

Laval théologique et philosophique



La thématisation hégélienne de la société civile bourgeoise

Camillia Larouche-Tanguay

Volume 41, Number 3, octobre 1985

50e anniversaire de la Faculté de philosophie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400192ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400192ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Larouche-Tanguay, C. (1985). La thématisation hégélienne de la société civile bourgeoise. *Laval théologique et philosophique*, 41(3), 345–360.
<https://doi.org/10.7202/400192ar>

LA THÉMATISATION HÉGÉLIENNE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE BOURGEOISE

Camillia LAROUCHE-TANGUAY

RÉSUMÉ. — À l'instar de Joachim Ritter et de Jean-Pierre Lefebvre, l'auteur soutient que Hegel fait subir un déplacement au concept de la société civile proposé par les économistes. La société civile est pour Hegel un moment du développement de l'Idée de la liberté. Hegel s'opposerait ainsi aux théoriciens conservateurs qui refusaient cette nouvelle société et aux théoriciens libéraux qui y voyaient, à toutes fins utiles, l'État dans sa forme achevée. En insistant sur le thème de la culture, l'auteur récuse toutefois le point de vue selon lequel la société civile serait « l'ensemble des conditions matérielles de la vie », d'où proviendraient par dérivation la juridiction, la police et la corporation.

À LA SUITE de Jean-Pierre Lefebvre (Hegel, *La société civile bourgeoise*, Paris, F. Maspero, 1975) nous traduisons « bürgerliche Gesellschaft » par *société civile bourgeoise*. On admet communément que Hegel aurait emprunté cette expression à l'économiste anglais Adam Ferguson dont il connaissait l'*Essai sur l'histoire de la société civile* grâce à une traduction allemande faite en 1767. Il n'est pas exclu qu'il ait subi aussi l'influence des théoriciens français de la société civile puisqu'en définissant l'homme au paragraphe 190 de la *Philosophie du droit*, il précise : « dans la société civile bourgeoise en général c'est le bürger (en tant que bourgeois) — ici, où nous en sommes au point de vue des besoins, il est ce *concretum* de la représentation que l'on dénomme homme. » Le mot bourgeois est en français. Hegel ajoute que c'est ici seulement qu'il est question de l'homme « en ce sens ». La précision bürger par bourgeois se trouve dans le *Système de la vie éthique* (trad. Taminiaux, p. 173) de 1802-1803 et dans la *Realphilosophie* de Iéna (trad. Planty-Bonjour, p. 100) : le bourgeois s'occupe de soi et sa famille, travaille, conclut des contrats, etc., le citoyen a pour but l'universel. Le même homme est tantôt bourgeois, tantôt citoyen. Les deux termes *citoyen* et *bourgeois* sont en français dans le texte. Cette distinction entre *citoyen* et *bourgeois* se rencontre dans le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau :

1. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, 1955, trad. Derathé-Frick ; *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, Paris, Vrin, 1975.

Rousseau reproche au juriste Jean Bodin d'avoir, dans ses *Six Livres de la République*, contribué à l'occulter².

Afin de déterminer plus à fond la signification de l'expression *société civile bourgeoise*, voyons comment Hegel, dans ses leçons de 1805-1806, caractérise l'état du bourgeois :

Cette substantialité (celle de l'état du paysan) passe dans l'abstraction du travail et du savoir de l'universel : état de l'*artisan* et état du *droit*. Le travail de l'état du *bourgeois* est le travail abstrait du métier manuel singulier. Sa *disposition d'esprit* est l'*honnêteté*. L'artisan a pris le travail à la nature et a fait sortir de l'inconscience l'*action-formatrice*. Le soi a émergé au-dessus de la terre ; la forme, le soi de l'œuvre est le soi de l'homme. Le naturel est mort ; il est seulement considéré en tant que pure et simple capacité pour un usage et pour un travail... Il (le bourgeois) se sait déterminé comme propriétaire, et ce n'est pas seulement parce qu'il possède mais parce que c'est son droit qu'il s'affirme comme tel. Il se sait en tant que reconnu dans sa particularité et imprime partout le sceau de cette particularité.³

La description allie les considérations de *travail* et de *droit*. La liberté civile est étroitement rattachée à une nouvelle conception du travail : l'agriculture cède le pas aux activités artisanales et de métier qui sont de transformation et le droit du propriétaire est reconnu comme le droit d'un *particulier*. Hegel ne cache pas ses sources qui sont à la fois juridiques et économiques. Il renvoie à Rousseau de façon explicite dans les remarques aux paragraphes 187 et 200 : les thèmes de l'état de nature et de l'égalité originaire sont suffisamment connus. Il mentionne aussi les économistes Adam Smith⁴, Jean-Baptiste Say⁵ et David Ricardo⁶. Ricardo est le dernier représentant de l'économie politique classique. Lors de son séjour à Berne, Hegel a lu l'*Enquête sur les principes de l'économie politique* de Steuart et il en a rédigé un commentaire, aujourd'hui perdu, mais dont Rosenkranz prétend avoir vu le manuscrit dans les années 1840. Il nous reste à préciser la nature de ces emprunts.

Pour Joachim Ritter, l'exposé de la société civile bourgeoise dans la *Philosophie du droit*, « ne renferme d'abord, par rapport à l'économie politique anglaise, rien d'essentiellement nouveau »⁷. La société civile bourgeoise n'a pour contenu que la nature de l'homme individuel, en tant qu'elle est affectée de besoins, et la satisfaction de ces besoins sous la forme du travail et de la division du travail abstraits. « Pour l'essentiel ce sont les concepts fondamentaux qu'Adam Smith avait développés ; la

2. JEAN BODIN, *Les Six Livres de la République*, I.1, ch. 6 : Du citoyen, et la différence d'entre le sujet, le citoyen, l'étranger, la ville, cité, et République.

3. HEGEL, *La philosophie de l'esprit*, 1805, trad. Guy Planty-Bonjour, P.U.F., p. 100.

4. SMITH publie son ouvrage majeur : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* à Londres en 1776. Traduction allemande en 1794.

5. Jean-Baptiste SAY publie son *Traité d'Économie politique* à Paris en 1803. Il vulgarise la théorie économique de Smith et atténue certaines déclarations de celui-ci. Voir K. MARX, *Manuscrits de 1844*, E.S., p. 115.

