

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

« DIRE CE QU'EST LA SOCIÉTÉ »

Théorie de la présentation et société dans la philosophie dialectique

PAR

WILLIAM ROSS

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales

en vue de l'obtention du grade de Ph. D. en philosophie

Mai 2022

© William Ross, 2022 UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Université de Montréal

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée

« **Dire ce qu'est la société** »

Théorie de la présentation et société dans la philosophie dialectique

Présentée par

William Ross

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jonathan Simon

Président-rapporteur

Iain Macdonald

Directeur de recherche

Augustin Dumont

Membre du jury

Thomas Telios

Examineur externe

Résumé

En raison de leur épistémologie organisée autour de la notion de représentation, les sociologies classiques d'Émile Durkheim et de Max Weber ne possèdent pas un concept de société adéquat. La présente thèse oppose à la représentation (*Vorstellung*) un concept de présentation (*Darstellung*) qui émerge des philosophies dialectiques de G.W.F. Hegel et de Karl Marx. Son but est d'éclairer la situation dans laquelle la société reste, pour la théorie, une possibilité que l'histoire a à encore réaliser. Pour ce faire, il s'agira, dans un premier temps, d'exposer la théorie hégélienne de la présentation (chapitre I), pour ensuite montrer comment Hegel présente la société comprise comme éthicité (*Sittlichkeit*) (chapitre II). Cependant, la présentation hégélienne de la société échoue à rendre adéquatement compte du contenu effectif des conflits sociaux et de leur possible dépassement. La philosophie hégélienne s'enferme dans une conception de l'effectivité qui la fait tomber sous le charme de ce qui constitue aussi sa force : peut-être sa prétention d'avoir atteint le concept était-elle prématurée (chapitre III) ? Dans la deuxième partie de la thèse, il est proposé que les insuffisances de la théorie hégélienne à présenter adéquatement la société et plus spécifiquement à présenter son sujet historique effectif trouvent leur réponse dans la théorie marxienne de la présentation de la société qui témoigne de la manière dont la réalisation effective de la société est liée à sa déréalisation effective. D'une part, Marx arrive à réfuter l'effectivité de l'idée hégélienne et, en présentant la société de manière matérialiste, il parvient à présenter le prolétariat comme sujet historique porteur de la possibilité de la réalisation effective de la société humaine (chapitre IV). D'autre part, Marx dans son analyse de la société capitaliste récupère tout en modifiant la forme de la présentation idéaliste développée par Hegel afin de présenter la domination spécifiquement capitaliste : la domination par des abstractions (chapitre V). Cependant, la réalisation effective de l'humanité, telle qu'elle est proposée par Marx, n'a pas eu lieu. La société reste encore à présenter, mais l'échec de la présentation est désormais l'échec de l'humanité qui n'est pas parvenu à se présenter adéquatement à elle-même. Dans ce constat se trouve le point de départ des circonstances théoriques d'une nouvelle théorie critique de la société.

Mots clefs : Philosophie ; Société ; Dialectique ; Présentation ; Hegel ; Marx ; Théorie critique.

Abstract

The epistemologies of Émile Durkheim and Max Weber organized as they are around the notion of representation, do not possess an adequate concept of society. The present thesis opposes representation (*Vorstellung*) via the concept of presentation (*Darstellung*) that emerges from the dialectical philosophies of G. W. F. Hegel and Karl Marx. Its aim is to shed light on the situation in which society remains, for theory, a possibility that history has yet to actualize. I first explain the Hegelian theory of presentation (chapter I), and then show how Hegel presents society as ethicity (*Sittlichkeit*) (chapter II). However, the Hegelian presentation of society fails to give an adequate account of the actual content of social conflicts and the possibility of overcoming them. Hegelian thought locks itself into a conception of actuality that makes it fall under the spell of what is also its greatest force: was the claim to have attained the concept was premature (chapter III)? In the second part of the thesis, it is proposed that the inadequacies of Hegelian theory to adequately present society and more specifically, to present its actual historical subject, find their answer in the Marxian theory of the presentation of society who shows how the actualization of society is at the same time its own deactualization. On the one hand, Marx manages to refute the actuality of the Hegelian idea and, by presenting society in a materialist way, he presents the proletariat as the historical subject that bears the possibility of the actualization of human society (chapter IV). On the other hand, in his analysis of capitalist society, Marx reclaims the form of the idealist presentation developed by Hegel while modifying it in order to present capitalist domination in its determinacy: the domination of and by abstractions (chapter V). However, the actualization of humanity, as proposed by Marx, has not taken place. Society remains to be presented, but the failure of presentation is now the failure of humanity to adequately present itself to itself. In this observation lies the starting point for the theoretical circumstances of a new critical theory of society.

Keywords: Philosophy; Society; Dialectic; Presentation; Hegel; Marx; Critical Theory.

Table des matières

Résumé.....	III
Abstract.....	IV
Table des matières.....	V
Remerciements	VIII
Lexique français-allemand.....	IX
Préface.....	X
Introduction.....	I
1 La conférence inaugurale de Max Horkheimer.....	8
1.1 Diagnostics historico-épistémologiques.....	8
1.1.1 Sphère transpersonnelle : la fausse conciliation entre le particulier et l'universel.....	8
1.1.2 Philosophie de l'histoire : « pullulement de l'arbitraire » ou effectivité sociale.....	12
2 Un concept sociologique de la société ?.....	15
2.1 Néokantisme : le débat entre validité et valeur.....	18
2.1.1 Validité objective.....	20
2.2 L'impossible représentation de la société.....	24
2.2.1 Durkheim et la validité de la société.....	25
2.2.2 Weber et la sociologie comme valeur.....	27
3 Vers une théorie de la présentation.....	30
Liminaire sur la présentation.....	3I
Première partie : Hegel et la présentation dialectique de l'effectif.....	35
Chapitre I : La philosophie est sa propre présentation.....	37
1 « Pour elle » et « pour nous » : deux niveaux de la présentation.....	45
2 De la fixité des représentations au mouvement de la présentation.....	48
3 Présenter : l'œuvre de la proposition spéculative.....	54
3.1 Expression : causalité et rhétorique.....	56
3.2 Le mouvement dans la proposition spéculative.....	59
3.3 Le spéculatif : présentation de l'effectif.....	66
4 Effectivité et réalisation effective de l'esprit.....	68
Chapitre II : Présentation de la réalisation effective de la société.....	74
1 Structure logique des Principes de la philosophie du droit.....	79
2 Nature-histoire (I) : la volonté.....	82
2.1 Déploiement de la volonté.....	83
2.1.1 Unité de la raison théorique et de la raison pratique.....	83
2.2 Éthicité relative.....	85
2.2.1 Droit abstrait.....	86
2.2.2 Passage de l'éthicité relative à l'éthicité absolue.....	91
3 Société et logique.....	103
3.1 Précision méthodologique.....	107
4 L'Éthicité : présentation de la totalité.....	109
4.1 Vérité du droit abstrait : sauvegarde de la simple apparence.....	III
4.2 Société civile : la substance qui se présente à elle-même.....	114
4.2.1 Société civile : l'éthicité perdue dans ses extrêmes.....	115
4.2.2 Existence et dépendance.....	118
4.3 La société est sa propre présentation.....	123
4.3.1 Le « pour Nous » n'est pas le « pour nous ».....	126

Chapitre III : Déréalisation : limites de la présentation idéaliste	129
1 Priorité de la réalisation effective.....	134
2 Présentation spéculative et compulsion à l'identité	138
2.1 L'« ascension dialectique » : caractéristique immanente ou Einfall ?.....	138
2.1.1 Deux interprétations du moment positif.....	140
2.1.1.1 La positivité riche en contenu	141
2.1.1.2 La positivité de la négativité	143
3 Seconde nature	147
3.1 Théorie de l'habitude	149
3.2 Réalisation et déréalisation effectives de la volonté : le monde social comme essence et monstruosité	152
4 L'impossible déréalisation de l'effectif.....	155
4.1 La purification de la volonté.....	156
4.2 Sociétisation et désociétisation.....	159
Deuxième partie : Marx et la présentation du sujet de l'histoire.....	172
Chapitre IV : Le prolétariat comme sujet de l'histoire.....	175
1 « La dialectique est sur sa tête ».....	177
1.1 La non-effectivité de l'idée de l'État	178
1.2 La critique de la proposition spéculative.....	182
2 Nature-histoire (II) : le travail, activité vitale	191
2.1 Travail rendu étranger à lui-même	194
2.1.1 L'aliénation du travailleur.....	195
2.1.2 L'aliénation du bourgeois : le contenu de la présentation hégélienne	199
2.1.3 La négation de « la négation de la négation ».....	203
2.2 Nature-(seconde nature)-histoire.....	207
2.2.1 L'être générique : une présentation non aliénée	208
2.2.2 Nature et histoire comme production sociale.....	212
2.2.2.1 »Naturwüchsig« : la seconde nature comme idéologie.....	220
3 Présentation spéculative et révolution.....	223
Chapitre V : Le capital, sujet de l'histoire ?.....	231
1 Continuité et discontinuité de la domination	232
2 La présentation dans Le Capital.....	236
2.1 <i>Forschungsweise, Darstellungsweise</i>	238
2.1.1 La tête, le noyau, l'enveloppe	239
3 Présentation de la forme-valeur et du fétichisme de la marchandise	242
3.1 La « gigantesque collection de marchandises ».....	243
3.2 Forme-valeur	253
3.2.1 Forme-valeur simple	256
3.2.1.1 La forme-valeur relative.....	258
3.2.1.2 Forme-équivalent.....	262
3.2.2 Forme-valeur développée.....	267
3.2.2.1 Deux interprétations, deux totalités.....	271
3.2.3 Forme universelle.....	274
3.2.4 Forme-monnaie	277
4 Circulation des marchandises.....	283
5 Transformation de l'argent en capital.	286
5.1 Objectivation de l'humain, objectivation du capital.....	288
5.2 Le déracinement du travail	293
6 Déréalisation effective du prolétariat, réalisation effective de la négation	296
7 « Il faut que l'essence apparaisse »	301
Conclusion	305
Bibliographie	311

*À mes parents,
qui n'ont pas arrêté une
seule seconde de croire
que c'était possible.*

Remerciements

Le chemin qui a mené à cette thèse, outre les mille détours et sillages qu'il a impliqués, a été peuplé de rencontres, d'amitiés, de solidarité et surtout de soutien. À tous celles et ceux qui m'ont tendu la main alors que je perdais pied et qui l'ont tenue pendant que je tentais de retrouver mon équilibre, je vous dis merci.

Ce travail doit tout à mes ami·e·s et collègues, les remerciements vont à Fabian Arzuaga, Daniel Blémur, Isabelle Boucher, Emmanuel Chaput, Jérôme Cotte, Martin Desrosiers, Olivier Dorais, Meghan Finn, Maxime Fortin-Archambault, Thierry Gendron-Dugré, Firmin Havugimana, William Jacomo-Beauchemin, Thomas Khurana, Kathy Kiloh, Bianca Laliberté, Guillaume Lambert, Maxime G. Langlois, Samuel-Élie Lesage, Delphine Michaud, Ludvic Moquin-Beaudry, Dominic Morin, Pierre-François Noppen, Aurélia Peyrical, Karl Racette, Gérard Raulet, Thomas Telios, Arnaud Theurillat-Cloutier, Sebastián Tobón-Velásquez, Gabriel Toupin.

Je remercie en particulier Vanessa McCuaig sans qui la douceur du quotidien m'aurait sans doute échappé.

Merci enfin à Iain Macdonald pour son soutien indéfectible, sa patience et son amitié.

Cette thèse a été réalisée avec le soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Lexique français-allemand

actualité : *Aktualität*
aliénation : *Veräußerung*
 aliéner : *veräußern*
apparaître : *erscheinen*
apparence : *Erscheinung*
 apparaître : *erscheinen*
Chose : *Sache*
chose : *Ding*
déterminité : *Bestimmtheit*
détermination : *Bestimmung*
effectivité ; réalité effective : *Wirklichkeit*
 effectif : *wirklich*
 déréalisation effective : *Entwirklichung*
 déréaliser effectivement : *entwirklichen*
 réalisation effective : *Verwirklichung*
 réaliser effectivement : *verwirklichen*
essence : *Wesen*
éthicité : *Sittlichkeit*
 substance éthique : *sittliche Substanz*
expression : *Ausdruck*
 exprimer : *ausdrücken*
extériorisation : *Äusserung*
 extérioriser : *äussern*
extériorisation-aliénation : *Entäußerung*
 extérioriser et aliéner : *entäussern*
individu-singulier : *Einzelner*
monstruosité d'essence : *Unwesen*
nature-histoire : *Naturgeschichte*
 naturel-historique : *naturgeschichtlich*
objet : *Objekt*
ob-jet : *Gegenstand*
réalité : *Realität*
relever : *aufheben*
 relève : *Aufhebung*
rendre-étranger : *Entfremdung*
 rendre étranger : *entfremden*
simple apparence : *Schein*
 paraître : *scheinen*
sociétisation : *Vergesellschaftung*
 désociétisation : *Entgesellschaftung*

Préface

« Il y a un réel contraste entre la violence de l'acte de représenter et le calme intérieur de la représentation elle-même. »

Jean-Luc Godard, *Le livre d'image*, 2018

Le début est toujours étrange. Sitôt que quelque chose a commencé, il n'est plus le rien qu'il était l'instant d'avant. Ainsi en va-t-il de la présentation, une fois commencée, impossible de reculer. Elle est là pleine et entière, et pourtant la présentation ne se présente pas d'elle-même. Comme un origami, ses crevasses et escarpements doivent être frôlés, sentis, le pli doit exprimer à la fois le lignage de la matière et le désir de son exposition, dans le mouvement de sa construction ou celui de son déploiement le son feutré doit être entendu, amplifié. Et puis, après d'inlassables préhensions, l'on comprend que la présentation n'en finit plus de se présenter et qu'en le faisant elle se recouvre, se cache et devient absente à elle-même.

