : « *soyez pour vous-mêmes ce que vous êtes tous en vous-mêmes, – rationnels* »<sup>1</sup> : la pure intellection est l'effectuation concrète de la raison dans la mesure où l'objectivité ne se tient plus face aux consciences et indépendamment d'elles, mais que la conscience et son autre, de même que toutes les déterminations d'entendement de cet autre, fonctionnent ensemble et que cette unité est le résultat du travail de toutes les consciences, autrement dit que la pure intellection est « l'œuvre universelle et [la] possession universelle »<sup>2</sup>. Loin de s'achever dans le résultat figé de l'activité de l'entendement, le processus de culture trouve son terme véritable dans la saisie intégrative, dynamisante, des déterminations d'entendement ; tel est bien le sens du moment charnière que constitue la philosophie dans la culture de l'esprit du monde, ou encore le but dernier de la culture dans l'État moderne, c'est-à-dire d'amener l'homme privé à la concrétude du citoyen qui retrouve dans l'État son contenu rationnel.

#### LE DEVENIR DE L'ESPRIT

En son sens véritable, achevé, la culture est l'élévation de la conscience de sa naturalité première à l'universalité incarnée de la raison : la forme de l'universalité qu'elle se donne ainsi n'a de signification que dans la résolution rationnelle du procès, qui fait en sorte que toutes les déterminations particulières fonctionnent en unité infinie avec le tout. C'est pour cette raison que Hegel loue la culture ancienne et qu'il détermine la tâche à accomplir par le philosophe : le travail de l'entendement moderne, qui amène à

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 480.

<sup>2</sup> *Ibid.*

l'universalité la représentation, n'est qu'« Un aspect, pas encore la culture achevée » et toute la difficulté réside dans le fait de sursumer ce résultat qui se présente sous la forme de pensées figées, distinctes les unes des autres. Il est donc nécessaire pour lui de raviver dans son principe l'œuvre du « type d'étude de l'ancien temps », à savoir la « culture-intégrale » de la conscience : « En s'éprouvant de façon particulière en chaque partie de son être-là, et en philosophant sur tout ce qui survient, elle s'engendrait à une universalité de part en part éprouvée »<sup>1</sup>. Dans cette mesure, cultiver intégralement la conscience naturelle signifie la faire progresser jusqu'à l'universalité du savoir, mais également à faire en sorte qu'elle se retrouve toujours entièrement, comme conscience universelle, dans la volonté, le savoir ou l'action particuliers puisque cette particularité est sue et éprouvée comme moment de l'universel ; finalement, thème déjà apparu à propos du rapport de l'individu à l'esprit objectif, cette épreuve de l'universel est en même temps pleinement constitutive de celui-ci, de telle sorte que le mouvement entre l'universel et le singulier ne peut être compris que comme bidirectionnel. Il s'agit bien là, en accord avec ce que nous avons déjà abordé précédemment, d'un appel à la réconciliation de tout le contenu de la conscience, et la culture de la conscience se définit donc comme son cheminement en vue de l'universalité de la connaissance. Mais la totalité de ce cheminement, voilà précisément ce qu'est la *Phénoménologie de l'esprit* : elle est « la présentation du savoir qui-apparaît » à travers le parcours, par la conscience, de « la série de ses figurations »<sup>2</sup>, laquelle série est « l'histoire détaillée de la *culture* de la conscience elle-même jusqu'à la science »<sup>3</sup>. Ce qui ne signifie pas pour autant que, ainsi considérée, la culture consiste en une progression linéaire vers l'universalité du savoir et non en cet

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 94 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 135.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 137.