6. L'ouvrage de RICARDO *On the Principles of Political Economy and Taxation* paraît à Londres en 1817.

7. Hegel et la Révolution française, p. 51.

Philosophie du droit se réfère expressément à lui comme à Say et à Ricardo »⁸. La société civile bourgeoise est identique au « système des besoins » et se restreint exclusivement aux relations qui lient par le travail les individus absorbés par la satisfaction de leurs besoins. La division du travail devient comme chez Adam Smith l'unique principe constitutif de la société. Joachim Ritter considère comme découlant de cette conception tous les autres aspects soulignés par Hegel dans les *Principes* : accumulation de la richesse entre les mains d'un petit nombre de propriétaires et, en vertu du morcellement et de la rareté du travail, la dépendance et la détresse de la classe attachée à ce travail. Puisque la production augmente, la société est comme poussée hors d'elle-même. Son excès de ressources l'oblige à chercher des consommateurs chez d'autres peuples et à fonder des colonies. La liberté individuelle est ainsi exportée et implantée ailleurs. Hegel emprunte à Adam Smith le thème de la mer comme « le plus grand moyen de liaison et l'élément naturel de cette société ». Dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* Smith écrit en effet : « Comme la facilité des transports par eau ouvre un marché plus étendu à chaque espèce d'industrie que ne peut le faire le seul transport par terre, c'est aussi sur les côtes de la mer et le long des rivières navigables que l'industrie de tout genre commence à se subdiviser et à faire des progrès... cette facilité ouvre le monde entier pour *marché* au produit de chaque espèce de travail... »⁹ Il note que l'effet du commerce des colonies « c'est d'ouvrir un marché vaste, quoique lointain pour ces parties du produit de l'industrie anglaise qui peuvent excéder la demande des marchés plus prochains... »¹⁰. Hegel prévoit la dissolution du système colonial, mais il croit que la libération des colonies sera pour la métropole « un très grand avantage ».

C'est surtout au plan des principes fondamentaux de la société civile bourgeoise que la comparaison entre Smith et Hegel est instructive. Pour Smith la division du travail est le moyen par excellence d'accroître la productivité du travail humain. Ce qui dans une société grossière est l'ouvrage d'un seul homme devient dans une société plus avancée la besogne de plusieurs : « Dans toute société avancée, un fermier en général n'est que fermier, un fabricant n'est que fabricant. Le travail nécessaire pour produire un objet manufacturé est aussi presque toujours divisé entre un grand nombre de mains »¹¹. Même la diversité des aptitudes est pour lui la conséquence de la division du travail¹². L'importance des échanges entraîne la mise sur pied d'une société commerçante :

La *division du travail* une fois généralement établie, chaque homme ne produit plus par son travail que de quoi satisfaire une très petite partie de ses besoins. La plus grande partie ne peut être satisfaite que par l'échange du surplus de ce produit qui excède sa consommation, contre un pareil surplus du travail des autres. Ainsi chaque homme subsiste d'échanges ou devient une espèce de marchand, et la société elle-même est proprement une société commerçante¹³.

8. *Ibidem*.

9. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Les grands thèmes. Idées Gallimard, 318, p. 53.

10. *Ibidem*, chapitre VII, *Des colonies*, pp. 267-294.

11. *Ibidem*, p. 40.

12. *Ibidem*, p. 50.

13. *Ibidem*, p. 55.

On aurait tort d'imaginer que les relations mutuelles instaurées pour satisfaire les besoins se fondent sur une collaboration bienveillante. Smith note à ce propos : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage »¹⁴. Ce qui unit les hommes considérés comme dépourvus d'autres déterminations que celles de producteurs et de consommateurs, ce n'est pas leur humanité ou leur collaboration spontanée, mais, au contraire, le fait que chacun fait de l'autre le « moyen » ou l'instrument de la satisfaction de ses besoins : « C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque : *Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même* ; et la plus grande partie de ces bons offices qui nous sont si nécessaires s'obtient de cette façon »¹⁵. Les hommes sont reliés les uns aux autres par leur propre utilité et une « main invisible » réconcilie ce qui est dispersé et divergent. L'invention des outils et des machines est attribuable à la division du travail car une telle invention suppose une certaine concentration de l'attention sur un travail à exécuter, ce qui n'est pas possible lorsque le travail n'est pas morcelé et fragmenté.

I. LES DEUX PRINCIPES DE LA SOCIÉTÉ CIVILE BOURGEOISE

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre les paragraphes 182 et 183 de la *Philosophie du droit* dans lesquels Hegel détermine les principes de la société civile bourgeoise : l'un des principes est la personne concrète qui, en tant que personne particulière, est « une fin pour soi-même » et qui est caractérisée ici comme un « ensemble global de besoins » et un « mélange de nécessité naturelle et d'arbitraire » ; l'autre principe est la forme de l'universalité qui joue le rôle de médiation ou de moyen puisque c'est par l'intermédiaire de l'universel que chaque particularité se fait valoir ou trouve la satisfaction de ses besoins. Dans *Les Manuscrits de 1844*, Marx résume assez bien cette conception de la société civile bourgeoise :

La *société* — telle qu'elle apparaît à l'économiste — est la *société bourgeoise* dans laquelle chaque individu est un ensemble de besoins et n'est là que pour l'autre, comme l'autre n'est là que pour lui dans la mesure où ils deviennent l'un pour l'autre un moyen.¹⁶

Que faut-il entendre par personne concrète ? L'homme, du point de vue de l'économie politique, est l'homme naturel affecté de besoins et qui cherche, par son travail, à satisfaire ses besoins. La personne concrète, dans le sens que Hegel donne ici à cette expression, n'a pas d'autre détermination que celle de producteur et de consommateur : elle est coupée de tout contexte historique et spirituel. Elle est un être subjectif naturel constitué par des besoins et des inclinations. Sa liberté est abstraite et formelle. Hegel emploie l'expression *Willkür* que les traducteurs rendent habituellement par arbitraire ou libre-arbitre. Il ne s'agit pas encore de la liberté véritable qui

14. *Ibidem*, p. 48.

15. *Ibidem*, p. 48.

16. MARX, *Manuscrits de 1844*, E.S., p. 111.

dépasse le formalisme. Hegel ajoute que la personne concrète ou particulière « est essentiellement en *relation* à d'autres particularités de même espèce » (§ 182). La personne concrète n'est pas la personne abstraite de la sphère du droit, ni le sujet moral isolé de la moralité : elle a elle-même comme fin mais elle ne peut assurer cette fin que par l'autre. Elle n'est donc pas une particularité exclusive et fermée sur elle-même. Elle est essentiellement engagée dans des relations réciproques : elle ne peut satisfaire ses besoins qu'en se procurant ce qui est la propriété d'un autre et elle ne peut y arriver qu'en produisant elle-même ce dont l'autre a besoin. Ce point de vue suppose une société avancée dans laquelle la prise de possession immédiate d'objets extérieurs en vue de la satisfaction des besoins n'est plus possible, ou à peine. La personne particulière ou concrète est ainsi un produit de la vie sociale. En résumé, la personne concrète n'a d'autre fin qu'elle-même, mais elle ne peut faire avancer son bien que par les autres. C'est dire qu'elle est limitée autant qu'aidée par l'universalité à laquelle elle se rattache avec nécessité par un lien extérieur et formel.