Traiter de la présentation compris comme l'acte par lequel on donne contenu à nos concepts est l'objet de cette thèse. Or, traiter de la présentation cela implique également présenter comment la présentation rend compte de la réalité effective ; tout comme cela signifie que la philosophie entière pourrait être appréhendée comme un gigantesque acte de présentation.

Il a fallu faire des choix. Le premier a été celui de répondre à un besoin philosophique et personnel maintes fois réitéré et recommencé : celui de présenter la société. Le second a été de m'en tenir à la manière dont une tradition philosophique a développé une théorie de la présentation au sein de laquelle la présentation de la société n'est pas un résultat arbitraire, mais un moment essentiel pour comprendre la réflexivité et la dynamique à l'œuvre au sein de l'acte de présenter.

Comme toute présentation, la thèse qui suit court le risque de se figer et de prendre la forme inadéquate de n'être qu'une représentation de ce qui existe déjà. Mon intention cependant est de faire ressortir de ce qui existe déjà la forme théorique de ce qui pourrait exister.

Dans cet état inachevé comme l'est toute œuvre philosophique, je m'installe moi-même dans les crevasses du texte qui se présente à vous.

Introduction

Peut-on définir le concept de société ? Sans présupposer qu'il soit utile ou nécessaire pour la théorie d'établir une définition fixe du concept de société, l'abstraction suivante peut servir de point de départ : « société » est ce qui tient lieu d'un ensemble de relations et de rapports qui, formant une totalité, produisent et reproduisent l'existence humaine dans le cadre d'une négociation entre la stabilité des réussites passées et les dynamiques nouvelles résultant de ces réussites. Une telle définition n'est possible et ne prend sens qu'à travers le déploiement des médiations historiques concrètes qui constituent réellement cet ensemble. Ce sont ces médiations qui produisent et imposent la coexistence de relations et de rapports contradictoires créateurs, simultanément, de l'unité de la société et de conflits sociaux. Déployer ces tensions et contradictions implique d'analyser ce qui se produit effectivement au travers de ces médiations en tant qu'elles sont le produit d'une histoire qui se manifeste au présent. De plus, cela suppose également une perspective sur leur devenir, sur la possibilité que possède la société de surmonter ses propres contradictions. Autrement dit, traiter de la société demande une théorie de la société qui, comme l'explique Olivier Clain, doit comprendre de manière réflexive la capacité de présenter une telle théorie de la société comme un produit même de la société :

Toute théorisation de la société, c'est-à-dire des modes d'articulation et de reproduction de la praxis, se voit confrontée à l'exigence suivante : elle doit comprendre dans l'objectivation de son objet le fait que ce dernier lui a permis de s'extérioriser et de se constituer à un moment historique déterminé comme théorie de la praxis¹

La théorie de la société est donc une théorie réflexive qui ne peut que se déployer depuis l'intérieur de la société en tant que tel, mais, simultanément, elle ne doit pas s'enfermer dans cet intérieur puisqu'elle doit être construite de manière à être ouverte à son devenir autre.

Le philosophe Theodor W. Adorno a reconnu ces exigences et a introduit à sa théorie de la société une composante réflexive évaluatrice et critique. La théorie de la société, dit-il, doit comparer « les concepts que la Chose [c'est-à-dire la société] a d'elle-même, et ce que la Chose

¹ Olivier Clain, « Marx, la dialectique et la science », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. I (1983), p. 37.

veut être par elle-même, et elle doit les confronter avec ce qu'elle est. Elle doit dissoudre la rigidité de l'ob-jet (*Gegenstand*) fixé ici et maintenant dans un champ de tension entre le possible et l'effectif : chacun des deux, ne serait-ce que pour exister, est renvoyé à l'autre². » Cette perspective théorique – et donc universelle – doit être mise en relation avec un constat bien précis : « [la société bourgeoise] ne sut concrétiser sa propre raison, ses propres idéaux de liberté, de justice, et de réalisation immédiate de l'humanité, sans courir le risque de supprimer en relevant (*aufheben*) l'ordre qui était le sien³. » En s'inscrivant dans le champ de tension entre l'effectif et le possible, il apparaît que la société n'est pas qu'une affaire du passé ou du présent, mais également de l'avenir. La société, qui n'est rien d'autre que l'ensemble de ses médiations, occupe une position particulière : elle est à la fois sujet et objet de sa propre activité et est dotée de réflexivité. Pour cette raison, au sein de la relation entre son en-soi et son pour-soi s'introduit la dimension, *normative*, de son vouloir-être, expression de sa liberté à déterminer de manière historique sa propre essence.

Quiconque a fait l'épreuve des écrits d'Adorno ne peut nier que le concept de société est au cœur des arguments sociologiques et philosophiques les plus essentiels de sa pensée. Cependant, dans la réception de ses travaux, un étrange silence demeure sur le contenu de son concept de société : à quelques exceptions près, soit il est tenu pour acquis⁴, soit il est problématisé en laissant de côté tour à tour divers aspects de ce qui est compris dans son contenu⁵. Selon certains, ce silence est le résultat d'une équivoque. Rolf Wiggershaus, auteur d'une histoire extensive de l'*Institut für Sozialforschung*⁶ au sein duquel Adorno a travaillé tout au long de sa carrière, explique ce silence de la manière suivante :

² Theodor W. Adorno, « Sociologie et recherche empirique », in *Le conflit des sociologies*, Paris, Payot, 2016, pp. 410-411 ; Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sous la dir. de Rolf Tiedeman, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, vol. 8, p. 197.

³ Theodor W. Adorno, « Le progrès », in *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, trad. par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 190 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 10.2, p. 630.

⁴ Andrew Bowie, *Adorno and the Ends of Philosophy*, Cambridge, Polity, 2013 ; Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno and the Persistence of the Dialectic*, New York, Verso, 1990 ; Gilles Moutot, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, 2010 ; Lambert Zuidervaart, *Social Philosophy after Adorno*, New York, Cambridge University Press, 2007.

⁵ Matthias Benzer, *The Sociology of Theodor Adorno*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2011 ; Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics : Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, The Free Press, 1979 ; Roger Foster, *Adorno the Recovery of Experience*, Albany, State University of New York Press, 2007 ; Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, Harvard University Press, 1984 ; Brian O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge, MIT Press, 2004 ; Gillian Rose, *The Melancholy Science : an Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London, Verso, 2014.

⁶ IfS – Institut de recherche sociale de Francfort-sur-le-Main

[Dans les années 1950,] comme Adorno et Horkheimer oscillaient entre l'idée que la théorie de la société restait encore à faire et la conviction que tous ses éléments essentiels se trouvaient déjà dans les textes de Marx et les leurs, ils renoncèrent à dresser un tableau d'ensemble cohérent de la théorie de la société, même schématiquement⁷.

Qui plus est, dans les années 1960, Adorno avance qu'« il n'est pas à exclure que la société actuelle se soustraie à une théorie en elle-même cohérente⁸. » Cependant, cette affirmation n'est pas le signe d'un renoncement ; en fait, Adorno laisse plusieurs indices que bien qu'une théorie de la société ne soit pas encore accomplie elle est toujours à l'ordre du jour, malgré les difficultés qu'une telle entreprise peut rencontrer. La non-cohérence d'une théorie de la société est à comprendre comme un reflet de l'irrationalité de son objet et non d'une incapacité de celle-ci à témoigner de son objet :

Puisque la société dans laquelle nous vivons est antagoniste et puisque le cours du monde auquel nous sommes attelés est aussi antagoniste, la manière dont nous concevons cette contradiction logique ne devrait pas être pensée simplement comme une contradiction, simplement comme le produit d'une formulation inadéquate [de la théorie]. C'est une contradiction qui émerge de la Chose même. Pour le mettre en termes métaphysiques, cela ne signifie rien d'autre que la même contrainte qui est imposée aux individus par le cours du monde, et qui les contraint à veiller à leurs propres intérêts et ne prendre pour vrai (*wahrzunehmen*) que leurs propres intérêts, est la même force qui se tourne contre les individus et s'affirme elle-même au-dessus de leur tête comme un désastre (*Verhängnis*) aveugle et inévitable⁹.

Adorno affirme ici que la société en soi crée un régime de contraintes qui a pour conséquence que les individus qui y vivent ne peuvent faire l'expérience d'elle que sous la forme de la contrainte qui les maintient à un niveau abstrait et individualiste. Pour utiliser une formule hégélienne, l'en-soi de la société fait en sorte que les individus sont contraints à n'avoir qu'une conception subjective, un simple pour-soi, qui n'est pas conforme à l'en-soi de la société. Cette situation se traduit, d'abord, par l'absence du concept de société dans les consciences individuelles, qui ne prennent pour vrai que leurs propres intérêts particuliers sans pouvoir aboutir à une conception de l'intérêt universel. Ensuite, la société qui s'est ainsi rendue invisible ne cesse pourtant pas d'exercer sa contrainte objective sur les individus. Au contraire la société s'exprime

⁷ Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, trad. par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1993, p. 529.

⁸ Theodor W. Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », in *Société : Intégration, Désintégration*, trad. par Pierre Arnoux, *et al.*, Paris, Payot, 2011, p. 91 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 359.

⁹ Theodor W. Adorno, *History and Freedom*, sous la dir. de Rolf Tiedemann, trad. par Rodney Livingstone, Cambridge, Polity, 2006, p. 27 ; Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2019, pp. 41-42.

immédiatement en eux : « La phrase : “C’est absolument hors de question” [...] prétend dire que la volonté privée, qui s’appuie parfois sur de véritables droits mais aussi souvent sur la simple effronterie, présente (*darstelle*) immédiatement la nécessité objective [de la société] qui n’admet aucune protestation¹⁰. » Ce diagnostic signifie également qu’on ne possède pas de concept de société, car, pour reprendre le vocabulaire hégélien, la société qui est « en soi » et qui s’affirme contre les consciences qui sont « pour elles » n’est pas « pour nous » au sens hégélien du concept compris dans sa finalité essentielle comme unité du particulier et de l’universel.

Cette non-cohérence doit donc être surmontée par la théorie elle-même : « L’objet visé par le terme “société” n’est pas en lui-même rationnellement continu. [...] Seule une théorie de la société, une fois intégralement développée, pourrait dire ce qu’est la société¹¹. » Cette position demande de la théorie qu’elle accepte, de manière logique, le caractère antagoniste de la société par lequel cette dernière ne se préserve pas « malgré toutes les irrationalités et les conflits, mais aux *travers* (*durch...hindurch*) d’eux¹² ». Ce contexte complexe et surtout l’insistance sur l’irrationalité de la société peuvent jeter un voile sur les tentatives faites par Adorno pour apporter une contribution significative à une théorie de la société.

Cependant, si une théorie de la société nécessite d’expliquer la totalité antagoniste qui sévit sous ce concept, cela ne signifie pas pour autant qu’elle abandonne le besoin de recourir au concept de société, mais bien plutôt de comprendre comment, malgré les antagonismes qui la traversent, la société est néanmoins une effectivité unifiée. Le paradoxe de la théorie adornienne tient ici dans le fait que la présentation de la société témoigne du fait que la société n’est pas présente à elle-même tout en étant une totalité qui domine chacun des moments qu’elle médiatise. Le point névralgique qui tient ensemble l’absence et la présence ubiquitaire de la société gît dans la perte historique de la perspective sociétale de la réconciliation.

Le concept de société, comme ce sera démontré dans cette thèse, contient en lui-même l’exigence de concilier les individus particuliers avec l’universel de la société, les uns n’existant pas sans l’autre et vice-versa. Or, les différentes tentatives historiques de réaliser effectivement

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, trad. par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot, 2003, p. 149 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 4, p. 124.

¹¹ T. W. Adorno, « Société I », in *Société : Intégration, Désintégration*, pp. 24-25 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, pp. 9-II.

¹² T. W. Adorno, *History and Freedom*, p. 50 ; T. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 74.

cette réconciliation tant du point de vue de la formulation théorique du concept de société que de sa transformation pratique ont échoué. C'est ainsi qu'Adorno inaugure *Dialectique négative* avec un constat qui semble sans appel : « Après que la philosophie eut manqué à la promesse de ne faire qu'un avec la réalité ou de se trouver sur le point de la produire, elle est contrainte de se critiquer elle-même sans ménagement¹³. »

La thèse qui suit n'exposera pas la théorie adornienne de la société. Elle se limitera aux conditions philosophiques et historiques qui font en sorte que la philosophie adornienne exprime son point de départ par la contrainte de l'auto-critique. Dans ce contexte, c'est la capacité – ou plutôt l'incapacité – qu'a la philosophie de présenter la société qui devient, pour nous, l'enjeu. Dans une de ses formules cryptiques, Adorno avance : « La non-liberté accomplie se laisse connaître, [elle ne se laisse] pas présenter¹⁴. » Ici, Adorno mobilise discrètement la différence hégélienne entre, d'un côté, la connaissance (*Erkenntnis*) qui relève de l'entendement (*Verstand*) et qui déploie des représentations (*Vorstellungen*) et, de l'autre, la vérité (*Wahrheit*) qui relève de la Raison (*Vernunft*) et qui est l'objet d'une présentation (*Darstellung*). L'incapacité de la philosophie à présenter la non-liberté accomplie tient, pour Adorno, dans le fait que de cette dernière il est impossible de penser la perspective de la réconciliation. La capacité de présenter l'effectivité à l'aune de cette perspective est la tâche centrale de la philosophie pour Adorno : « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance, serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient (*sich darstellen*) du point de vue de la rédemption¹⁵. »

Ainsi, la question de la présentation de la société est celle qui articule la société comme ce qui se laisse connaître et ce qui échappe à sa conceptualisation : « Aujourd'hui surtout, la sociologie aurait à comprendre l'incompréhensible : l'entrée au pas de charge de l'humanité dans l'inhumanité¹⁶. » La théorie de la présentation adornienne hérite d'une double tradition : d'un côté, une tradition épistémologique développée dans la *présentation dialectique* telle qu'elle est à l'œuvre chez Hegel et Marx et, de l'autre côté, une tradition critique (esthétique), issue des romantiques et se prolongeant chez Goethe, dans laquelle la *présentation* est le mode d'expression

¹³ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. par Gérard Coffin, *et al.*, Paris, Payot & Rivages, 2003, pp. 11-12 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 15.