arrachement laborieux à l'attitude imparfaite à l'égard de l'objectivité que prenait la conscience. Or la *Phénoménologie de l'esprit* est la « science de l'expérience que fait la conscience »<sup>1</sup> et il en va de l'expérience de la conscience comme il en allait de la culture de l'esprit du monde : la totalité du mouvement est composée d'une suite de degrés qui reprennent pour eux-mêmes la même forme de progression. Il est alors à noter que, dans les caractérisations générales que Hegel en fait, la structure du mouvement d'une expérience déterminée est exactement la même que celle que nous avons déjà identifiée comme étant constitutive de la culture : face à l'objet qu'elle pose d'abord en soi, c'est-à-dire en position d'étrangèreté, la conscience en vient à s'affirmer comme puissance constitutive. Elle accomplit alors le mouvement d'extériorisation, de sortie de soi et de retour en soi, par lequel ce qui est en soi devient pour elle : « l'on appelle expérience justement ce mouvement où [...] l'abstrait, que ce soit de l'être sensible ou du simplement pensé, s'aliène, et ensuite fait retour en soi à partir de cette aliénation »<sup>2</sup>. Mais ce mouvement est en même temps la sursomption de l'objet comme de la conscience, et c'est pourquoi Hegel dit de l'expérience qu'elle est un « mouvement *dialectique* »<sup>3</sup>, c'est-à-dire, suivant la définition du concept préliminaire de l'*Encyclopédie*, que ce mouvement est en fait le

dépassement *immanent* dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. Tout ce qui est fini a pour être, de se supprimer soi-même. Le dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression scientifique<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 96 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 143.

<sup>4</sup> *Enc. I*, § 81, p. 344.

Par là s'affirme le caractère dialectique de l'expérience mais aussi de la culture qui, du reste, a déjà été entrevu alors qu'il était question du mode de progression de l'esprit du monde : l'acte d'appropriation de l'objet par la conscience est la négation de ce même objet, négation par laquelle surgit un nouvel objet qui, en tant qu'il est son résultat, est la vérité du précédent, mais de telle manière que celui-ci y est conservé, suite à quoi ce résultat sera à son tour nié dans l'expérience prochaine. La culture de la conscience, l'accession vers la science, est ainsi faite de ces expériences par lesquelles elle se trouve chaque fois sursumée<sup>1</sup> : la progression du singulier vers l'universel est cette suite de déterminations mises en mouvement par la négativité inhérente à la conscience et qui fait en sorte qu'elle-même et son objet se déterminent graduellement dans leur universalité et leur identité.

À dire vrai, cette façon de présenter la culture de la conscience telle que nous la trouvons dans la *Phénoménologie de l'esprit* reste encore imparfaite : certes, Hegel dit bien que nous avons affaire là à l'échelle grâce à laquelle l'individu peut s'élever à la science<sup>2</sup>, donc que l'œuvre se présente, du point de vue de la conscience singulière qui s'introduit en philosophie, de manière linéaire et semelfactive. Mais décrire ainsi le procès de la conscience, de telle manière qu'il se montre comme ayant un terme fixé à atteindre, c'est l'aborder du point de vue de l'entendement. En réalité, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, l'expérience de la conscience est dialectique, la totalité des déterminations du savoir qu'elle acquiert en chemin ne peut constituer un tout tel que le serait une collection de tous les éléments indépendants d'un ensemble, auquel cas « la

---

<sup>1</sup> Cf. *PhE*, p. 138.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.* p. 88.