Hegel aborde aussitôt le problème de l'implantation de l'ordre civil. La dépendance économique se traduit-elle par la mise en place d'une structure juridique et même civile ? Il l'affirme avec fermeté en donnant à son affirmation le caractère d'une déduction. S'il ne peut être réalisé effectivement que par l'universalité, le but égoïste fonde un système de dépendance multilatérale qui signifie, à toutes fins utiles, que la subsistance et le bonheur-propre d'un seul homme et la reconnaissance de son droit, — ce qu'il nomme son être-là (*Dasein*) juridique —, sont intrinsèquement rattachés à la subsistance, au bonheur-propre et au droit de tous les autres. C'est en eux qu'ils ont leur fondement et ils ne sont effectivement réels et assurés que dans ce rapport. La dépendance économique se transforme aussi en une dépendance juridique et même civique. Le particulier coïncide avec l'universel en poursuivant ses fins propres sans se soucier de l'universel. L'unité du particulier et de l'universel est par conséquent extérieure et résulte de la nécessité. Hegel parle ici d'un État extérieur, c'est-à-dire d'un État du besoin (*Notstaat*) et de l'entendement, puisque la réconciliation obtenue n'est pas encore effective ainsi que l'exige l'État véritable. Le système de complète interdépendance n'est qu'un moyen, non une fin voulue en commun. L'universel (ou le bien de la communauté) est vu comme quelque chose d'étranger et de profondément distinct des intérêts particuliers. L'expression *État de l'entendement* s'oppose à l'expression *État de la raison*. L'entendement joue le rôle de la raison en *réconciliant* alors qu'il est habituellement diviseur, mais il ne sait monter qu'un mécanisme. L'État de l'entendement n'est pas une « organisation », mais une machine¹⁷.

Joachim Ritter loue Hegel d'avoir placé la société civile au centre de sa théorie politique :

Hegel en cela se distingue de Schelling et de Fichte ; Schelling perd de plus en plus le contact avec les problèmes politiques et sociaux de la Révolution, contact qui était à la base de son amitié de jeunesse avec Hegel ; Fichte, embarrassé dans l'étroitesse de ce qui se passe en Allemagne et affecté lui-même d'un profond

17. HEGEL, *Premières publications, Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. Marcel Méry, Ophrys, dédié à M. René le Senne, p. 133.

provincialisme, tire de sa tête comme d'un *moi absolu*, à coups de déductions a priori et de postulats, les systèmes juridiques et politiques. Pour Hegel, au contraire, la société civile moderne devient le problème qui commande tout, que la pensée philosophique ne peut négliger si elle veut comprendre, en ce qui *est réellement*, la raison et la substance de l'époque présente et ne pas se perdre en de pures opinions et des projets en l'air.¹⁸

Hegel a fait de la société civile bourgeoise une lecture philosophique d'une extrême vigueur. Dans *Le jeune Hegel*, Lukács soutient que Hegel ne s'est pas attardé à la misérable situation allemande de son temps, mais qu'il a consacré tous ses efforts à comprendre la société bourgeoise, sous sa forme la plus évoluée, en tant que « produit de la Révolution française et de la révolution industrielle en Angleterre »¹⁹. Le but de Hegel était de comprendre « l'homme réel, non divisé, socialisé, l'homme dans la totalité concrète de ses activités sociales »²⁰. Shlomo Avineri, dans sa remarquable étude de la théorie hégélienne de l'État moderne, fait des considérations semblables en s'appuyant sur l'érudition anglo-saxonne :

Alone among the German philosophers of his age, Hegel realized the prime importance of the economic sphere in political, religious and cultural life and tried to unravel the connections between what he would later call « civil society » and political life. Fichte's *The Closed Commercial State* (1800) conspicuously lacks a comparable grasp of political economy, and thus reads like a latter-day mercantilistic pamphlet, basically out of touch with realities of modern economic life²¹.

Le traitement que Hegel fait subir aux concepts économiques doit maintenant retenir notre attention. La société civile bourgeoise qui, dans les œuvres des économistes, se présentait comme « fondée sur la nature de l'homme » et, par conséquent, comme intemporelle et permanente, est projetée par Hegel sur un fond de philosophie de l'histoire où elle apparaît comme une rupture et une innovation. D'autre part, Hegel insiste pour associer la société civile bourgeoise au thème de la culture. La culture produit la division du travail. L'abstraction qui caractérise tout d'abord la culture se transmet à la jouissance, au savoir et à la manière de vivre. Cette culture formelle a, par la suite, une signification éthique et politique, comme nous le verrons.

Hegel fait ainsi subir au concept de *société civile* un déplacement. La société civile n'est qu'un moment dans le développement historique de l'idée de la liberté. De plus, elle perd la fonction totalisante et exclusive qu'on lui accordait dans les théories politiques antérieures. Jean-Pierre Lefebvre a bien dégagé ce deuxième aspect de l'exposé hégélien :

En réduisant la société civile à une signification économique historiquement située, la pensée hégélienne tente en premier lieu de transformer la fonction que

18. *Hegel et la révolution française*, pp. 54-55.

19. *Le jeune Hegel*, trad. Guy Haarscher et Robert Legros, II, p. 55.

20. *Ibid.*, p. 56.

21. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, p. 5.

le libéralisme politique bourgeois accordait à l'instance politique : à savoir que le rôle fondamental de l'État et du droit se réduit à garantir les intérêts de la société civile, comme si l'État n'était que l'émanation d'une société civile qui posséderait la puissance de l'universel. Or, tel est le projet hégélien explicite, la société civile n'est pas la totalité politique, elle est bourgeoise, c'est-à-dire économique, et c'est au politique qu'il revient de donner sa norme et son fondement à l'économique et non l'inverse...²²

Jean-Pierre Lefebvre insiste aussi sur le premier point : l'occultation du caractère historique de l'économie moderne, toujours justifiée « sub specie aeternitatis » parce que toujours rattachée à l'origine du fait social à partir d'un prétendu état de nature²³.