¹⁴ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 195. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 4, p. 165.

¹⁵ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 333 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 4, p. 283.

¹⁶ T. W. Adorno, « Société I », in *Société : Intégration, Désintégration*, p. 26 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 12.

des œuvres d'art et la condition de possibilité de la critique artistique comprise comme réflexivité expressive¹⁷. C'est Walter Benjamin qui, en 1925, dans sa « Préface épistémocritique » a opéré une fusion des deux traditions de la présentation. Cette fusion entre la tradition épistémologique et la tradition critique est un « tournant » de la philosophie : « C'est le propre de la littérature philosophique qu'avec chaque tournant se pose à nouveau la question de la présentation¹⁸. »

Adorno hérite de cette fusion et la fait sienne en ce qu'elle répond à un besoin philosophique : relever les insuffisances de la tradition épistémologique de la présentation dans leur tentative de présenter la société. Malgré ces insuffisances, Adorno reste attaché au besoin d'une théorie de la présentation, car – et c'est le sujet de cette thèse – même dans ses échecs la théorie de la présentation dialectique telle que développée par Hegel et Marx est la seule théorie qui a réussi à saisir la société conceptuellement.

La question de l'importance épistémologique du concept de société se pose encore aujourd'hui, alors que ce concept est l'objet de critiques de la part de sociologues qui ont formulé une série d'objections, parfois légitimes, au sujet de l'emploi de ce concept dans leur discipline¹⁹. D'après ce qui sera présenté, ces critiques tiennent à une insuffisance du paradigme sociologique que la théorie dialectique de la société a pour but de dépasser.

Cette thèse a donc pour objet la théorie de la présentation et sa relation au concept de société dans la philosophie dialectique de Hegel et de Marx. Son but est d'éclairer la situation dans laquelle la société est à la fois présente et absente, car elle reste une possibilité que l'histoire a encore à réaliser. Pour ce faire, il s'agira, dans un premier temps, d'exposer la théorie hégélienne de la présentation (chapitre I), pour ensuite montrer comment Hegel présente la société comprise

¹⁷ Le travail de la critique prend la forme d'une *présentation de la présentation* : « Chaque critique poétique [...] voudra présenter (*darstellen*) à nouveau la présentation (*Darstellung*), donner forme nouvelle à ce qui a déjà forme, [...] et l'œuvre, elle la complétera, la rajeunira, la façonnera à neuf. »

Friedrich Schlegel, *Seine prosaischen Jugendschriften*, Vienne, Karl Konegen Verlag, 1882, p. 177. cité par ; Walter Benjamin, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, trad. par Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris, Flammarion, 1985, p. 122 ; Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, sous la dir. de Theodor W. Adorno, et al., Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1972-1989, vol. I.1, p. 69.

¹⁸ Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, trad. par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1985, p. 23 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, p. 207.

¹⁹ Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford, Stanford University Press, 1987 ; Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, trad. par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2006 ; Alain Touraine, « Une sociologie sans société », *Revue française de sociologie*, vol. 22, 1 (1981) ; John Urry, *Sociology beyond Societies*, New-York, Routledge, 2000 ; Immanuel Wallerstein, « World-System Analysis », in *Social Theory Today*, sous la dir. de Anthony Giddens et Jonathan Turner, Stanford, Stanford University Press, 1987 ; Michael Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

comme éthicité (*Sittlichkeit*) (chapitre II). Cependant, la présentation hégélienne de la société échoue à rendre adéquatement compte du contenu effectif des conflits sociaux et de leur possible dépassement. La philosophie hégélienne s'enferme dans une conception de l'effectivité qui la fait tomber sous le charme de ce qui constitue aussi sa force : peut-être sa prétention d'avoir atteint le concept était-elle prématurée (chapitre III) ? Dans la deuxième partie de la thèse, il est proposé que les insuffisances de la théorie hégélienne à présenter adéquatement la société et plus spécifiquement à présenter son sujet historique effectif trouvent leur réponse dans la théorie marxienne de la présentation de la société qui témoigne de la manière dont la réalisation effective de la société est liée à sa déréalisation effective. D'une part, Marx arrive à réfuter l'effectivité de l'idée hégélienne et, en présentant la société de manière matérialiste, il parvient à présenter le prolétariat comme sujet historique porteur de la possibilité de la réalisation effective de la société humaine (chapitre IV). D'autre part, Marx dans son analyse de la société capitaliste récupère tout en modifiant la forme de la présentation idéaliste développée par Hegel afin de présenter la domination spécifiquement capitaliste : la domination par des abstractions (chapitre V). Cependant, la réalisation effective de l'humanité, telle qu'elle est proposée par Marx, n'a pas eu lieu. La société reste encore à présenter, mais l'échec de la présentation est désormais l'échec de l'humanité qui n'est pas parvenu à se présenter adéquatement à elle-même. Dans ce constat se trouve le point de départ des circonstances théoriques d'une nouvelle théorie critique de la société telle qu'elle est proposée par Adorno.

*

Dans le cadre de cette introduction, l'attention sera portée, dans un premier temps, à la conférence inaugurale du collègue de première importance d'Adorno, Max Horkheimer, comme nouveau directeur de l'*IfS*. Dans cette conférence, intitulée « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale », il présente la mission d'élaborer un projet de recherche interdisciplinaire qui soit apte à se frayer un chemin entre le double héritage laissé par les philosophies de Kant et de Hegel, qui, chacune à sa manière, ont amené à la conscience de la modernité des idéaux historiques que la société moderne s'est, jusqu'à maintenant, révélée incapable de réaliser. Une telle recherche a deux volets : d'une part, diagnostiquer les raisons philosophiques, sociales et historiques qui ont empêché la réalisation de ces idéaux ; d'autre part, témoigner des forces historiques encore disponibles comme moyens de leur réalisation. Ce diagnostic et les pistes de solutions qui lui sont rattachés prennent pour Horkheimer, en 1931, la

forme d'une discussion critique avec le néokantisme qui a eu une influence remarquable sur le développement de la philosophie et des sciences de la culture (*Kulturwissenschaften*) à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle.

À partir des résultats de cette critique, la discussion se tournera vers l'incapacité de la sociologie classique, qui s'est historiquement développée autour du paradigme néokantien, de penser la société, car elle est prise dans un paradigme de la *représentation* (*Vorstellung*). Ce n'est qu'une fois le paradigme représentationnel déployé qu'il sera possible d'entrer dans le sujet de cette thèse, c'est-à-dire la théorie dialectique de la présentation et sa relation au concept de société chez Hegel et Marx.

I La conférence inaugurale de Max Horkheimer

En janvier 1931, dans sa conférence inaugurale à titre de directeur de l'*IfS*, Max Horkheimer esquisse la réorientation qu'il désire apporter dans les travaux de l'Institut. Le projet qu'il souhaite mettre en place consiste à refonder la philosophie sociale et le rapport que cette dernière entretient avec les différentes sciences sociales. Le point de départ de cette proposition se trouve à la croisée d'un double diagnostic : un premier d'ordre historique, un second d'ordre épistémologique. En suivant le fil de ces diagnostics, il apparaît clairement que le programme de recherche annoncé par Horkheimer vise à réanimer un élément abandonné de la philosophie sociale dans le sillage d'un constat d'échec du système hégélien : la capacité de penser la catégorie de la totalité grâce au concept de société permettant de présenter son caractère antagoniste. Cette proposition sera évoquée par le terme de « théorie critique²⁰ » afin de la différencier d'une philosophie sociale de laquelle Horkheimer tente de prendre ses distances.

I.1 Diagnostics historico-épistémologiques

I.1.1 Sphère transpersonnelle : la fausse conciliation entre le particulier et l'universel

Dans le contexte de l'héritage de la philosophie kantienne, une place centrale a été accordée à la *Critique de la faculté de juger* dont l'un des objets centraux est la conciliation entre la raison

²⁰ Le terme de « théorie critique », pour qualifier le projet de philosophie sociale mis de l'avant par Horkheimer et l'ensemble de l'*IfS*, ne sera utilisé officiellement qu'à partir de 1937 lorsque Horkheimer publiera le texte « Théorie traditionnelle et théorie critique ». Il est utilisé ici de manière rétroactive pour éviter la confusion avec la « philosophie sociale » critiquée par Horkheimer.

Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. par Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1996, pp. 16-92.

théorique et la raison pratique. Suivant la mort de Kant, la capacité effective du système kantien d'unifier ces deux domaines est devenue un sujet de discussion incontournable. Ces discussions ont marqué le développement tant de l'idéalisme que du romantisme et ont créé un éclatement des interprétations de la *Critique de la faculté de juger* qui a eu pour résultat de laisser derrière la solution kantienne tout en la prenant comme point de départ devant être dépassé, amélioré ou abrogé²¹. La solution hégélienne au problème de l'unité multiple du système kantien trouve chez Kant l'étincelle de sa formulation. Pour Hegel, il s'agit de dépasser les limitations de l'entendement en le hissant au niveau de la raison par le biais de la spéculation. Tel qu'en témoigne le § 55 de l'*Encyclopédie* de 1830, Hegel isole le jugement réfléchissant introduit dans la troisième critique afin de le transformer en un élément permettant de présenter le spéculatif :

La *Critique de la faculté de juger* a ceci de remarquable, que Kant a exprimé en elle la représentation, et même la pensée, de l'*Idée*. La représentation d'un *entendement intuitif*, d'une *finalité interne*, etc., est l'*universel*, pensé en même temps comme étant, en lui-même, *concret*. C'est, par suite, uniquement dans ces représentations que la philosophie kantienne se montre *spéculative*²².

Grâce au spéculatif, Hegel tente de montrer que la séparation philosophique faite par Kant entre les domaines de la raison pure et de la raison pratique est une séparation abstraite. L'unité des domaines qui est, pour Kant, un résultat sert de point de départ à Hegel afin de soumettre l'ensemble du système à une révision dialectique. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, l'accalmie de courte durée instaurée par la pensée hégélienne est déjà oubliée et la question de l'unité du système philosophique est encore à l'ordre du jour. À la place de l'approche hégélienne, jugée trop affirmative et spéculative, se développe le néokantisme qui proposait essentiellement que la philosophie kantienne, malgré ses difficultés et ses apories, constituât le cadre à partir duquel toute philosophie peut poser et résoudre ses problèmes. Autrement dit, le néokantisme cherchait une réplique kantienne aux problèmes de la philosophie kantienne. Comme le dit à juste titre Adorno, le néokantisme désirait « rester fidèle, d'une manière ou d'une autre, à la volonté métaphysique hégélienne consistant à éliminer (*beseitigen*) la différence kantienne entre raison pure et raison pratique » alors « qu'en même temps elle ne voulait pas en tirer la conséquence –

²¹ Pour une mise en contexte et une compréhension historique : Sebastian Gardner, « Kant's Third Critique: The Project of Unification », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 78 (2016), pp. 181-185.

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La Science de la logique*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2014, p. 317. (Traduction modifiée) ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1970, vol. 8, pp. 138-139.

celle de la spéculation hégélienne – mais plutôt se maintenir sur le plan des sciences reconnues²³ ». C'est donc de la philosophie sociale néokantienne²⁴ que Horkheimer brosse un portrait critique dans sa conférence inaugurale, dans le but d'effectuer un retour vers la perspective hégélienne.

Premièrement, la philosophie sociale néokantienne se trouve, selon Horkheimer, dans l'incapacité de concilier le particulier et l'universel à même ses propres objets, c'est-à-dire l'individu et la société. S'écartant de la philosophie du sujet, la philosophie sociale de l'époque tente « d'ouvrir à l'essence humaine particulière un regard sur une sphère trans-personnelle qui serait plus essentielle, plus signifiante, plus substantielle que l'existence humaine²⁵. » Or, le besoin exprimé par la philosophie sociale de devoir penser la « sphère trans-personnelle » est compris, dans le néokantisme, comme quête d'un fondement, d'un transcendantal ou d'un en-soi fixe. Ainsi, bien que la philosophie sociale dénonce l'abstraction de l'approche positiviste selon laquelle la société ne serait composée que des individus et de leurs relations, elle ne propose, en retour, qu'un autre type d'abstraction : elle fait de la société un en-soi qui n'est pas dégagé de manière immanente des individus et de leurs interactions, mais qui flotte, pour ainsi dire, au-dessus de leur tête. Cela implique qu'elle est incapable de passer par-dessus la séparation kantienne entre concept et idée. Pour Horkheimer :

La philosophie sociale ne met pas en doute les faits particuliers qu'on peut fixer avec les moyens de la science analytique ; mais elle leur oppose de façon plus ou moins constructive, plus ou moins « philosophante », des Idées, des essentialités, des totalités, des sphères autonomes de l'Esprit objectif, des unités signifiantes, des esprits des peuples comme autant d'aspects originaires et « plus authentiques » de l'être²⁶.

La philosophie sociale néokantienne a donc échoué parce qu'elle n'a pas su apporter de contribution fructueuse à la « vieille question du rapport entre l'existence particulière et la raison universelle²⁷ ». Au lieu de cela, elle a recouvert la fixation « scientifique » sur les faits particuliers à l'aide d'un universel abstrait, formel et anhistorique. Ce faisant, elle tente de légitimer l'état de

²³ Theodor W. Adorno, « Sur le problème de la causalité individuelle chez Simmel », in *Le conflit des sociologies* trad. par Pierre Arnoux, *et al.*, Paris, Payot, 2016, p. 85. (Traduction modifiée.) ; Theodor W. Adorno, *Frankfurter Adorno Blätter*, VIII, München, Edition Text + Kritik, 2003, p. 43.

²⁴ Horkheimer reste muet sur les personnes visées dans son diagnostic. Cependant, il est possible, sans trop spéculer, qu'il s'agisse avant tout de Max Weber, Max Scheler, Georg Simmel et Karl Mannheim.