totalité interne demeure immobile et l'indifférence affirme sa liberté entière »<sup>1</sup>, mais, bien au contraire, le terme du procès est un tout qui demeure toujours en mouvement, ou, plus précisément, terme et procès coïncident : « la Chose n'est pas épuisée dans sa *fin*, mais dans son *exécution*, pas plus que le *résultat* n'est le tout *effectif*, mais de concert avec son devenir »<sup>2</sup>. C'est donc dire que la culture de la conscience est tout à la fois l'accession de celle-ci au niveau du savoir universel et la production toujours à actualiser de ce même savoir ou que le cheminement est identique au tout. Voilà ce qu'a parfaitement saisi H.-G. Gadamer dans *Vérité et méthode* : « Il faut ici comprendre la culture non pas comme le simple processus qui réalise l'élévation de l'esprit à l'universel, dans lequel il entre, car la culture est aussi bien milieu à l'intérieur duquel se meut celui qui y a accédé »<sup>3</sup>. À la fois processus et milieu, la culture décrit alors le mouvement intérieur par lequel est attestée sans cesse la relation authentique entre la conscience singulière et l'universel : nous avons vu que telle était bien la destination dernière de la culture pour la vie politique d'un peuple, c'est-à-dire que l'État soit la totalité en mouvement qui fait se réconcilier toujours l'individu singulier en tant que citoyen et l'objectivité. Dans le contexte de la *Phénoménologie de l'esprit*, la culture possède cette triplicité d'aspect d'être l'élévation de la conscience au système de la science, le déploiement de ce même système par le travail de la conscience et l'effectuation constante du rapport vrai entre les deux : « L'expérience que la conscience fait sur soi ne peut, selon son concept, comprendre dans soi rien de moins que le système total de cette même [conscience] »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *La différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling*, p. 105.

<sup>2</sup> *PhE*, p. 70.

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.* p. 30 sq. Traduction modifiée.

<sup>4</sup> *PhE*, p. 145.

Il faut bien entendre ce que signifie ce rapport de la culture au système : nous avons déjà vu que la détermination fondamentale de la culture est d'être le procès de libération de la conscience ou de l'esprit par le mouvement formel d'extériorisation. Or le système est lui-même la science de l'absolu ou de « la pensée libre et vraie [qui] est en elle-même concrète »<sup>1</sup>. Culture de la conscience et libération de la pensée dans le système sont donc, pour Hegel, deux manières d'exprimer le même phénomène, lequel peut se présenter en deux versants (en réalité identiques) : premièrement, celui de la libération de la conscience, dans la mesure où, comme fruit du travail de la raison, la totalité du système comprend, en relation d'identification, toutes les différences, de telle sorte que nul dualisme limitant ne subsiste et que la conscience se retrouve toujours, dans ce savoir, à demeure ; deuxièmement, celui du libre laisser-valoir de la Chose même, c'est-à-dire que la subjectivité cultivée ne cherche plus à lui imposer l'arbitraire de son désir naturel, mais cherche plutôt à faire l'expérience authentique du réel tel qu'il est<sup>2</sup>. Cette expérience est en fait celle du rapport essentiel de la conscience au monde et de l'absence de dualité entre les deux : suivant le passage célèbre de la préface, « tout dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet* », et l'universalité à laquelle s'élève la conscience est celle de l'absolu ou de la relation ininterrompue entre l'homme et le monde, « la médiation avec soi-même du devenir autre à soi »<sup>3</sup>. Mais ce mouvement, par lequel Hegel décrit l'absolu, de se connaître soi-même en s'objectivant, c'est ce que nous avons déjà caractérisé comme la nature de l'esprit et la

---

<sup>1</sup> *Enc. I*, § 14, p. 180.

<sup>2</sup> Tel est bien le sens, nous semble-t-il, de « l'expérience de la Chose même » déjà mentionnée. Cf. *PhE*, p. 71. Cf. aussi *Propédeutique philosophique*, p. 42.

<sup>3</sup> *PhE*, p. 81.

libération, par la culture, de la conscience dans son élévation au système du savoir a aussi bien la signification de son universalisation dans la saisie de son être spirituel :

Ainsi chaque singulier parcourt-il aussi les degrés de culture de l'esprit universel, mais comme des figures que l'esprit a déjà quittées, comme degrés d'un chemin qui est travaillé et aplani [...]. La culture de l'individu, dans cette perspective, consiste, considérée de son côté, en ce qu'il acquiert ce qui est présent-là, consume dans soi sa nature inorganique et en prend possession pour soi<sup>1</sup>.