II. LA SOCIÉTÉ CIVILE BOURGEOISE COMME SCISSION ET MOMENT DE LA PARTICULARITÉ

On a beaucoup insisté sur le caractère abstrait et non historique de la société civile telle qu'elle est décrite dans la théorie économique. La tâche philosophique par excellence consiste alors, selon Hegel, à empêcher la société civile de s'isoler dans son propre principe de la nature (ou de l'homme naturel) en rapportant ce principe à l'histoire universelle à laquelle appartient cette société. En d'autres termes, il importe de mettre en relief l'avènement historique de cette société et de faire comprendre que l'émancipation de la particularité qu'elle incarne est en réalité une scission. Ce point de vue est clairement exprimé par Joachim Ritter :

La tâche qui se propose ensuite à la théorie politique de la *Philosophie du droit* est de corriger, comme c'est devenu nécessaire, la théorie « naturelle » de la société. Cette théorie ne peut pas dépasser le système des besoins ni la société posée par ce système ; elle doit en rester à ce que Hegel appelle l'État abstrait « du besoin et de l'entendement » (§ 183). La théorie politique de Hegel, en voyant dans l'État la « réalité de l'idée éthique » et « l'esprit qui se réalise dans le monde » (...) se propose de faire valoir méthodiquement la substance historique de la société moderne et de faire entrer dans son concept les déterminations qu'excluait le principe de son émancipation, principe « naturel » abstrait, et qui ne se découvrent qu'en liaison avec la substance historique.²⁴

Les paragraphes 184 et 185 de la *Philosophie du droit* décrivent précisément la société civile bourgeoise comme une scission, c'est-à-dire comme la division de l'Idée de la liberté en ses deux moments constitutifs mais posés ici comme s'ils avaient une existence propre. La particularité revendique le droit de se développer et de se répandre « dans toutes les directions » tandis que l'universalité dans son altérité se donne le droit d'apparaître comme le fondement et la « forme nécessaire » de la particularité, ainsi que comme la puissance qui décide d'elle et qui est sa fin ultime. Nous assistons à l'affrontement de deux droits : le droit de la particularité et le droit

22. *La société civile bourgeoise*, note 3, pp. 54-55.

23. *Ibid.*, p. 56. La « *nature besogneuse* » de l'homme est, certes présupposée, mais pour que la société civile bourgeoise se présentât comme autonome il a fallu l'apport de la modernité.

24. *Hegel et la Révolution française*, p. 62-63.

de l'universel considérés comme extérieurs l'un à l'autre. Hegel remarque à ce propos : « C'est le système de la vie éthique perdue dans ses propres extrêmes, système qui constitue le moment abstrait de la *réalité* de l'Idée, laquelle, dans cette manifestation extérieure, n'est ici que comme *totalité relative* et *nécessité* interne » (§ 184). La société civile comme système correspond donc à la dissolution du concept de la liberté en ses moments constitutifs maintenant autonomes et affranchis. C'est l'étape de la différence. Mais la particularité est en relation avec l'universel comme son principe de base (Grundlage), bien qu'à ce titre il ne soit encore qu'intérieur ; c'est la raison pour laquelle l'universel n'apparaît à la particularité que de façon formelle et comme moyen mis à son service. Bien que, de prime abord, il semble que nous assistions ici à la perte de la vie éthique, en réalité, puisque l'essence de la vie éthique se manifeste par l'ex-position du particulier et de l'universel — la société civile peut être considérée comme « le monde de l'apparition de la vie éthique ». Hegel demeure optimiste. La vie éthique n'est que reflétée, elle n'est pas réalisée. Et pur phénomène, elle se présente comme une totalité relative seulement, non comme une totalité organique puisque ses moments sont simplement en relation et ne sont pas intégrés. La nécessité de la vie éthique est encore simplement intérieure. Pour reprendre l'explication donnée par Bernard Bourgeois, disons que l'universel « paraît » dans les particularités « *comme autre* que ce dont il est la vérité, comme *essence* et non comme concept »²⁵. L'universel, pourtant intérieur, est vu comme extérieur, comme *autre* que le contenu particulier « auquel il fait sentir sa puissance »²⁶. La société civile bourgeoise perd son statut intemporel et nous est ainsi présentée comme en marche vers l'unité accomplie de l'universel et du particulier, unité qui est le concept de la liberté ou de la communauté éthique.

Hegel souligne dans le paragraphe 185 les conséquences malheureuses qu'il faut attendre de l'absolutisation du principe de la particularité. La particularité, qui cherche inconsidérément et de tous côtés à satisfaire ses besoins, ses caprices et ses préférences, se détruit elle-même ainsi que son concept substantiel. Non seulement elle s'épuise dans la dispersion, mais, alors que ses désirs se multiplient sans fin, elle dépend de plus en plus de l'arbitraire des autres et des contingences extérieures, et elle est tenue en échec par le « pouvoir de l'universalité », c'est-à-dire par l'universel qui fonde la subsistance, le bonheur-propre et le droit reconnu de chacun. Hegel rompt ici avec l'optimisme des économistes qui croyaient possible une prospérité généralisée :

« La société civile bourgeoise nous offre dans ses oppositions et leur enchevêtrement aussi bien le spectacle de la débauche que celui de la misère et de la corruption physique et éthique communes à chacun de ces états »²⁷.

La particularité se définit ici sur le plan des besoins. Elle est ce qu'on *se représente* quand on parle de l'homme : mélange de besoins naturels et sociaux, de décisions arbitraires et d'aspirations. Si on rejette l'universel substantiel, c'est-à-dire toute considération éthique, la société civile bourgeoise est aussi bien capable de produire

25. *La pensée politique de Hegel*, P.U.F., 1969, p. 117.

26. *Ibid.*, p. 118.