²⁵ Max Horkheimer, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale », in *Théorie critique*, Paris, Payot, 2009, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 61.

²⁷ *Ibid.*, p. 66.

fait existant, c'est-à-dire expliquer pourquoi une situation particulière est ainsi et pas autrement. Le résultat ne peut être qu'un universel réifié – la société comme en-soi – qui prend l'existence particulière comme preuve de son existence. La théorie crée, conséquemment, une « réconciliation extorquée », pour utiliser une expression chère à Adorno, qui camoufle le caractère antagoniste de la société alors que c'est ce caractère qui devrait être pris en compte par la théorie.

Le but avoué de la conférence inaugurale est alors d'orienter le travail de l'*IfS* de manière à produire un corpus théorique en constante évolution qui serait apte à analyser des transformations historiques et sociales internes à la société. Horkheimer vise à intégrer ce corpus aux questionnements philosophiques qui ont été produits par l'histoire. La finalité de cet agencement est double ; d'abord, utiliser la philosophie pour éclairer les contenus historiques et sociaux en évolution et, ensuite, par rétroaction, utiliser ces contenus pour fournir des réponses aux questions léguées par la philosophie :

les discussions sur la société se sont [...] cristallisées autour d'une question [...] qui est [...] la formulation actuelle de problèmes philosophiques des plus importants et des plus anciens, à savoir [...] la question du rapport entre la vie économique de la société, le développement psychique des individus et les transformations dans les régions culturelles au sens strict [...] ²⁸.

Horkheimer ne désire pas tant trouver une réponse définitive à la question de la réconciliation du particulier et de l'universel que de déployer une théorie critique pour laquelle ces deux sphères ne sont plus radicalement séparées l'une de l'autre, sans pour autant tomber dans le piège d'une harmonie préétablie qui montrerait de manière continue l'unité de l'individu et de sa société. Horkheimer prend le parti dialectique selon lequel la théorie critique arrivera seulement à des résultats probants grâce à l'enchâssement de ces questions par les médiations, c'est-à-dire le dynamisme, de la totalité sociétale. C'est uniquement avec un concept de totalité antagoniste – telle est la thèse de Horkheimer – qu'il sera possible de saisir l'unité, certes problématique et contradictoire, entre la sphère des expériences individuelles et celle des structures objectives de la société.

C'est là une idée à laquelle seule la dialectique ne rechigne pas lorsque vient le temps de devoir la considérer : « La dialectique est la critique de l'apparente logicité du monde, de son immédiate identité avec notre conceptualité, et c'est pour cette raison qu'elle fait du principe de

²⁸ *Ibid.*, p. 65.

contradiction lui-même, que la logique répudie [...] son propre médium ou son propre *organon*²⁹. » Or la difficulté à laquelle une telle proposition fait face est double : d'abord, à l'époque où Horkheimer s'exprime, ni la philosophie ni les sciences sociales dominantes ne sont aptes à formuler un tel concept de totalité. Ensuite, la réalité historique et sociale que se propose d'étudier Horkheimer comme un matériau philosophique n'est pas donnée à l'expérience de manière que sa totalité ne se laisse ni déduire à partir des catégories spirituelles en vigueur ni induire à partir de l'expérience individuelle.

1.1.2 Philosophie de l'histoire : « pullulement de l'arbitraire » ou effectivité sociale

Le second diagnostic, lié au premier, concerne l'embarras dans lequel la philosophie sociale se trouve devant la question de la philosophie de l'histoire de laquelle elle ne peut être séparée, si tant est qu'on ne retire pas à la société son caractère intrinsèquement historique. Après la chute de l'idéalisme hégélien, qui faisait la promotion d'un progrès dans l'histoire, et avec le positivisme régnant, qui regardait la société libérale et individualiste avec optimisme grâce à « la croyance immédiate en l'harmonie préétablie des intérêts particuliers³⁰ », la philosophie sociale néokantienne a tenté de remettre en cause la métaphysique de l'optimisme et du progrès qui anime ces philosophies de l'histoire.

Ayant abandonné la conviction philosophique selon laquelle il y aurait dans l'idée divine existant dans le Tout sa véritable réalité, l'individu éprouva le monde comme un « pullulement de l'arbitraire » et s'éprouva lui-même simplement comme « tribut de l'existence et de l'éphémère ». Le regard désabusé sur ce qui est particulier ne pouvait plus découvrir, derrière les volontés particulières en conflit, dans le besoin sans cesse renaissant, dans l'infamie du quotidien et dans l'horreur de l'histoire, aucune ruse dont se servirait la raison³¹.

Cependant, les efforts de la philosophie sociale pour comprendre cette situation aboutissent à une philosophie relativiste de l'histoire qui fait une grande place au subjectivisme duquel elle tentait pourtant de s'éloigner. Viennent en tête, ici, le pluralisme des valeurs de Weber³² ou encore les différentes formes comportementales qui régissent les différentes visions du monde chez

²⁹ Theodor W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, trad. par Nicholas Walker, Cambridge (UK), Polity, 2019, p. 73 ; Theodor W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, Berlin, Suhrkamp, 2015, p. 107.

³⁰ M. Horkheimer, « La situation actuelle de la philosophie sociale », in *Théorie critique*, p. 59.

³¹ *Ibid.*

³² Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. par Catherine Colliot-Thélène, Paris, La découverte, 2003, pp. 98-99 ; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1985, p. 605.

Simmel³³. La philosophie sociale de l'époque est incapable de prendre acte du fait que le nihilisme des valeurs qui surgit n'est pas qu'une posture subjective, mais le résultat d'une transformation objective de la totalité, voire d'une appréhension d'une réalité objective : la société effective n'est pas le cadre d'effectuation de la raison, encore moins de l'individu. En manquant cet aspect objectif et en se concentrant seulement sur les éléments subjectifs, la philosophie sociale d'inspiration néokantienne échoue à arrimer ses diagnostics à une philosophie apte à expliquer la crise du progrès et de la modernité.

Ce que Horkheimer critique dans la philosophie sociale est le fait qu'elle ne pense adéquatement ni la société ni l'histoire ; elle est pour ainsi dire une philosophie qui tente certes d'expliquer des formes comportementales qui sont impliquées dans les interactions humaines dites sociales, mais de manière purement formelle. Et la situation n'est guère mieux du côté des sciences sociales, comme le résume Olivier Voirol :

Alors que la science procède en réalité d'un projet historique d'affirmation et de réalisation de la raison, elle contribue dorénavant à un appauvrissement des capacités d'auto-interprétation de la société moderne ; pire, elle concourt à alimenter une représentation irrationnelle de la réalité en raison d'un accroissement rapide mais chaotique de savoirs isolés en interdisant de saisir la société comme un tout intelligible³⁴.

Pour la théorie critique, le correctif à apporter à cette situation correspond à redéfinir la ligne de partage entre la philosophie sociale et les sciences sociales afin que l'objet concret qu'elles partagent, c'est-à-dire l'effectivité sociale, ne soit pas traité par la première de manière universelle et déductive et par les secondes de manière particulière et inductive, sans autre forme de procès pour médiatiser les deux approches. La forme proposée par Horkheimer est celle d'un travail interdisciplinaire dans lequel les différentes sciences sociales – économie, sociologie, psychologie, histoire – se joignent à la philosophie pour mettre en lumière les spécificités de leur objet commun. Ce travail ne vise pas à créer une totalité unitaire et cohérente à l'avance, mais à faire travailler les tensions et les discontinuités dans un champ de forces, une « constellation », comme le dit Horkheimer en convoquant un terme développé par Walter Benjamin³⁵.

³³ Georg Simmel, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, trad. par Raymond Boudon, Paris, PUF, 1984, pp. 54, 57-132.

³⁴ Olivier Voirol, « *La dialectique de la raison et la recherche sociale* », in *La dialectique de la raison: Sous bénéfice d'inventaire*, sous la dir. de Katia Genel, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017, p. 72.

³⁵ W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 31 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I, 1, p. 214-215.

Ce qui différencie la position de Horkheimer d'une simple reprise de l'hégélianisme se joue dans des détails qui ne doivent pas être mis de côté, mais qui ne doivent pas non plus être exagérés. La différence majeure est celle de l'importance des sciences empiriques, de la méthodologie de ces dernières et des enquêtes de terrain et des questionnaires afin de déterminer l'effectivité empirique. Pour Horkheimer, l'intérêt envers la recherche empirique n'est pas tant celui de vouloir établir des continuités statistiques ou montrer des tendances générales – bien que cela soit évidemment aussi en cause –, mais plutôt, en révélant le caractère temporel de la vérité, de servir de correctif à la théorie. Horkheimer rappelle, en effet, que la philosophie hégélienne « est aussi marquée par cette hypostase de structures conceptuelles et par cette incapacité du dogmatisme à satisfaire pratiquement et théoriquement à l'historicité de sa pensée individuelle³⁶. » On n'a qu'à penser à une phrase souvent attribuée de Hegel, qui répondait à la question d'écart possible entre la théorie et les faits empiriques : « *Desto schlimmer für die Tatsachen* » (« tant pis pour les faits »). Cette anecdote, dont l'origine et l'authenticité sont contestées³⁷, témoigne néanmoins d'une thèse bien hégélienne : la priorité est accordée à la théorie, car c'est elle qui explique les faits, sans nier que les faits puissent se présenter comme divergents de la théorie. Si les faits n'apparaissent sous leur vraie lumière que grâce à la théorie, ce avec quoi Horkheimer est d'accord, ils ne peuvent servir simplement de support pour cette dernière, mais doivent aussi pouvoir la confronter :

Il ne faut pas concevoir le rapport entre les disciplines philosophiques et les disciplines scientifiques particulières correspondantes, en faisant comme si la philosophie traitait les problèmes décisifs et par là construisait des théories inattaquables par la science expérimentale, des concepts spécifiques de réalité, des systèmes embrassant la totalité, alors qu'au contraire la recherche empirique engagerait ses investigations longues et ennuyeuses qui se fragmentent en une myriade de questions partielles, pour se perdre en définitive dans le chaos de la spécialisation.³⁸

³⁶ M. Horkheimer, « Sur le problème de la vérité », in *Théorie critique*, p. 161-162.

³⁷ Theodor Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Emil Lask et Herbert Marcuse l'attribuent à Hegel alors que Georg Lukács l'attribue à Fichte. L'anecdote est également consignée, sous une forme modifiée, par Fritz Mauthner dans son *Wörterbuch der Philosophie* de 1910 : „Ich weiß nicht gleich, ob der Scherz mehr als ein Scherz ist, der oft erzählt wird. Jemand habe behauptet, die Natur stimme nicht ganz mit Hegels Naturphilosophie zusammen; Hegel habe geantwortet: „Desto schlimmer für die Natur.““

Fritz Mauthner, « Geist », in *Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, München & Leipzig, Georg Müller, 1910.

³⁸ M. Horkheimer, « La situation actuelle de la philosophie sociale », in *Théorie critique*, p. 62-63.

La seconde grande différence avec l'hégélianisme découle de la première : puisque la vérité est de nature historique et que l'histoire est par définition changeante, alors la vérité et la méthode dialectique avec elle ne peuvent revendiquer l'atteinte d'un quelconque stade final, une identification définitive entre la vérité et un réseau de concepts et faits particuliers. C'est pourquoi Horkheimer parle d'une « dialectique non close³⁹ » (*unabgeschlossene Dialektik*), expression qui n'indique pas que « tout concept et toute théorie a un caractère imparfait, non abouti » et « ne parvient pas à fournir une connaissance “finie” de ce sur quoi elle porte⁴⁰ ». Pour Horkheimer, il s'agit plutôt de souligner qu'une connaissance « relative à l'histoire » n'est pas pour autant une connaissance simplement relative :

Tant qu'elle reste nécessairement non close, et dans cette mesure « relative », elle est en même temps absolue, car la correction ultérieure ne signifie pas que ce qui était vrai avant, ait été faux. Le progrès de la connaissance manifeste, il est vrai, la fausseté de beaucoup de choses que l'on avait à tort tenues pour vraies. Mais le renversement des catégories provient du fait que la relation entre le concept et la réalité est atteinte et modifiée dans son ensemble comme dans ses éléments, par les forces, les tâches et les transformations historiques⁴¹.

Pour le dire autrement, ce qui est absolu n'est pas à trouver dans telle ou telle doctrine ou théorie, mais dans l'idée que la pensée puisse formuler des « corrections ultérieures ».

Ces deux transformations – l'attention aux sciences empiriques et le caractère non clos d'une pensée dialectique renouvelée – sont également l'expression du programme théorique de Horkheimer pour lequel le substrat, c'est-à-dire la société, doit encore faire l'objet de sa propre élaboration théorique.

2 Un concept *sociologique* de la société ?

Le chemin vers une théorie dialectique de la société composée à partir des contenus historiques est loin d'être dessiné à l'avance. Adorno, suivant le diagnostic énoncé par Horkheimer, confirme les difficultés auxquelles la théorie critique doit faire face :

Quiconque choisit aujourd'hui de faire du travail philosophique sa profession doit d'emblée renoncer à l'illusion sur laquelle s'ouvraient autrefois les projets philosophiques – l'illusion selon laquelle il serait possible de saisir par les forces de la pensée la totalité de l'effectif. Aucune raison justificatrice ne pourrait se retrouver

³⁹ M. Horkheimer, « Sur le problème de la vérité », in *Théorie critique*, p. 168. (Traduction modifiée.)

⁴⁰ O. Voirol, « La dialectique de la raison et la recherche sociale », in *La dialectique de la raison: Sous bénéfice d'inventaire*, p. 73.

⁴¹ M. Horkheimer, « Sur le problème de la vérité », in *Théorie critique*, p. 169. (Traduction modifiée.)

elle-même dans une effectivité dont l'ordre et la configuration mettent à bas toutes les prétentions de la raison ; c'est seulement de manière polémique que la réalité s'offre à la connaissance comme effectivité totale, alors qu'elle n'accorde que sous forme de traces et de ruines l'espoir d'en venir un jour à être l'effectivité vraie et juste⁴².