Le cheminement de la conscience à travers les figurations de la *Phénoménologie de l'esprit* jusqu'au savoir absolu, sa libération par la culture, est, dans cette mesure, l'intériorisation et l'assomption du chemin historique de l'esprit, de ce qu'a accompli l'humanité en devenir, et l'anamnèse de cette « galerie d'images »<sup>2</sup> qu'il a traversée. Le savoir achevé de ce qu'a parcouru l'esprit (ou, pareillement, le système de la science) est ainsi identique à la liberté ou, plus précisément, est mouvement continu de libération. Mais le rapport de la conscience se cultivant à l'esprit ne doit pas être entendu unilatéralement comme la seule universalisation de celle-là : dire de la substance qu'elle est vivante implique qu'il ne peut être question d'un ordre strict d'antériorité entre la vie de l'esprit et la culture de la conscience, en sorte que celle-ci n'aurait qu'à se fondre dans une réalité spirituelle déjà achevée. Plutôt, la culture de l'individu « n'est rien d'autre que le fait que l'esprit universel ou la substance se donne sa conscience de soi, ou son devenir et réflexion dans soi »<sup>3</sup>. L'affrontement de l'extériorité, par lequel la conscience devient conscience de soi et s'éveille à la spiritualité du monde, est aussi bien sa libération de toute opposition limitante que l'auto-libération pérenne de l'esprit qui prend ainsi conscience de soi comme esprit. C'est cette relation réflexive qui constitue en propre la

---

<sup>1</sup> *PhE*, p. 91.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 693.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 91. La même idée est reprise à l'orée du « Savoir absolu ». Cf. *Ibid.* p. 694.

culture telle qu'on la retrouve dans l'ensemble de l'œuvre de Hegel et qui décrit, en définitive, le mouvement vital de l'esprit : Je qui devient Nous et Nous qui devient Je.

## CONCLUSION

L'étymologie allemande du terme *Bildung* suppose que celui qui se cultive le fait à l'image d'un modèle duquel il reçoit ses déterminations ; ainsi en a-t-il été, dans la tradition piétiste, de l'homme qui cultive ses talents à l'image de Dieu<sup>1</sup>. Cette même idée se retrouve dans la culture hégélienne considérée du point de vue formel de son simple mouvement, mais doublée de la réflexivité propre à la conscience de soi : dans la praticité du travail, par exemple, tel que l'exemplifie la dialectique de la maîtrise et de la servitude, la conscience de soi servante forme l'objectivité à son image pour mieux s'y retrouver et s'y affirmer en toute liberté, donc pour se cultiver dans son retour à soi. Mais, dans la théorie spéculative de la culture chez Hegel, le rapport spéculaire et réflexif est double et réciproque, de telle manière que coïncident exactement phylogenèse et ontogenèse en même temps que celle-ci soit la reprise de celle-là : la conscience individuelle se cultive à l'image de l'universalité de l'esprit en in-formant ses manifestations objectives ou en consommant cette sienne nature inorganique, tandis que, du même geste, l'esprit se cultive en se scindant à l'intérieur de lui-même, en travaillant la conscience individuelle ainsi élevée à l'universalité de la communauté humaine, ce par quoi il se donne universalité dans son image singulière. Ainsi s'expliquent à la fois l'historicité et l'ahistoricité de la culture hégélienne : historicité, d'une part, dans la mesure où il a fallu à l'esprit qu'il rompe avec sa naturalité première et qu'il l'assume ; chemin que doit parcourir pour elle-même chaque conscience singulière sur la voie déjà empruntée par l'esprit. Le détail de ce procès de culture, c'est la *Phénoménologie de*