27. *Philosophie du droit*, par. 185.

la prospérité que la pauvreté ou la misère. Dans l'analyse que fait Hegel de la société civile bourgeoise, toute perspective d'harmonie préétablie disparaît²⁸. L'accent est plutôt mis sur le développement de la liberté. Le vocabulaire qu'emploie Hegel est instructif à cet égard : on aura noté le recours fréquent au mot *arbitraire*. Eric Weil le souligne avec justesse : « Le mot *arbitraire* est fait pour donner l'éveil : jamais il ne fait son apparition (pas plus que les mots de *représentation*, de *hasard* et d'*opinion*...) sans indiquer que la liberté, que la raison ne sont pas encore présentes »²⁹. La société civile bourgeoise est éclatement et dispersion, mais, en elle, la particularité a sa réalité réfléchie. Ce moment, pour Hegel, est tout à fait essentiel. Il ne s'agit donc pas de bannir l'intérêt particulier et de le considérer comme inessentiel, mais de l'accorder avec l'universel par lequel il est préservé. Non seulement dans l'État véritable, le citoyen doit trouver son intérêt propre et sa satisfaction, mais il doit éprouver comme un droit que la chose publique soit sa chose particulière³⁰. Le citoyen moderne est d'abord un individu qui a ses vues personnelles et sa conscience propre. Ce qui est exigé par l'État doit être fondé sur un droit de la particularité libre puisque l'État n'est rien d'autre que l'organisation du concept de la liberté. Aussi Hegel enseigne-t-il que, même au niveau de la société civile bourgeoise, l'universalité objective *luit* dans la particularité : les institutions de la société civile bourgeoise vont précisément donner à la liberté particulière corps et effectivité³¹.

La débauche et la misère dont Hegel souligne la présence dans la société civile bourgeoise ne doivent pas être vues sous l'angle exclusif de la moralité³². Fruits du laisser-faire économique, elles sont souvent l'indication qu'une intervention de l'État s'impose. L'État se doit de contenir dans de justes limites le libre jeu de l'économie, sinon la particularité se développerait comme une contradiction qui menacerait l'État lui-même. La société civile, dans sa propre sphère, met en place des institutions qui ont pour but de remédier aux problèmes les plus graves : mentionnons l'institution

28. Bernard BOURGEOIS écrit à ce propos : « Le hégélianisme apparaît alors comme une critique rationnelle ou concrète du libéralisme et une dénonciation — mais qui ne comporte pas l'abstraction de la critique réactionnaire — de l'optimisme inspirant généralement l'économie politique classique ». Cahiers philosophiques, 15 juin 1983, Centre de documentation pédagogique, p. 72.

29. *Hegel et l'État*, Cinq conférences, Vrin, Paris, 1974, pp. 91-92.

30. *Ibidem*, paragraphes 261, remarque, Derathé, p. 266.

31. *Ibidem*, paragraphes 263-266. Ces institutions constituent la rationalité réalisée et développée dans la sphère de la particularité. Hegel les considère comme « la base solide de l'État » et comme « les piliers de la liberté publique ». Il mentionne en particulier les corporations qui « procurent une activité et une occupation dirigées vers un but universel » et, en général, les institutions qui sont ce qu'il y a de virtuellement universel dans les intérêts particuliers.

32. Dans *Hegel et l'État*, Eric Weil compare la notion hégélienne et la notion kantienne de la « populace ». Il cite un passage révélateur de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant : « La partie (de la nation) qui s'excepte de ces lois (la foule sauvage dans ce peuple) s'appelle *populace* (vulgas), dont le rassemblement illégal est l'action de former des factions (agere per turbas), ce qui l'exclut de la qualité de citoyen de l'État » (Œuvres, éd. Cassirer, vol. VIII, pp. 204 sq.). « Pour Kant, affirme Eric Weil, le problème n'est donc ni historique ni politique, mais purement moral : il s'agit de l'obligation d'obéir aux lois de l'État ; il ne pose pas le problème de la provenance, de la portée ou des conséquences de la désobéissance... » (p. 88).

juridique qui s'occupe de trancher les conflits entre particuliers et la police dont la principale attribution est de prêter assistance par des règlements et une politique économique appropriée.

Le principe de la particularité subjective était ignoré des États de l'Ancien Orient et même de l'Antiquité grecque. Il se manifesta pour la première fois dans les tragédies de Sophocle et d'Euripide et souleva aussitôt beaucoup d'hostilité. Ce principe rompait avec une tradition très ancienne de méconnaissance des droits des individus. Il fut saisi comme un principe de corruption de l'État :

Le développement autonome de la particularité est le moment qui se présente dans les États de l'Antiquité comme celui de la corruption éthique et comme l'ultime fondement du déclin et de la mort des États. Ces États, en partie construits dans le principe patriarcal et religieux, en partie dans le principe d'une vie éthique plus spirituelle mais plus simple — à savoir tout simplement sur une intuition naturelle *originelle* —, ne purent résister à la scission de celle-ci et à la réflexion infinie de la conscience de soi en elle-même, et succombèrent à cette réflexion quand elle commença à se manifester, selon la mentalité d'abord, puis selon la réalité effective, parce qu'il manquait à son principe encore simple la force véritablement infinie qui réside seulement dans l'unité qui laisse *diverger l'opposé* de la raison jusqu'à ce qu'il atteigne *toute sa force*, et qui ensuite, l'ayant maîtrisé, se maintient par là même en lui et *le contient en elle-même*.

Les États anciens, quels qu'aient été leurs traits distinctifs, étaient tous fondés sur une intuition primitive non développée. Quand la réflexion de la conscience de soi rendit la particularité auto-présente, ils disparurent car le principe sur lequel ils reposaient n'avaient pas la force nécessaire pour laisser se développer l'opposition entre la particularité et l'universalité assez loin et profondément de manière à les restaurer ensuite et le temps venu dans leur unité. L'intuition originelle ne peut appréhender la particularité et l'universalité que dans leur unité primitive. La réflexion les distingue et les oppose. Seule la raison peut les réconcilier. Le moment de la différence constitue précisément le tournant entre l'Antiquité et les temps modernes.

Dans la *République*, Platon s'est appliqué à combattre l'émergence du principe de la liberté subjective. Hegel le rappelle dans la *Préface des Principes de la Philosophie du droit* et dans l'introduction à son exposé sur la société civile bourgeoise dans le corps du traité. À cause de ce défaut remarque-t-il, la *République* fut le plus souvent considérée comme une chimère. Pourtant, Platon a fait montre de génie en apercevant le principe nouveau dès le commencement de sa manifestation. Il a saisi la détermination essentielle et l'esprit de son temps, mais il ne lui était pas possible de penser autrement que de façon négative un principe autre que celui qui constituait la cité grecque dans sa substantialité :

Au cours de cet ouvrage, j'ai indiqué que même la *République* de Platon, qui est devenue proverbialement l'exemple d'un idéal vide, n'est essentiellement rien d'autre qu'une certaine conception de la nature de la vie éthique grecque. Platon a eu conscience de l'irruption dans cette vie d'un principe plus profond qui, sous sa forme immédiate, ne pouvait apparaître que comme une aspiration insatisfaite et comme un élément susceptible de la détruire. Pour combattre ce principe, il a dû chercher dans cette aspiration l'aide dont il avait besoin. Mais cette aide qui aurait dû venir d'en haut, il ne put la chercher que dans une forme particulière

extérieure de cette vie éthique. Pensant par là écarter le danger de destruction, il ne réussit qu'à blesser gravement ce qui constituait dans cette vie une impulsion plus forte, la personnalité libre infinie³³.