Cette sentence est prononcée en mai 1931, au moment de la conférence inaugurale d'Adorno à titre de professeur en philosophie à l'Université de Francfort. Dans ce texte, qui sera publié de façon posthume sous le titre « L'actualité de la philosophie », Adorno développe un concept d'interprétation avec lequel il tente de tenir ensemble, d'une part, les raisons qui empêchent d'analyser l'effectivité et, d'autre part, les traces et les ruines qui s'offrent de « manière polémique » comme matériaux permettant de comprendre cette effectivité en tant que *mauvaise* effectivité.

La première étape dans la compréhension des obstacles auxquels fait face la philosophie est de comprendre comment, jusqu'à maintenant, la philosophie et la sociologie ont reproduit « l'illusion selon laquelle il serait possible de saisir par les forces de la pensée la totalité de l'effectif ».

À ce titre, le reste de cette introduction se concentrera sur les raisons pour lesquelles la sociologie classique a été incapable de penser le concept de société de manière adéquate. Afin d'y arriver, il sera démontré que les théories épistémologiques héritières du kantisme, qui reposent sur la représentation (*Vorstellung*), bloquent l'accès au concept de société qui, lui, demande d'être présenté (*dargestellt*).

L'idée selon laquelle le concept de société demande d'être « présenté » et doit, par conséquent, proposer une théorie de la présentation n'a pas fait l'objet de travaux spécifiques dans la littérature secondaire. Cela dit, le point de départ d'une telle thèse se trouve dans le diagnostic suivant : non seulement, la sociologie classique est incapable de proposer un concept de société qui soit adéquat à son objet, mais, qui plus est, elle bloque l'accès à un tel concept. L'inspiration pour ce point de départ provient de Gillian Rose qui, dans son livre *Hegel Contra Sociology*, oppose l'héritage néokantien de la sociologie classique à la philosophie hégélienne, et ce, en défendant la thèse selon laquelle c'est la conception représentationnelle de la vérité qui bloque

⁴² Theodor W. Adorno, « L'actualité de la philosophie », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, trad. par Jacques-Olivier Bégot, *et al.*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008, p. 7. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 1, p. 325.

l'accès au concept de société, alors que la tradition hégélienne déploie une autre conception de la vérité. Celle-ci est construite à partir du concept de la présentation grâce auquel la vérité apparaît seulement comme résultat d'une prise de conscience d'une perspective erronée, c'est-à-dire comme achèvement d'un processus correcteur qu'entreprend la philosophie, précisément à partir de « la présentation du savoir qui apparaît (*Darstellung des erscheinenden Wissens*)⁴³. »

Cette différence entre la représentation (*Vorstellung*) et la présentation (*Darstellung*) peut être définie préliminairement à partir de la position épistémologique du critère de vérité en relation avec le concept⁴⁴. Lorsqu'un critère de vérité est posé de façon transcendante telle qu'il ne puisse être appliqué autrement que de manière formelle et externe, l'expérience a trait à des concepts qui ne sont que des *représentations* de l'application de ce critère au contact de l'« effectivité » ou de la « réalité » qui, elle-même, fait l'objet d'une représentation déjà mesurée par le critère. La logique transcendantale de Kant peut agir ici à titre d'exemple typique de la représentation : la synthèse originelle du « je » qui accompagne toutes « mes » représentations agit comme critère formel pour unifier l'expérience. Au contraire, lorsque le critère ne peut être déployé qu'en contact avec le contenu qu'il tente d'exprimer, la connaissance n'ayant pas, *a priori*, de critère transcendant ou transcendantal à appliquer, alors la théorie a, en relation immanente avec l'expérience, à déterminer pour elle-même le critère au fil de l'investigation et à *présenter* le contenu et le critère déterminant du concept⁴⁵.

Bien que Rose ne mentionne pas l'opposition présentation/représentation de manière explicite, la façon dont sont articulées à la fois sa critique de la sociologie classique et sa défense de Hegel témoigne de ce besoin d'effectuer le passage d'une philosophie de la représentation à une philosophie de la présentation. Rose critique ouvertement l'épistémologie représentationnelle à l'œuvre dans la sociologie, cependant, elle ne parvient pas au point d'articuler l'idée que les limites de la représentation peuvent être dialectiquement dépassées par la présentation. Rose frôle ce constat à plusieurs reprises en faisant reposer les articulations critiques de sa pensée autour du

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 121 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 72.

⁴⁴ Cette position liminaire est, en quelque sorte, idéale typique au sens où il n'existe aucune philosophie basée purement sur la représentation ou inversement sur la présentation. L'opposition ici présentée ne sert qu'à donner un cadre à partir duquel peut être mesuré le succès (ou l'échec) relatif de l'acte par lequel soit la présentation soit la représentation parvient à atteindre la vérité.

⁴⁵ Cette méthode immanente est celle de la tradition dialectique de Hegel à Adorno incluant Marx et les principaux représentants de l'école de Francfort. Notre analyse porte et insiste sur la place centrale d'une théorie de la présentation au sein de cette « méthode ».

concept de *style*⁴⁶. Si le style fait évidemment partie de la question de la présentation, les deux n'entretiennent pas un rapport métonymique. Le style est une forme encore soumise à la contingence et aux idiosyncrasies subjectives, alors que la présentation qui use d'une réflexion sur le style aspire néanmoins à présenter un contenu objectif et nécessaire. Dans les paragraphes suivants, il sera argumenté que ce sont les limites imposées à la théorie par le paradigme représentationnel de la sociologie classique qui sont critiquées par Rose.

Le levier utilisé par Rose pour rendre opérante sa critique de la sociologie réside dans la comparaison entre, d'une part, la proposition d'une « méthode transcendantale » chez les néokantiens et, d'autre part, la sociologie classique enracinée dans une reprise de la logique transcendantale kantienne. Alors que la première proposition pointe en direction d'une théorie de la présentation, la seconde retourne vers une argumentation qui repose sur la représentation. Selon Rose, c'est la tension entre validité et valeur (*Geltung und Wert*) qui structure les thèses sociologiques d'Émile Durkheim, influencé par le néokantisme marbourgeois, et de Max Weber inspiré par le néokantisme de Baden⁴⁷. C'est en déployant ce débat entre validité et valeur qu'il est possible d'interpréter le geste fondateur de la sociologie classique et de témoigner des difficultés qui traversent l'établissement d'un concept sociologique de société.

2.1 Néokantisme : le débat entre validité et valeur

Comme cela a été dit, *grosso modo*, les néokantiens prolongent le parcours de la philosophie allemande après Kant en cherchant à supprimer la différence kantienne entre la raison théorique et la raison pratique. Parmi les stratégies et les procédures employées par les néokantiens

⁴⁶ Le second chapitre de *Hegel Contra Sociology* s'intitule « Politiques dans le style sévère » et retrace l'utilisation du style sévère (*Strenge Stil*) par Hegel, tel qu'il l'introduit lui-même dans ses leçons sur la philosophie esthétique, dans sa philosophie du droit. Dans un geste similaire, Rose dédie un chapitre complet à la question du style chez Adorno dans son ouvrage *The Melancholy Science*.

Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, London, Verso, 2009, pp. 51-97 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, trad. par Charles Bénard, Benoît Timmermans et Paolo Zaccaria, Paris, Librairie générale française, 1997, vol. II, pp. 14-15 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 14, pp. 249-250 ; G. Rose, *The Melancholy Science : an Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, pp. 15-34.

⁴⁷ Le trio Marx, Durkheim et Weber incarne le paradigme de la sociologie classique. Évidemment, cette classification ressort d'une vision occidentalocentriste qui éclipse le fait que la sociologie classique est peut-être première par son approche scientifique moderne, mais qu'elle est l'héritière d'une longue tradition d'étude et d'analyse des mœurs et des relations sociales, et ce dans la plupart des sociétés à organisation complexe. Le choix de Rose de s'en tenir à Durkheim et Weber tient donc du choix de prolonger l'insistance sur ce paradigme pour des raisons qui tiennent à la spécificité de sa problématique : l'analyse de la dialectique entre la rationalité moderne et la société qu'elle produit et qui est productrice de cette rationalité. Mis à part Marx qui est traité – à tort – comme un néokantien, une figure brille par son absence : W.E.B. Dubois (1868-1963) sociologue afro-américain éduqué à l'enseigne de l'école wébérienne et qui a été fortement influencé tant par la philosophie de Hegel que par le pragmatisme de William James.

afin d'arriver à leur objectif, Rose isole celle qui consiste à quitter le domaine d'une logique transcendantale en vue de recourir à une logique générale qui n'est pas une logique formelle, mais une méthodologie⁴⁸. Cette méthode, bien que nommée « méthode transcendantale », implique en fait une tentative de poser le critère de la connaissance de manière immanente à la structure propositionnelle plutôt que de le situer dans la forme du concept. Premièrement, « transcendantal » s'oppose ici au « naturalisme » qui affirme que la philosophie doit procéder avec la même méthode que celle utilisée par les sciences naturelles⁴⁹. Mais, deuxièmement, « transcendantal » qualifie aussi la manière de se rapporter à l'objectivité en soulignant l'indépendance de l'objet des sujets individuels⁵⁰ : la « "transcendance" de l'objet [signifie] que l'objet est un critère indépendant (*an independent standard*) pour la connaissance, et qu'il détermine si la connaissance est vraie ou bien fautive⁵¹. » Troisièmement, tant pour le néokantisme de Marbourg que pour celui de Baden, l'objet de la méthode transcendantale est la culture⁵² comprise comme le socle à partir duquel est jugée toute connaissance, et ce, afin d'éviter d'affirmer que les fondations de la culture soient certaines ou éternelles⁵³. Dans tous les cas de figure, la « méthode transcendantale » ne peut pas être attribuée à la subjectivité transcendantale telle que développée par Kant dans la *Critique de la raison pure*.

En faisant de la culture – qui est le fil conducteur avec la sociologie subséquente – l'objet de cette méthode, les néokantiens signent un rapprochement limité avec Hegel qui, lui aussi prenant ses distances de tout psychologisme, opère une distinction entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif. L'esprit objectif réfère aux déterminations concrètes d'une culture donnée – son niveau de développement scientifique, son mode d'organisation économique, ses institutions politiques et spirituelles, ses arts et techniques, etc. – qui agissent comme une totalité vivante qui, jour après jour, produit et reproduit ses propres critères et les catégories qui leur sont associées. L'esprit

⁴⁸ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 9.

⁴⁹ Thomas E. Willey, *Back to Kant : the revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1977, p. 37.

⁵⁰ R. Lanier Anderson, « Neo-Kantianism and the Roots of Anti-Psychologism », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 13, n° 2 (2005), p. 302.

⁵¹ Jeremy Heis, « Neo-Kantianism », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction de Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. (Section 3.2)

⁵² Konstantin Pollok, « The "Transcendental Method": On the Reception of the *Critique of Pure Reason* in Neo-Kantianism », in *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, sous la dir. de Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 349-351.

⁵³ T. E. Willey, *Back to Kant : the revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*, pp. 22-24.

subjectif, quant à lui, se rapporte à la manière dont un individu singulier assimile les catégories de l'esprit objectif et y participe par sa propre activité qui peut être à la fois reproductrice et transformatrice. Cependant, du point de vue hégélien, la plus grande différence se situe dans le fait que le rapport entre l'esprit objectif et subjectif n'est pas celui d'un rapport constituant/constitué. Parce que la perspective néokantienne se refusait néanmoins obstinément à la dialectique, on voit apparaître le besoin de trouver la source de ce qui fait tenir ensemble une culture, c'est-à-dire la validité des groupements humains, de façon que cette validité agisse comme critère tant théorique que pratique⁵⁴. Ainsi, la ligne de démarcation entre Durkheim et le néokantisme marbourgeois, d'un côté, et Weber et le néokantisme du Sud-Ouest, de l'autre, est tracée par les différentes réponses au problème de la validité objective (*objektive Gültigkeit*) chez Kant. Pour Durkheim, c'est la validité (de la société) qui fonde les valeurs (faits moraux), alors que, pour Weber, ce sont les valeurs (choix sur les finalités) qui fondent la validité (consentement à un ordre de domination légitime).

2.1.1 Validité objective

En résumé, chez Kant, le concept de validité objective correspond à un jugement qui dépasse le niveau subjectif de la perception en ce qu'il est un jugement objectif relatif à l'expérience, car il est le résultat de l'usage empirique des catégories.

Plus précisément, la validité objective réfère à une qualité relevant de la forme du jugement synthétique⁵⁵ qui exprime une connexion nécessaire entre deux concepts par l'application d'une catégorie de l'entendement. Un jugement – qui est « la connaissance médiate d'un objet, la représentation de la représentation de celui-ci⁵⁶ » – possède une validité objective lorsque la représentation créée par le jugement peut être reliée à un objet d'une manière qui prétend être valide non par le biais de l'unité de la conscience percevante, mais par l'application d'une catégorie de l'entendement qui crée un jugement d'expérience pour lequel la connexion est nécessaire et logique, au lieu d'être contingente et empirique⁵⁷. Établir la validité objective permet de signifier,

⁵⁴ Pour un résumé de cette question : Georg Simmel, « How is Society Possible? », *American Journal of Sociology*, vol. 16, n° 3 (1910), pp. 372-391.

⁵⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006, p. 172. (B 120; AK, III, p. 101) ; Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2001, p. 66-70. (§19-20) (AK, IV, p. 298-302)

⁵⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, pp. 155-156. (AK, III, p. 85)

⁵⁷ Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press, 2004, pp. 87-89.

malgré la subjectivité inhérente à la perception, les conditions de possibilité d'exposer l'objet selon une forme objective, conditions qui sont données dans les concepts purs de l'entendement. Le résultat de la déduction transcendantale démontre que l'application des catégories aux objets de l'expérience permet d'affirmer que « les conditions subjectives de la pensée » possèdent une « valeur objective ». Dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Kant donne un exemple classique de la validité objective :

Lorsque le soleil éclaire la pierre, celle-ci devient chaude. Ce jugement est un simple jugement de perception et ne contient aucune nécessité [...] Mais si je dis : le soleil *échauffe* la pierre, c'est qu'à la perception se surajoute un concept d'entendement, celui de cause, qui rattache de *façon nécessaire* le concept de lumière du soleil à celui de chaleur et le jugement synthétique acquiert une validité nécessaire et universelle, par conséquent une valeur objective ; il change une perception en expérience⁵⁸.