---

<sup>1</sup> Cf. J. Good, *op. cit.*

*l'esprit* en son sens linéaire et l'histoire philosophique qui nous l'exposent. Anhistoricité, d'autre part, puisqu'une fois le procès de l'histoire de l'esprit du monde arrivé à sa fin rationnelle, c'est-à-dire une fois développées, dans l'objectivité et le savoir systématique, les conditions de la liberté de tous, la culture demeure le mouvement vital de l'esprit qui s'actualise toujours en chacune des consciences singulières ; cet échange permanent entre le singulier et l'universel est mis en lumière dans l'anamnèse du parcours de l'esprit dans le savoir absolu, ou la *Phénoménologie* considérée du point de vue du philosophe, et dans l'exposé de l'effectuation de l'idée du droit, c'est-à-dire dans la structure rationnelle de l'État moderne.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abrams, Meyer Howard, *Natural supernaturalism : tradition and revolution in romantic literature*, New York, W. W. Norton, 1971.
- Avineri, Shlomo, *Hegel's theory of the modern state*, London, Cambridge University Press, 2003.
- Berman, Antoine, « *Bildung et Bildungsroman* », *Le temps de la réflexion*, vol. IV, 1983, p. 141-159.
- Bienenstock, Myriam, *Politique du jeune Hegel : Iéna 1801-1806*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- , *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- , *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000.
- Bouton, Christophe, *Le procès de l'histoire : fondement et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. de Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Gauvin, Joseph, « *Entfremdung et Entäusserung* dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », in *Archives de philosophie*, tome XXV, cahiers III-IV (juillet-décembre 1962), p. 553-571.
- Good, Jim, « The German *Bildung* tradition », en ligne : <http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/SAAP/USC/pbt1.html>, consulté le 15 août 2010.
- Grimm, Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1854-1971.
- Hegel, G. W. F., *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. de Bernard Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- , *Le droit naturel*, trad. de André Kaan, Paris, Gallimard, 1972.

- , *Écrits politiques : La Constitution de l'Allemagne (1800-1802) ; Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816, analyse critique ; À propos du Reformbill anglais*, trad. de Kostas Papaioannou, Paris, Éditions Champ Libre, 1977.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I, *La Science de la logique*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. III, *La Philosophie de l'esprit*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
- , *Esthétique*, vol. 1, trad. de S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979.
- , *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- , *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, trad. de Guy Planty-Bonjour, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
- , *La philosophie de l'histoire*, trad. de Myriam Bienenstock et al., Paris, Le Livre de Poche, 2009.
- , *Principes de la philosophie du droit*, trad. de Jean-François Kervégan, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- , *Propédeutique philosophique*, trad. de Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Gonthier, 1963.
- , *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. de Kostas Papaioannou, Paris, Éditions 10/18, 2003.
- , *Science de la logique*, t. 1, vol. 2, *La doctrine de l'essence*, trad. de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier, 1972.
- , *Système de la vie éthique*, trad. de Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.
- , *Textes pédagogiques*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.
- Honneth, Axel, *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. de Frank Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.
- Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 2 tomes, Paris, Aubier, 1946.
- , *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1968.

- , « La signification de la Révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel », in *Revue philosophique*, CXXVIII (juillet-décembre 1939), p. 321-352.
- Jarczyk, Gwendoline, *Les premiers combats de la reconnaissance : maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel : texte et commentaire*, Paris, Aubier, 1987.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. de Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995.
- Kervégan, Jean-François, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 1947.
- Labarrière, Pierre-Jean, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1979.
- , *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1985.
- Mendelssohn, Moses et Kant, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. de Dominique Bourel et Stéphane Piobetta, Éditions Mille et Une Nuits, 2006.
- Pinkard, Terry P., *Hegel's phenomenology : the sociality of reason*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- Quick, Robert Herbert, *Essays on educational reformers*, New York, D. Appleton and Company, 1902.
- Redding, Paul, *Hegel's hermeneutics*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.
- Ritter, Joachim, *Hegel et la Révolution Française*, Paris, Beauchesne, 1970.
- Rosenfield, Denis L., *Politique et liberté : une étude sur la structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1984.
- Tinland, Olivier, « La valeur infinie de la culture : à propos d'une remarque des *Principes de la philosophie du droit* », in *Hegel, penseur du droit*, sous la direction de Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse, Paris, CNRS éditions, 2004.

Wood, Allen W., « Hegel on education », in *Philosophers on education : new historical perspectives*, sous la direction de Amélie Oksenberg Rorty, p. 300-317, New York, Routledge, 1998.