En portant un jugement négatif sur le nouveau principe encore en germe, Platon s'est placé du point de vue de la vie éthique grecque selon son mode substantiel et il a conceptualisé le principe fondateur de son propre monde. Il a été un penseur de son temps. Hegel fait à l'enseignement de Platon le reproche qu'Aristote lui adresse dans sa *Politique* : la cité ne possède pas de sa nature une unité absolue et elle comporte, puisqu'elle est viable, des éléments spécifiquement différents. Déjà, pour Aristote, on le voit, le nouveau principe est facteur de progrès et de viabilité économique et politique³⁴. Mais tout philosophe est fils de son temps. On ne saute pas par-dessus le rocher de Rhodes. Cependant Platon a eu tort de s'opposer au principe de la particularité en excluant la propriété privée, la famille et le libre choix de l'état social. Il a ainsi fait méconnaître la grande éthique substantielle qu'il exposait par ailleurs dans sa beauté et sa vérité³⁵.

Hegel insiste pour mettre en lumière l'origine historique de la société économique bourgeoise. Le principe de la particularité que cette société incarne a été pleinement reconnu dès l'Empire romain dans les codes de lois et dans la religion chrétienne qui affirme la valeur infinie de la personne. Il est postérieur à la philosophie grecque, mais il n'a cessé de se développer jusqu'au moment de la Révolution française où il a signifié la rupture avec l'Ancien monde.

On doit considérer comme tout à fait remarquable que Hegel, dans les *Principes de la Philosophie du droit*, attribue à la société civile bourgeoise, une place intermédiaire entre la famille et l'État : « La famille se dissocie de façon naturelle, et essentiellement par le principe de personnalité, en une *multiplicité* de familles qui se comportent en général les unes à l'égard des autres comme autant de personnes concrètes autonomes et donc selon un rapport d'extériorité. Ou encore : les moments encore liés dans l'unité de la famille en tant qu'idée éthique, en tant que celle-ci est encore dans son concept, doivent être libérées de ce concept et promus à la réalité

33. *Principes de la Philosophie du droit*, Préface, trad. Derathé, p. 54. Voir aussi G.W.F. Hegel, *Leçons sur Platon*, textes inédits 1825-1826, édition, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard Baron, Aubier 1976, Paris, pp. 125-126.

34. ARISTOTE, *La Politique*, tome I, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Vrin, 1962, Paris, p. 87. 1261b 6-15.

35. Lorsque Hegel affirme dans la préface des *Principes* que Platon a été contraint de chercher dans le nouveau principe lui-même des mesures contre lui, il veut dire que Platon n'aurait pu donner satisfaction à ce principe qu'avec l'aide « d'en haut », c'est-à-dire de la Révélation chrétienne. Dans les leçons de 1805, Hegel insiste sur la beauté de l'éthique platonicienne : « Dans les temps anciens, la *belle* vie publique était les mœurs de tous — beauté, unité immédiate de l'universel et du singulier, une œuvre d'art en laquelle aucune partie ne s'était séparée du tout, mais était cette unité géniale du soi qui se sait et de la manifestation de ce soi. Toutefois le fait pour la singularité de se savoir absolument soi-même, cet être en soi absolu n'était pas présent là. La République platonicienne est comme l'État lacédémonien, ce disparaître de l'individualité se sachant soi-même ». *La philosophie de l'esprit*, 1805, trad. Planty-Bonjour, p. 95. La beauté est l'Idée se manifestant dans le sensible, une unité sentie par conséquent, non appréhendée dans la diversité des éléments qu'elle comporte. Cette éthique est vraie, c'est-à-dire véritable, mais correspond à une autre époque, croit Hegel.

autonome : c'est le stade de la *différence* » (§ 181). Bien que la société civile bourgeoise soit postérieure à l'État, puisqu'elle le suppose, il convient cependant de la situer dans le processus téléologique aristotélicien qui présente la cité comme la fin de la famille et du village : on comprend par ce rapprochement que Hegel puisse déclarer dans le paragraphe 256 des *Principes* que la société civile bourgeoise et la famille sont « les deux moments idéels desquels procède l'État en tant que leur véritable fondement ». Le fondement ou le *Grund* est la raison d'être et, ainsi que l'indique clairement Hegel en formulant le principe de la fin qui paraît être un résultat alors qu'elle est bien plutôt ce qui est le premier, il est la fin elle-même. L'État est la fin de la famille et de la société civile, leur but immanent, leur achèvement. Comme le remarque Denis Rosenfield, dans son ouvrage *Politique et liberté*, « la conception hégélienne des rapports entre la famille, la société civile bourgeoise et l'État plonge ses racines dans la conception aristotélicienne de la *polis*, entendue comme rapport organique entre les différentes sphères, qui indiquent, dans leur être même, la réalisation du tout »³⁶. C'est en vue de la fin qu'est l'État que la famille élabore son développement en société civile bourgeoise. C'est l'idée de l'État elle-même qui finalise et oriente ce processus de séparation à titre de raison d'être dernière. Nous sommes très loin du libéralisme qui considère l'État comme une simple émanation de la société économique. Ici l'État n'est pas un appareil d'arbitrage des conflits, il s'identifie au bien-vivre et, à ce titre, les sphères que sont la famille et la société civile, lui sont ordonnées.

Dans son cours sur le principe de raison (1955-56), Martin Heidegger, après avoir rappelé qu'encore aujourd'hui, dans les parlers souabes et alémaniques, *Grund* est synonyme d'*humus*, de terreau lourd et fertile, de bonne terre, ajoute à propos de Hegel la remarque suivante :

Demeurant dans ces perspectives, mais les suivant plus rigoureusement, Hegel, qui possédait une ouïe particulièrement claire pour la pensée la plus intime du langage, emploie volontiers la tournure *zum Grunde gehen*, « aller au fond ». Ce qui « va au fond » au sens de Hegel, c'est-à-dire ici au sens littéral, ne disparaît pas d'autant, au contraire ce qui va au fond découvre pour la première fois le fond et naît lui-même de cette découverte. Pour Hegel « aller au fond » veut dire que les déterminations d'une chose se rassemblent autour de l'unité qui les régit toutes.³⁷

La famille et la société civile bourgeoise ont pour but immanent l'État comme communauté éthique dans lequel elles trouvent leur épanouissement et leur vérité.