Par la validité objective, il est établi que les règles transcendantales ont un usage empirique et que l'expérience trouve son fondement dans le principe transcendantal de la conscience pure. Pour les néokantiens, cependant, cette explication a pour conséquence que la source de la validité objective, la subjectivité transcendantale, ne peut faire l'objet d'une expérience et ne peut être reconnue comme objectivement valide⁵⁹.

En effet, comme le souligne Rose : « le soi, en tant qu'unité transcendantale, est distinct du soi comme objet intuitionné et peut seulement se connaître en tant qu'il apparaît à lui-même et non pas en tant qu'il est en soi. Ainsi la conscience pure, la source de la validité objective [et donc de l'expérience], est inconnaissable⁶⁰. »

La tentative effectuée par les néokantiens consiste alors, dans un premier temps, à rapatrier la logique à l'intérieur du domaine de l'expérimentable, du connaissable. Dans un second temps, elle assume la tâche de *présenter* la pensée comme étant responsable d'établir son propre critère. Bien que cette tentative d'« immanéntisation » n'aboutisse pas à un passage vers une théorie de la *présentation* à part entière, telle que la tradition dialectique l'a créée, elle permet néanmoins de poser des jalons indispensables à une telle théorie.

⁵⁸ E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, p. 69. §19 (AK, IV, p. 301)

⁵⁹ Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993, p. 273 ; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, p. 174.

⁶⁰ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 4.

Ici, *présenter* est entendu comme l'acte par lequel un contenu est donné à un concept en ayant recours à une intuition, selon la définition donnée par Kant lui-même⁶¹. Il s'agit pourtant de pousser l'acte de présentation au-delà des limites imposées par Kant : « Quant à réclamer que soit présentée la réalité objective des concepts de la raison, c'est-à-dire des Idées, et cela en vue de parvenir à une connaissance théorique, c'est là désirer quelque chose d'impossible, parce qu'une intuition ne peut absolument pas leur être fournie qui soit adéquate⁶². » Pour être clair, Kant admet bien qu'il peut y avoir des présentations *symboliques* des Idées, mais celles-ci ne sont en aucun cas une *intuition*, mais seulement une évocation de l'Idée⁶³ à travers son « rendre sensible⁶⁴ » (*Versinnlichung*)⁶⁵.

À ce titre, le projet néokantien, qui tente d'effectuer le passage d'une pensée hétéronome – c'est-à-dire dépendante d'un principe transcendantal – à une pensée autonome, s'articule autour du fait que la pensée est responsable tant des règles de la pensée que « de la création de l'objet qui correspond à ces règles⁶⁶. » Autrement dit : « Au lieu de nommer la pensée une “synthèse”, avec cette implication hétéronome, la pensée devrait être conçue comme un créer ou un produire [*a creating or producing*]⁶⁷. » Ce changement de perspective⁶⁸ débouche sur une nouvelle conception de la validité objective dans le néokantisme. Cette conception s'articule autour de quatre idées clefs qui sont résumées de la manière suivante par Jeremy Heis :

Premièrement, les deux écoles soulignaient la centralité des jugements (à l'opposé des concepts ou des intuitions), comme le type de représentation qui rend possible la

⁶¹ Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alain Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1995, §59, p. 340. (AK, V. 351)

⁶² *Ibid.* (AK, V. 351)

⁶³ *Ibid.*, §59, p. 341. (AK, V. 352)

⁶⁴ *Ibid.*, §59, p. 340. (AK, V. 351)

⁶⁵ Comme l'indique Georges Hartley, le symbole qui évoque l'idée procède certes par un acte de présentation, mais le résultat épistémologique n'en demeure pas moins une *représentation*, car la nature même du symbole est d'être *représentatif*. Kant sort de cette impasse en rendant le contenu du symbole « expressif », mais cette dimension expressive, qui repose sur la théorie du génie chez Kant, n'est valable que pour les créations artistiques.

George Hartley, *The Abyss of Representation*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 39-40.

⁶⁶ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 9.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁸ Michael Rosen situe l'origine du passage de la synthèse à la production dans la lecture faite par Hegel de Kant, confirmant à nouveau l'influence du *résultat* de la philosophie hégélienne sur les néokantiens :

« Hegel rend évident que la nature du concept et la nature du soi sont intimement connectées l'une à l'autre. Bien entendu, le soi est une forme de l'existence du concept. [...] En fait, Hegel prend la conception du soi comme producteur de contenu de sa lecture de la déduction transcendantale. [Même si] l'argument de Kant, à propos de l'opération nécessaire de la synthèse du divers, tourne précisément autour du fait que le soi de la conscience de soi n'est pas le producteur de contenu, mais plutôt le soi formel et, ce faisant, incapable de donner à ses perceptions l'articulation nécessaire pour qu'elles figurent dans des jugements strictement *objectifs*. »

Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge, Cambridge University press, 1982, pp. 115-116.

validité objective. Deuxièmement, les néokantiens étaient catégoriques sur le fait que la validité objective du savoir ne consiste pas en une copie (*Abbild*) ou un miroir de l'objet. [Troisièmement,] la validité objective de chacune des sphères de la culture est rendue possible par des principes *a priori* substantifs. Les principes *a priori* qui rendent possible la culture humaine ne sont pas [...] interprétés psychologiquement : ils ne sont pas des caractéristiques de la conscience des sujets individuels, ils ne sont pas découverts empiriquement et leur nécessité n'est pas fondée dans le fait qu'ils sont universellement admis. Ces principes *a priori* sont partie intégrante de la culture – ils sont ses normes et ses lois fondamentales. Quatrièmement, les néokantiens se décrivaient comme « idéalistes ». [Ils] partageaient l'idée que la connaissance demande des éléments *a priori* qui ne sont pas présents dans ce qui est donné dans l'intuition immédiate. La connaissance, alors, demande une « refonte » ou une « transformation » de ce qui est donné⁶⁹.

Par ces quatre caractéristiques, il apparaît que le néokantisme effectue un tournant vers une philosophie articulée autour de la tâche de la présentation. D'une part, en faisant du jugement et non du concept pur de l'entendement la condition de possibilité de la validité objective, ils s'assurent du fait que ce n'est plus l'unité de la conscience transcendante qui rend possible la validité objective. Le jugement, en raison de sa forme synthétique, est une médiation qui crée l'espace sémantique au sein duquel la réalité qui est à expliquer est présentée et tenue pour valide. Rudolf Hermann Lotze, prédécesseur des néokantiens, affirme, à ce titre :

La proposition n'existe pas, à la manière d'une chose, ni ne se déroule comme un événement ; que son contenu (*Inhalt*) doive exister comme un rapport (*Verhältnis*), cela ne peut être dit que lorsqu'il existe des choses entre lesquelles elle énonce une relation (*Beziehung*). En soi, cependant, et en dehors de toutes les applications que [la proposition] peut subir, son effectivité (*Wirklichkeit*) consiste dans le fait qu'elle est valide et que son contraire ne l'est pas⁷⁰.

Cette place centrale accordée au jugement implique donc le rejet de la théorie de la vérité comme copie et comme représentation d'une réalité indépendante et extérieure à la proposition. La vérité est une mise en relation qui tient son effectivité de la proposition elle-même. Or, la proposition tient à l'intérieur d'un contexte beaucoup plus large : les lois et les normes fondamentales de la culture – qui est elle-même l'objet de la méthode transcendante – sont aussi celles qui régissent le langage propositionnel. La question devient alors celle de la production et de la reproduction de cette sphère vivante qu'est la culture comme synthèse de la raison théorique et de la raison pratique. Est-ce la validité qui sert de critère aux valeurs qui, en retour, confirment

⁶⁹ J. Heis, « Neo-Kantianism ». (Section 1)

⁷⁰ Hermann Lotze, *System der Philosophie; Erste Theil : Drei Bücher de Logik*, Leipzig, S. Hirzel Verlag, 1874, Livre III, § 316 p. 500.

la validité ? Ou bien, au contraire, est-ce que les valeurs sont les garantes de la validité ? Ou encore est-ce que la validité est en soi une valeur ?

2.2 L'impossible représentation de la société

Selon Rose, ces questions sont celles qui inaugurent le passage de la philosophie néokantienne aux sociologies de Durkheim et Weber :

À l'instar des néokantiens, Durkheim et Weber ont traité la question de la validité comme se rapportant à un *domaine* distinct de faits moraux (Durkheim) ou de valeurs (Weber) qui est mis en contraste avec le domaine des sensations et perceptions individuelles (Durkheim) ou de la psychologie de l'individu (Weber)⁷¹.

Chez Durkheim, cette entreprise donne la priorité à la validité à partir de laquelle il souhaite déduire les faits moraux. À l'inverse, chez Weber, la priorité est accordée aux valeurs qui permettent de comprendre (*verstehen*) le régime de validité. Avec cette priorité accordée à l'un ou l'autre de ces critères – validité ou valeur – la sociologie s'éloigne de la tentative néokantienne de supprimer la différence kantienne entre la raison théorique et la raison pratique, car le modèle sociologique fait dépendre l'une de l'autre ou l'autre de l'une. Cet éloignement est interprété par Rose comme un retour vers une logique transcendantale qui n'arrive pas à s'assumer comme telle :

Durkheim et Weber retournent un argument kantien contre le néokantisme. Car quand il est argumenté que c'est la société ou la culture qui confère la validité objective aux faits sociaux ou valeurs, alors l'argument acquiert une structure métacritique ou « quasi transcendantale ». L'*a priori* social ou culturel est la condition de possibilité des faits sociaux ou des valeurs effectifs. Les faits ou valeurs effectifs, identifiés comme valides, peuvent être traités comme les objets d'une logique générale. Le statut de la condition de possibilité devient alors ambigu : c'est un *a priori* qui n'est pas empirique qui est la base de la possibilité de l'expérience. Mais un *a priori* « sociologique » est, *ex hypothesi*, externe à la conscience, et ainsi apparaît acquérir le statut d'une cause ou d'un objet naturel. Le statut de la relation entre la condition sociologique et le conditionné devient ambigu de manière correspondante dans tous les arguments sociologiques quasi transcendants⁷².

Ce « retournement kantien » doit être considéré comme un retour vers une pensée de la représentation. Bien que les œuvres des deux sociologues prennent des directions diamétralement opposées – le réalisme ontologique de Durkheim et l'individualisme méthodologique de Weber –, les deux projets partagent tous deux la même vision des présupposés et des buts de l'entreprise sociologique comme entreprise scientifique ayant pour objet le monde des relations sociales et des

⁷¹ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, pp. 14-15.

⁷² *Ibid.*, p. 15.

représentations sociales. Ce paradigme commun est celui de concevoir la sociologie comme une science qui a pour tâche de *représenter* le monde social, même si ce qui est compris par « monde social » diffère chez Durkheim et Weber. Ce paradigme peut être résumé de façon synthétique de la façon suivante : « Dans les deux cas, une fois la condition de possibilité établie (validité pour Durkheim, valeurs pour Weber), l'objet (valeurs pour Durkheim, validité pour Weber) peut être classé et expliqué ou "compris" comme un objet naturel ou donné selon les règles d'une méthode générale⁷³. » Or, c'est cette conception de la tâche sociologique elle-même qui bloque l'accès à la capacité de déployer le concept de société de manière satisfaisante à l'intérieur même de la sociologie.

Pour résumer, d'une part, la distinction entre validité et valeur, au lieu de concilier la raison théorique avec la raison pratique, traduit cette opposition à partir du domaine de la culture. D'autre part, en établissant soit la validité soit la valeur comme condition de possibilité, la sociologie reproduit le geste kantien de recourir à une structure quasi transcendantale qui permettrait d'unifier la raison et, du même coup, l'effectivité ; ce qui a pour conséquence que la société ne peut être pensée qu'à partir du rapport constituant/constitué.

Pour Rose, tant la distinction validité/valeur que la structure constituant/constitué ont déjà été traitées par le système hégélien qui ne reconnaît pas la division de la raison en différents domaines ; au contraire, l'expérience des exigences de la raison s'exprime historiquement dans des relations sociales contradictoires qui sont interprétées du point de vue de l'idéalisme kantien comme des antinomies de la raison. Hegel a reconnu cette dimension sociale et historique des antinomies ici présentes et sa philosophie sociale tente d'y remédier en proposant une théorie spéculative de la présentation de l'effectif dans laquelle la société est présentée comme ce qui concilie validité et valeur en leur unité. C'est ainsi que, pour Rose, la philosophie hégélienne s'oppose donc au projet de la sociologie qui reproduit les antinomies au lieu de les résorber.

2.2.1 Durkheim et la validité de la société

Chez Durkheim, la société joue le rôle de condition de possibilité de la validité. C'est elle qui donne une validité aux catégories de l'entendement⁷⁴, et c'est également elle qui fonde les faits

⁷³ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴ Émile Durkheim et Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification — contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, VI, 1903, p. 1-72.

moraux et les jugements de valeur⁷⁵. La société est « un règne naturel qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. [...] Il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même⁷⁶. » En ce sens, Durkheim fait reposer sur la société le rôle qui était celui de Dieu dans la philosophie kantienne et qui permet de penser l'unité entre la nature nomothétique, régie par les lois causales, et l'histoire humaine, qui, elle, est idiographique, c'est-à-dire relative à des événements singuliers. Durkheim reconnaît cette dette on ne peut plus clairement : « Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible. Nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir sans point d'attache⁷⁷. » Cette idée de la société comme source de la morale et objet de son développement phénoménal dans l'histoire n'est pas sans rappeler la thèse défendue par Kant dans *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*⁷⁸ dans laquelle Dieu joue le rôle qui est attribué à la société par Durkheim : « Entre Dieu et la société il faut choisir. [...] À mon point de vue, ce choix me laisse assez indifférent, car je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement⁷⁹. » Ainsi, dans la sociologie durkheimienne, le concept de société est donc un concept régulateur qui permet à la fois de classer les faits sociaux et de garantir la positivité de la démarche scientifique de la sociologie d'une part, et d'ériger une norme pour l'action de l'autre : « Vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse ; mais c'est en même temps nous vouloir nous-même. [...] La société, en même temps qu'elle constitue une fin qui nous dépasse, peut nous apparaître comme bonne et désirable⁸⁰ ».

Mais lorsqu'il vient le temps de définir ce qu'est la société, de présenter quelles sont les déterminations concrètes ou idéales qui la forment, la sociologie de Durkheim reste muette. Le concept de société est nécessaire à son élaboration : toute explication doit passer par la société. Mais, comme le remarque Bruno Latour, à juste titre, l'*explicandum* devient l'*explicans* : dans la sociologie de l'école durkheimienne, « la société est [...] un réservoir, un stock ou un capital qui

⁷⁵ Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2014, p. 41-74.

⁷⁶ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 25.

⁷⁷ É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 61.

⁷⁸ Emmanuel Kant, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », in *Histoire et politique*, trad. par Gérard Leroy, Paris, Vrin, 1999, p. 87-100. (AK, VIII, 17-31)

⁷⁹ É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 62.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 66.

[fournit] automatiquement une explication⁸¹. » C'est ainsi que, quoiqu'il se targue de faire de la sociologie une science positive des faits sociaux, Durkheim n'arrive pas en fin de compte à d'autres explications que celle consistant à dire que les faits sociaux, tout comme la société, sont des êtres *sui generis* qui ne peuvent être subsumés sous d'autres concepts. La société est, pour toutes fins pratiques, *causa sui* et cause de toute réalité, la condition de possibilité qui se passe elle-même d'explication, le présumé auquel ne correspond aucune représentation si ce n'est que des représentations de nature symbolique comme le totem, la Croix ou même l'Être Suprême, ou bien des raccourcis politiques comme l'État, la Couronne, le drapeau et ainsi de suite. Elle est donc, au sens kantien, une idée.

2.2.2 Weber et la sociologie comme valeur

En ce qui concerne Weber, la situation ne se laisse pas résumer si aisément. Par contre, le jugement selon lequel la sociologie wébérienne n'est d'aucune aide pour penser le concept de société peut néanmoins être conservé. Au contraire de Durkheim, la sociologie de Weber utilise un concept de validité objective qui est déduite des valeurs revendiquées par les acteurs sociaux. En partant du présumé d'un pluralisme des valeurs qui a cours au sein des groupements sociaux, Weber adopte de manière conséquente l'idée « qu'il n'y a aucune difficulté pour la sociologie à reconnaître la validité coexistante de règlements différents, qui *se contredisent*, au sein d'un même groupe d'humains⁸². »

Ce pluralisme des régimes de validité a une conséquence centrale pour la sociologie : elle est elle-même, avec les autres sciences, partie prenante de son propre régime de validité basé sur ses propres valeurs. Cela implique que la sociologie reconnaît que son propre régime de valeur et la validité qui en découle sont différents de ceux qu'elle étudie ; car c'est bien de cela qu'il s'agit : l'objet de la sociologie est l'activité sociale comprise comme « l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'*autrui*, par rapport auquel s'oriente son déroulement.⁸³ » Le « sens visé » connote, chez Weber, un choix, une hiérarchisation, un processus de valorisation : « Ce n'est pas un sens quelconque objectivement “juste” ni un sens “vrai” élaboré

⁸¹ B. Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, p. 92.

⁸² Max Weber, *Économie et société*, trad. par Julien Freund, *et al.*, Paris, Pocket, 1995, p. 66. (Traduction modifiée.) ; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5, Tübingen, Mohr, 1980, p. 16.

⁸³ M. Weber, *Économie et société*, p. 28 ; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 1.

métaphysiquement⁸⁴. » La compréhension sociologique est celle qui, une fois qu'est établie la valeur par laquelle une finalité à l'action peut être donnée, arrive à évaluer la rationalité – la *validité* – des moyens pris pour atteindre cette fin. Cette compréhension qui part de la signification donnée par les agents sociaux n'aboutit pas à un ensemble plus grand : « Il ne saurait exister, à notre avis, d'activité au sens d'une orientation significativement compréhensible d'un comportement propre que sous la forme d'un comportement d'une ou de plusieurs personnes *singulières (einzelnen Personen)*⁸⁵. » Si un tel ensemble peut être cité en sociologie c'est parce que les concepts collectifs comme « société » ou « État » font partie des idées et des valeurs que mobilisent les acteurs sociaux, mais cela ne permet pas aux sociologues d'accepter ces entités collectives qui peuvent et doivent passer par le rasoir d'Ockham :

Même quand il s'agit de prétendues « formations sociales » comme l'« État », l'« Église », la « coopérative », le « mariage », etc., la relation sociale consiste exclusivement, et purement et simplement, dans la *chance* que, selon son contenu significatif, il a existé, il existe ou il existera une activité réciproque des uns sur les autres, exprimable d'une certaine manière. Il faut toujours s'en tenir à cela pour éviter une conception « substantialiste » de ces concepts⁸⁶.

Autrement dit, le recours, par les agents, à des concepts collectifs, comme celui de société, peut être compris comme ayant une validité pour les agents qui y ont recours, mais la sociologie wébérienne ne peut accorder à de tels concepts une validité objective au sein de la science.

Chez Weber, la culture, qui est l'objet de la méthode transcendantale des néokantiens, se voit elle-même transformée en valeur : « Le concept de culture est un *concept de valeur (Wertbegriff)*. L'effectivité (*Wirklichkeit*) empirique est “culture” pour nous parce que et tant que nous la rapportons à des idées de valeur (*Wertideen*), elle embrasse les éléments de l'effectivité et *exclusivement* cette sorte d'élément qui acquièrent une *signification* pour nous par ce rapport aux valeurs⁸⁷. » La science, elle aussi, est objet d'un choix de valeur qui est, ultimement, un choix subjectif : « Est vérité scientifique seulement celle qui *prétend valoir (gelten will)* pour tous ceux qui *veulent* la vérité⁸⁸. » Dans ce relativisme wébérien, la validité objective est réservée à la science

⁸⁴ M. Weber, *Économie et société*, p. 29. (Traduction modifiée.) ; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 1.

⁸⁵ M. Weber, *Économie et société*, p. 40 ; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 6.

⁸⁶ M. Weber, *Économie et société*, p. 58. (Traduction modifiée.) ; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 13.

⁸⁷ Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, trad. par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 159. (Traduction modifiée.) ; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 175.

⁸⁸ M. Weber, « L'objectivité de la connaissance », in *Essais sur la théorie de la science*, p. 171 ; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 184.

qui, seule, peut donner un tel type de validité, mais Weber prend bien soin d'indiquer que le choix de la science est un choix subjectif non contraignant :

La validité *objective* de tout savoir empirique (*Erfahrungswissen*) a pour fondement et n'a d'autre fondement que le suivant : l'effectivité donnée est ordonnée selon des catégories qui sont *subjectives* en ce sens spécifiques qu'elles présentent (*darstellen*) la *présupposition* de notre savoir et qu'elles sont liées à la présupposition de la *valeur* de la vérité que seul le savoir empirique peut nous fournir⁸⁹.

De tout cela, il apparaît qu'il ne peut pas y avoir de concept de société comme concept heuristique à l'intérieur de la sociologie wébérienne : si la validité objective est réservée à la science et que les sociologues doivent épurer de leur arsenal les concepts collectifs, alors il va de soi que la question du concept de société est abandonnée, que la sociologie wébérienne renonce à un concept de société d'ordre scientifique.

Quant à savoir si la sociologie wébérienne est confinée à un paradigme de la représentation, les choses se passent de façon plus nuancée que chez Durkheim. Une étude sur ce sujet dépasse la portée de cette thèse⁹⁰. Il suffit pour l'instant de dire que bien que la sociologie compréhensive ait pour tâche de représenter selon une rationalité instrumentale les schémas organisateurs des activités sociales des agents, elle doit procéder à la création d'idéal-types afin de pouvoir rassembler l'ensemble potentiellement infini de gradations particulières qui s'expriment dans les finalités. Ces idéal-types sont des « utopies⁹¹ » – normativement neutres – de la pensée n'existant pas dans la réalité empirique, mais qui, par leur simplicité et la pureté de leur détermination, permettent de classer le réel. Cependant, cette classification – et c'est là son avantage – ne procède pas avec des catégories préétablies ni avec un critère définitionnel *a priori* :

Il est évidemment absurde de vouloir donner de ces synthèses de la pensée historique [que sont les idéal-types] une « définition » selon le schéma : *genus proximum et differentia specifica*. [...] L'idéal-type est une construction du penser [*Gedankenbild*], il *n'est pas* l'effectivité historique ni surtout l'effectivité « authentique » [...] Il n'a d'autre signification que d'un *concept limite* [*Grenzbegriff*] purement idéal, auquel on *mesure* l'effectivité pour clarifier le

⁸⁹ M. Weber, « L'objectivité de la connaissance », in *Essais sur la théorie de la science*, p. 211. (Traduction modifiée.) ; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 212-213.

⁹⁰ Pour mettre la table à une telle question, voir l'excellent mémoire de Pascale Cornut St-Pierre, « Comprendre l'incompréhensible : l'interprétation de la société, de Weber à Adorno », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2009.

⁹¹ M. Weber, « L'objectivité de la connaissance », in *Essais sur la théorie de la science*, p. 181 ; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 191.

contenu empirique de certaines de ces composantes significatives, et avec lequel on la *compare*⁹².

3 Vers une théorie de la présentation

Afin d'entamer le chemin vers la présentation de la société, il est maintenant nécessaire de se tourner vers Hegel, chez qui l'exigence de présenter la dynamique interne de l'effectivité implique celle de présenter les contradictions qui l'animent, mais également de présenter le régime de possibilité qui l'accompagne. Dans les mots de Rose : « La philosophie de Hegel n'a aucune portée sociale [*no social import*] si l'absolu ne peut être pensé⁹³. » Car c'est justement le concept d'absolu – tel qu'il est développé par Hegel – qui permet de penser l'effectivité comme une totalité dynamique apte à dépasser ces propres limitations.

De plus, Hegel a posé de manière claire, dès le début de son système, que la capacité de l'individu particulier de pouvoir participer à la vie de l'universel dépend d'un travail qui est à la fois externalisation-aliénation de soi et réalisation effective du concept⁹⁴. Cette perspective est cruciale, car elle aborde la dimension de l'opacité constitutive des rapports sociaux, rapports auxquels participent les individus sans pour autant avoir une prise et une compréhension de leurs tenants et aboutissants. Cette conception a deux implications importantes pour la présente recherche : premièrement, elle permet de reconnaître que les représentations qu'ont les acteurs sociaux de leurs propres pratiques n'ont pas le dernier mot sur les rapports sociaux et ne constituent d'aucune manière le dernier mot du point de vue de la théorie. Deuxièmement, l'opacité constitutive des rapports sociaux exprime – de manière polémique contre Hegel – le fait que l'idéologie n'est pas seulement un voile posé entre le sujet et l'objet, mais bien aussi l'interprétation de cette opacité qui, sans être capable de la dissoudre, la transforme en illusion socialement nécessaire. C'est donc en vertu de cette couche d'opacité qui accompagne les rapports sociaux que se comprend et s'explique le besoin de conserver cette catégorie centrale du paradigme présentationnel : la *spéculation*.

⁹² M. Weber, « L'objectivité de la connaissance », in *Essais sur la théorie de la science*, p. 185. (Traduction modifiée.) ; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 194.

⁹³ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 98.

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 201-211 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 144-155.

Liminaire sur la présentation

Dans l'introduction, il a été question des insuffisances du paradigme représentationnel afin de donner un contenu au concept de société. Il a été suggéré de voir du côté de la tradition dialectique une alternative à la représentation (*Vorstellung*) : la présentation (*Darstellung*). Avant d'entrer dans les déterminations de la théorie hégélienne et de l'opposition qu'elle crée entre présentation et représentation, il convient de dire un mot sur l'histoire de cette distinction, dans la mesure où celle-ci aide à saisir son importance.

Premièrement, dans la langue allemande non philosophique –, il est à noter que la distinction entre *Vorstellung* et *Darstellung* n'est souvent pas très significative. Cependant, dans le cadre philosophique, la distinction commence à devenir opérationnelle, technique et systématique à partir de Kant au moins¹. Ce dernier fait partie de ces philosophes qui tentent de faire parler la philosophie en allemand, mais le vocabulaire n'est pas inventé de toutes pièces : les termes utilisés renvoient fréquemment à des concepts philosophiques qui comportent déjà une longue histoire. À ce titre, *Vorstellung* est, pour Kant, la traduction de la notion lockéenne d'idée (*idea*). De manière générale, pour Kant, « représentation » est le terme désignant tout ce qui peut être un élément mental – intuitions, concepts, idées régulatrices. Et comme le souligne Michael Rosen, « les *Vorstellungen* [désignent], littéralement, tout ce qui est “posé devant” la conscience ; il n'y a aucun écart entre avoir une *Vorstellung* et la comprendre². »

Le concept de présentation témoigne d'un besoin de différenciation créé par la généralité et le rôle central du concept de représentation. En ce sens, sa signification varie plus fréquemment que celle de « représentation ». La présentation renvoie alors tout autant à l'exposition, l'exhibition, la construction d'une preuve, la présentation en général ainsi que la présentation théâtrale – la mise en scène comme positionnement dans l'espace. Chez Kant, cette variation sémantique est reproduite à même sa terminologie : la présentation, dans la *Critique de la raison*

¹ Arno Schubach, « Der ‚Begriff der Sache‘ », *Hegel Studien*, vol. 51 (2017), p. 123.