36. *Politique et liberté, Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*. Aubier, Paris, 1984, p. 265. Voir aussi Lionel PONTON, *L'État hégélien, le christianisme et la pensée grecque, Laval théologique et philosophique*, XXXVII, 3, 1981.

37. Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau, préface de Jean Beaufret, N.R.F., 1962, p. 212.

III. LA SOCIÉTÉ CIVILE BOURGEOISE COMME LIEU PAR EXCELLENCE DE LA CULTURE

À la suite de Jean-Pierre Lefebvre, nous traduisons le mot *Bildung* par culture, sans exclure toutefois le sens plus spécifique de formation et d'éducation qui semble être le sien dans certains contextes. On doit tout de suite souligner l'intérêt de ce rapport mis en lumière par Hegel entre la société civile bourgeoise et la culture. Gans dit dans une addition que la culture rend l'homme éthique³⁸. Hegel nous prévient toutefois que si, dans la société civile bourgeoise, le principe de la particularité passe dans l'universalité et y trouve sa vérité et son droit reconnu, l'unité ainsi obtenue, du fait de l'autonomie des deux principes de la particularité et de l'universalité, dans une société caractérisée par la scission, n'est pas l'unité éthique et, par conséquent, n'est pas la liberté. Le particulier est forcé de s'élever à l'universalité et d'y chercher consistance et stabilité. Les membres de la société civile sont des bourgeois, c'est-à-dire des personnes privées ayant pour fin leur propre intérêt. L'universel est alors un moyen. Chacun doit accéder à un savoir et à un vouloir universels en accord avec la subsistance et le bien-être des autres puisque c'est par les autres, par leur médiation, que chacun a subsistance et reconnaissance juridique. La société civile bourgeoise est ainsi le lieu d'un procès qui élève la naturalité et la singularité des individus, par le jeu des besoins, à la liberté formelle et à l'universalité du savoir et du vouloir. Hegel précise que ce procès — qui intéresse l'idée de la liberté — vise à former la subjectivité dans la particularité (§ 187). La culture semble donc être un acheminement nécessaire ou imposé par l'articulation des besoins et leur enchevêtrement d'une part et d'autre part le développement d'une subjectivité libre, existant intimement pour soi et proprement éthique. Ces deux aspects de la culture vont maintenant nous retenir.

Le caractère politique du long exposé des *Principes* sur la culture est souligné par Hegel lui-même. Il faut mettre en garde contre les représentations de l'innocence supposée dans l'état de nature ou de la simplicité éthique des peuples non cultivés. Dans le manuscrit « Homeyer » (1818-1819), Hegel nomme Rousseau. Il fait à cet endroit l'éloge des grands peuples qui portaient en eux leur opposé et qui, ainsi, ont pu se développer tandis que pourrissaient les États où les citoyens cherchaient leurs avantages particuliers aux dépens de l'universel. On ne pourrait par ailleurs se satisfaire d'une éthique autoritaire qui ne ferait pas appel à la conviction autonome. Hegel combat dans le même paragraphe la théorie libérale qui met l'accent sur la vie privée et le confort présentés comme des fins absolues et n'accorde à la culture qu'un rôle accessoire ou subordonné. Ces représentations négligent ce qu'il y a de vraiment fondamental dans la vie de l'esprit. La culture n'est ni dégradation, ni simple moyen.

L'esprit n'a de réalité effective que parce qu'il se divise. La fin de la raison est ici en cause. Le caractère rationnel de l'existence et le développement de la raison ne sont pas compatibles avec des manières de vivre empreintes de naturalité et ne se réduisent pas aux plaisirs que l'éducation procure aux particuliers. L'esprit s'insère plutôt dans les besoins physiques et se soumet aux nécessités extérieures, mais en se

38. Addition au paragraphe 151.

donnant cette borne et cette finitude, il se renforce et en arrive à les dépasser et acquiert ainsi un être-là objectif. Le dualisme de l'esprit lui permet d'une part d'accepter ce monde de l'extériorité — monde pourtant étranger à sa liberté — et d'autre part de donner à ce monde la forme de la rationalité et de l'universalité :

C'est seulement de cette façon que l'esprit, au sein, de cette *extériorité* en tant que telle, se trouve *dans son pays* et *chez lui*. Sa liberté y a ainsi une existence et il devient *pour soi* dans cet élément pourtant étranger en soi à sa détermination qui le destine à la liberté ; il n'a à faire qu'avec ce sur quoi il a apposé son sceau et ce qui est *produit* par lui. C'est précisément par là que la forme de l'*universalité pour soi* vient à l'existence dans la pensée, forme qui seule est l'élément digne de l'existence de l'idée (§ 187, remarque).

Dans les leçons de 1805, l'expression « il imprime partout le sceau de sa particularité » intervient dans la description de l'état du bourgeois : « Il se sait déterminé comme propriétaire, et ce n'est pas seulement parce qu'il possède mais parce que c'est son droit qu'il s'affirme comme tel. Il se sait en tant que reconnu dans sa particularité et imprime partout le sceau de cette particularité »³⁹. Hegel, à n'en pas douter, annonce dans le paragraphe 187 la culture juridique dont il traitera dans le paragraphe 209. C'est grâce à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu sous la forme de l'universel, que le droit est universellement connu et voulu, et, par la suite, a validité. La sphère économique étant humanisée par le droit, l'esprit y est chez lui et « comme en sa terre natale ».

Mais la culture comporte une détermination éthique que Hegel souligne aussitôt. Non seulement la liberté est réaffirmée dans un monde qui lui semble étranger et est devenue consciente, mais la forme de l'universalité pour soi « vient à l'existence dans la pensée » et prépare la voie à l'existence de l'idée, c'est-à-dire à la vie éthique ou à la liberté dans sa plénitude. Hegel reprend ici une affirmation qu'il a faite au paragraphe 20 :

Cette production de l'universalité (formelle) de la pensée constitue la valeur absolue de la culture.

Le texte du paragraphe 187 mérite d'être cité :

C'est précisément par là que la *forme de l'universalité* pour soi vient à l'existence dans la pensée, forme qui seule est l'élément digne de l'existence de l'idée. La *culture* est ainsi, dans sa détermination absolue, la *libération* et le *travail* pour une libération plus haute, savoir le point de passage absolu vers la substantialité infiniment subjective de la vie éthique, non plus immédiate et naturelle, mais spirituelle et élevée à la figure de l'universel.

L'universalité de la pensée permet d'accéder à une éthique plus développée et réfléchie. La culture joue un rôle très important aussi en développant dans la subjectivité le sens de l'objectivité. Les ennemis à combattre dans cet ordre sont l'arbitraire du comportement, l'immédiateté du désir, la vanité subjective du sentiment, le bon plaisir, etc. Grâce à la culture, la volonté subjective acquiert elle-même en soi l'objectivité et est maintenant digne d'être l'*effectivité* de l'idée :

39. HEGEL, *La philosophie de l'esprit*, 1805, p. 100.

Mais c'est par ce dur travail de la culture que la volonté subjective elle-même gagne en soi l'*objectivité*, dans laquelle elle est seule, de son côté, capable et digne d'être la réalité effective de l'Idée.

La culture est ainsi le procès qui élève l'individu à l'universalité du savoir et du vouloir d'une part et d'autre part à l'objectivité du contenu. L'universel de la pensée se développe et on ne veut reconnaître que ce qui correspond à sa pensée à soi ; en même temps la subjectivité renonce à sa grossièreté naturelle et acquiert le sens de ce qui convient. De l'union de ces deux aspects résulte la subjectivité infinie et vraiment libre. Hegel donne l'explication suivante :

De la même façon, c'est en même temps cette forme de l'universalité à laquelle la particularité a accédé au terme d'un long travail et d'une longue élaboration, à savoir l'intelligibilité de l'entendement, qui fait que la particularité *devient l'être pour soi* véritable de la singularité et que, dans la mesure où cette particularité donne à l'universalité le contenu qui la remplit et sa détermination de soi infinie, elle est elle-même dans le monde éthique libre subjectivité, existant indéfiniment pour soi.

C'est par la particularité que l'individu prend conscience de lui-même et qu'il existe à ses propres yeux. C'est le premier moment exigé par la vie éthique, celui de la différenciation jusqu'à l'être en soi-même pour soi de la conscience. Le deuxième moment, celui de la forme de l'universalité et de la pensée, est aussi assuré par la particularité, car la vérité de l'universel formel « est l'universalité qui se détermine elle-même » (§ 21), c'est-à-dire la liberté authentique qui consiste pour la volonté à avoir pour contenu elle-même comme forme infinie. La particularité disparaît ou plutôt est surpassée par la libre subjectivité existant indéfiniment pour soi et s'objectivant dans les lois et les institutions. Nous reconnaissons les déterminations du concept : l'esprit se divise en particulier et universel formel lesquels se réconcilient pour former la subjectivité infinie.

Dans *Hegel : une philosophie du droit*, Pierre-Jean Labarrière soutient que tout le texte du paragraphe 187 des *Principes* que nous venons de résumer « est une sorte d'hymne à la culture, où l'on peut voir, au-delà même de cet ouvrage, comme un condensé de toute la philosophie de Hegel »⁴⁰. Il importe toutefois de bien voir la transition qu'elle comporte et qui en est le point essentiel. De l'universalité purement formelle du droit on progresse vers l'universalité objective, c'est-à-dire vers un universel intériorisé, pris comme objet et situé au cœur même des choix de la subjectivité libre dont il n'est d'ailleurs que l'expression puisqu'il lui doit son contenu, et que ce n'est que par elle qu'il s'identifie à la liberté véritable. Nous allons ainsi de l'apparaître à l'effectif, de l'unité socio-économique à l'unité véritablement éthique, d'une liberté arbitre (*Willkür*) à la liberté véritable. C'est pourquoi Hegel peut écrire en conclusion de cette remarque : « Voilà le point de vue qui démontre que la culture est moment immanent de l'absolu et qui en montre la valeur infinie ».

Theodor Adorno a bien vu l'origine grecque de la notion hégélienne de la culture : il souligne avec raison le lien qu'elle conserve avec la *paideia* qui est une

40. Dans *Communications*, 26, 1977, Seuil, p. 167.

partie centrale des philosophies politiques de Platon et d'Aristote, deux partisans, affirme-t-il, de l'État et deux philosophes conservateurs⁴¹. Malgré lui, Hegel est amené toutefois à admettre que la culture qu'il préconise « est, dans le sujet, le dur travail » et qu'elle soit le dur travail, voilà « ce qui produit, en partie, la défaveur dont elle est victime ». N'est-ce pas convenir de la résistance du sujet à l'égard d'une universalité qui ne lui convient pas ?⁴² Hegel n'a-t-il pas surestimé l'homme moyen en lui assignant une tâche au-dessus de sa portée, celle « de mener une vie universelle » et de prendre comme point de départ et point d'arrivée de toute recherche de satisfaction l'élément substantiel et universel ? Adorno est d'un autre avis. Hegel déclare que « l'unité substantielle est fin en soi, absolue et immobile ». Adorno reproche à Hegel à ce sujet de ramener le substantiel à l'éthique en vigueur et ainsi de transformer le substantiel en quelque chose de plaqué sur l'individu⁴³.

D'innombrables fois, même des hommes conscients et capables d'une critique de l'universalité sont contraints par les motifs inévitables de l'auto-conservation à des actes et à des attitudes qui aident l'universel à s'affirmer aveuglément, alors que, selon leur conscience, ils s'opposent à lui. C'est uniquement parce qu'ils doivent, pour survivre, prendre à leur compte ce qui leur est étranger, que surgit cette apparence de réconciliation que la philosophie hégélienne, incorruptible dans sa reconnaissance de la prééminence de l'universel, avait la corruption de transformer en Idée⁴⁴.

Il est difficile d'expliquer une telle méfiance à l'égard de la philosophie de Hegel. La situation que décrit Adorno est propre à la société civile bourgeoise dans laquelle l'universel n'est qu'un moyen nécessaire d'auto-conservation. La réconciliation qui est présente en ce cas est l'œuvre de l'entendement seulement. Mais le particulier en arrive à s'identifier à l'universel concret et à respecter les lois et les institutions dans les multiples choix qui sont les siens. L'État est alors porté par la conscience des citoyens. Cet État est le fruit d'une médiation : il n'est pas un État immédiat et donné. On ne saurait donc identifier la culture hégélienne à la « pédagogie de la trique » qui « ordonne sans réplique de se soumettre »⁴⁵.

41. « Il (Hegel) répète un lieu commun de la pensée antique, provenant de l'époque où le courant philosophiquement dominant et triomphant, platonico-aristotélicien, se solidarisa avec les institutions, tout en s'opposant à leur fondement dans le processus social... » Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Payot, Paris, p. 263.

42. *Ibidem*.

43. *Dialectique négative*, p. 274.

44. *Ibidem*, p. 244.

45. *Ibidem*, p. 263.