² Michael Rosen, « From *Vorstellung* to Thought: Is a “Non-Metaphysical” View of Hegel possible? », in *Stuttgarter Hegelkongreß 1987: Metaphysik nach Kant?*, sous la dir. de Dieter Henrich et Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 251.

pure, s'oppose à la représentation, alors que la *Critique de la faculté de juger* accorde à la présentation une valeur indépendante de la représentation.

De manière générale, la présentation désigne, pour Kant, l'acte par lequel un universel est rendu sensible, dans la mesure où celui-ci, en tant que simple représentation, est dépourvu d'un tel caractère sensible. Dès lors, il est possible de séparer en trois espèces les types d'opérations consistants à « rendre sensible » (*Versinnlichung*) utilisés par Kant.

Le concept de présentation est, d'abord, introduit dans la *Critique de la raison pure* pour distinguer la construction géométrique et la démonstration mathématique³ comme forme de connaissance différente de celle de la connaissance philosophique⁴. Ici, la présentation correspond à la situation où un objet particulier – par exemple, le triangle construit par le géomètre – crée une coïncidence entre le particulier et l'universel, l'intuition et le concept. À ce titre, la présentation joue le même rôle épistémologique que la représentation, seulement la présentation – qui se limite aux connaissances théoriques qui déterminent leurs objets *a priori*⁵ –, va plus loin en ce qu'elle n'est pas une représentation mentale, mais une présentation sensible. Ce que la présentation « présente », pour ainsi dire, c'est la coïncidence de l'objet et du concept, c'est-à-dire du particulier et de l'universel, dans cet individu-ci sensible, le singulier⁶. De plus, la présentation prend la forme, non pas d'un simple résultat, mais d'un processus. Ce processus est celui d'une action, la construction géométrique, qui est réfléchi en elle-même : la présentation concrétise l'universel du même geste qu'elle universalise le singulier.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant utilise la présentation en un sens élargi. Elle désigne toute opération de médiation de l'imagination entre la sensibilité et l'entendement. Tour à tour, elle est comprise, d'abord, comme la capacité de fournir un exemple correspondant au concept au moyen du jugement déterminant⁷ ; ensuite, comme la capacité d'inventer le concept correspondant à un objet particulier grâce au jugement réfléchissant⁸ ; et, finalement, en tant

³ Plus largement, cela s'applique aussi à la preuve algébrique.

E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 616. (AK, III, p. 481)

⁴ *Ibid.*, pp. 604-608. (AK, III, pp. 469-473)

⁵ *Ibid.*, p. 74. (AK, III, 9)

⁶ Frank Pierobon, « Quelques remarques sur la conception kantienne du jugement singulier », *Kant Studien*, vol. 96, n° 3 (2005), p. 335.

⁷ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 110. (AK, XX, 220)

⁸ *Ibid.*, pp. 110-111. (AK, XX, pp. 220-221)

qu'hypotypose symbolique⁹ (ὑποτύπωσις, *subjectio sub adspectum*), la présentation réfère à la capacité de fournir, de manière indirecte, une représentation symbolique des concepts de la raison, c'est-à-dire des idées.

Ainsi, toutes ces significations de la présentation partagent l'élément commun d'être des opérations consistant à rendre l'intelligible sensible. Cependant, malgré cette unité, la présentation implique un ensemble d'activités diverses qui remet en question l'idée que la présentation pourrait, chez Kant, former un tout cohérent. En fin de compte, le « rendre sensible » du triangle n'est pas le « rendre sensible » d'un concept de l'entendement, qui n'est pas, à son tour, le même « rendre sensible » du concept de beau dans une œuvre d'art ou dans un objet naturel¹⁰ et aucune de ces formes n'est le « rendre sensible », par la médiation du symbole, de l'idée du bien ou de la puissance divine.

Cette diversité crée un problème de classification à même l'œuvre de Kant : il apparaît parfois que la présentation est, à côté de la représentation, un genre d'opération menant à un élément mental ; à d'autres occasions, Kant semble traiter la présentation en tant qu'espèce de la représentation conçue comme genre ; et, finalement, au § 59 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant fait de l'hypotypose le genre de la présentation, comprenant deux espèces¹¹ : l'hypotypose schématique correspondant à la présentation de la *Critique de la raison pure*, et l'hypotypose symbolique qui inaugure le passage vers une théorie expressive de la présentation. Plus particulièrement, cette dernière est une présentation indirecte des idées pour lesquelles aucune intuition sensible ne correspond. Ce faisant, l'hypotypose symbolique exprime le fait suivant : bien que quelque chose manque – notamment une intuition sensible –, il est néanmoins possible d'exprimer ce qui est manquant comme n'étant pas un néant.

Qu'en est-il maintenant de la philosophie postkantienne ? De manière générale, elle semble avoir retenu principalement deux aspects de la présentation qui se mélangent peu. D'une part, une

⁹ *Ibid.*, pp. 340-341. (AK, V, pp. 351-353)

¹⁰ Le jugement esthétique est un type de jugement réfléchissant dans lequel le libre jeu des facultés débouche sur un concept de beauté décrit comme une finalité sans fin : le jugement atteint le concept de beauté pour lequel il ne peut y avoir qu'une expérience subjective, qui est néanmoins communicable sous la forme d'une finalité.

Ibid., pp. 198-200. (AK, V, pp. 219-221)

¹¹ Pour différentes tentatives de comprendre la « classification » proposée dans le § 59 : Charles DeBord, « Geist and Communication in Kant's Theory of Aesthetic Ideas », *Kantian Review*, vol. 17, 2 (2012) ; Robert J. Dostal, « Kant and Rhetoric », *Philosophy & Rhetoric*, vol. 13, 4 (1980) ; Rodolphe Gasché, *The Idea of Form : Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford, Stanford University Press, 2003 ; Kirk Pillow, « Jupiter's Eagle and the Despot's Hand Mill: Two Views on Metaphor in Kant », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 59, 2 (2001).

entente épistémologique de la présentation comme ce qui dépasse les limitations des représentations et vient corriger leur contenu. D'autre part, la présentation symbolique qui sera développée ultérieurement, en particulier par les romantiques qui en feront un concept central dans leur philosophie esthétique, faisant des œuvres d'art le lieu de présentation d'un contenu de vérité qui leur est propre et idiosyncrasique.

Cette distinction est importante pour la thèse défendue, car la présentation dialectique chez Hegel et chez Marx ressort principalement de la première signification de la présentation. La signification esthétique de la présentation n'apparaîtra qu'en conclusion de cette thèse en ce que, pour Adorno, la présentation de la société demande la synthèse de l'acte épistémologique et de l'acte esthétique tel que Benjamin en a proposé un modèle dans la « Préface épistémocritique¹² » à *L'Origine du drame baroque allemand*. Une telle synthèse est non seulement essentielle pour présenter l'effectivité, mais permet également de penser la présentation au-delà de sa forme affirmative telle qu'elle se manifeste chez Hegel et Marx.

*

En ce qui concerne la traduction de ces termes, « représentation » pour *Vorstellung* et « présentation » pour *Darstellung* ont été retenues. La motivation principale est celle de reproduire en français la proximité sémantique et étymologique qu'ont les termes allemands. De plus, la différenciation entre la représentation et la présentation doit apparaître comme une distinction immanente à la question de la relation entre le concept et son contenu : si un objet correspond à son concept, alors ce dernier peut le représenter ; mais si un objet n'y correspond pas, alors le concept doit prendre en charge de le présenter. Finalement, il est à noter que le terme d'« exposition » est tout à fait adéquat pour traduire *Darstellung*, pour autant qu'il conserve la racine de *stellen* (poser), dont la proximité avec *setzen* (poser) sera exploitée par Hegel. Cependant, le choix de « présentation » reste préférable, car derrière la question du « poser » se trouve celle de la métaphysique de la présence et de l'absence, qui sera au cœur d'un des arguments centraux de la thèse : la présence de la société dans l'absence de sa manifestation *qua* société.

¹² W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, pp. 23-56 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, pp. 207-237.

Première partie : Hegel et la présentation dialectique de l'effectif

„Beherzigt doch das Dictum :
Cacatum non est Pictum“

G. A. Bürger, » Prinzessin Europa «, 1835

La philosophie a pour tâche de se présenter, affirme Hegel dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* : « La nécessité intérieure que le savoir soit une science réside dans sa nature, et s'expliquer de façon satisfaisante sur ce point n'est rien d'autre que de présenter la philosophie elle-même¹. »

Pour Hegel, présenter la philosophie prend la forme de la présentation du système. Cette présentation est celle qui travaille chaque moment particulier en rapport avec le tout du système, car les moments particuliers ne sont compréhensibles qu'en ce qu'ils sont médiatisés, non seulement entre eux, mais par le tout : « Le vrai est le tout² ». Le tout, cependant, n'est pas un étant fixe, mais un réseau conceptuel dynamique au sein duquel les médiations créent de nouvelles significations. La tâche de la perspective dialectique est, en ce sens, à la fois de concilier le particulier avec l'universel et de présenter l'activité du tout au double sens du génitif : l'activité des moments particuliers se médiatisant qui produit le tout et l'activité produite par le tout sous la forme de la réalisation effective de l'absolu : « Mais le tout est seulement l'essence s'achevant par son développement. Il faut dire de l'absolu qu'il est essentiellement *résultat*, qu'il n'est qu'à la *fin* ce qu'il est en sa vérité³ ».

Le but principal de cette première partie est de démontrer comment la présentation du système implique la présentation de la société et plus particulièrement la position de la société dans le système. Il sera alors possible d'expliquer comment la présentation dialectique fournit le contenu du concept de société en tenant ensemble l'unité dialectique de la validité et de la valeur sans le recours à une subjectivité transcendantale ou tout autre artefact transcendantal. Pour ce faire, il sera question de la manière dont la présentation revêt son effectivité dans le langage et,

¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 60 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 14.

² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 70 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 24.

³ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 70 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 24.

plus précisément, comment elle se réalise effectivement (*verwirklicht*) dans la proposition spéculative. Grâce à la proposition spéculative, il est possible de présenter l'effectivité, qui est pour Hegel ce qui produit l'esprit tout comme celui-ci la produit : ce sera l'objet du premier chapitre. La présentation hégélienne de l'effectivité permet, à son tour, d'interpréter le contenu de la philosophie du droit de Hegel : sa théorie de la société comprise comme éthicité (*Sittlichkeit*), qui sera traitée dans le chapitre suivant.

Si la présentation dialectique hégélienne permet de « présenter la société » en ce qu'elle est la réconciliation du particulier et de l'universel au moyen du développement de la substance éthique, elle souffre néanmoins d'une insuffisance bien réelle au moment de penser le contenu effectif des conflits sociaux et leur possible dépassement. La philosophie hégélienne, c'est l'objet du troisième chapitre, s'enferme dans une conception de l'effectivité qui la fait tomber sous son propre charme mystificateur : peut-être sa prétention d'avoir atteint le concept était-elle prématurée ? La conclusion de cette première partie développe ce diagnostic en préparant le terrain aux critiques de Karl Marx qui, en tant que successeur de Hegel, a travaillé sur la question de ce que cette mystification manifeste et dissimule. La conséquence sera une révision des concepts centraux de la théorie de la présentation dialectique, traitée dans la seconde partie.

Chapitre I : La philosophie est sa propre présentation

La réputation de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* la précède, tous évoquent son opacité. Pour tous les enjeux d'interprétation que crée sa prose sèche et obscure, le texte de la préface a l'avantage d'aller droit au but : il n'y a pas d'introduction possible à la philosophie qui n'ait pas, en même temps, les deux pieds dans la philosophie. Toutes les tentatives qui essaieraient de déterminer ce qu'est la philosophie tout en désirant rester à l'extérieur de l'arène philosophique commettent la même erreur : « tout cela ne saurait passer pour le mode selon lequel la vérité philosophique est à présenter¹. »

Quelle est la teneur de ce « présenter » ? La préface s'attèle à y répondre en le déployant en même temps qu'elle déploie l'objet de la philosophie en tant que tel. Pour le dire de manière laconique et sur un mode spéculatif : la philosophie est sa propre présentation.

La philosophie dialectique de Hegel entretient avec le concept de présentation un lien absolument essentiel, bien que celui-ci soit resté pour longtemps tapi dans l'ombre² de développements dialectiques plus grandiloquents. L'idéalisme hégélien, c'est bien connu, se targue de prendre l'absolu comme objet et son système est celui censé rendre possible le savoir absolu. Cette tâche, tel que l'explique Robert Grant McRae, implique néanmoins la présentation : « le savoir absolu n'est rien d'autre que la présentation du système lui-même, et [l'œuvre de Hegel a son] origine dans les modes de l'autoprésentation absolue³ ».

Les modes de présentation de l'absolu sont divers : pris dans son sens large, toutes les activités humaines productrices de signification peuvent être comprises comme la manifestation d'un moment de l'absolu. Cependant, le mode de présentation qui consiste à hisser l'expérience au niveau de la connaissance de l'absolu suppose un travail spécifique. Hegel reste fidèle au motif aristotélicien selon lequel il n'y a de science que de l'universel. Par conséquent, il considère que

¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 57 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 11.

² Arno Schubbach souligne cette absence dans : A. Schubbach, « Der ‚Begriff der Sache‘ », p. 123.

³ Robert Grant McRae, *Philosophy and the Absolute: The Modes of Hegel's Speculation*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985, p. 2.

la présentation philosophique trouve « son objet idéal dans le langage⁴. » Or, la présentation philosophique qui fraye son chemin, par le langage, à la présentation de l'universel n'est pas pour autant dégagée des médiations à caractère social et historique qui structurent l'expérience.

Présenter l'absolu n'implique pas, pour Hegel, que cette présentation soit monadique ou harmonisée, l'absolu est absolu en ce qu'il n'est pas relatif à autre chose, mais il n'est pas fermé en lui-même ni stabilisé au-dedans de soi. Au contraire, la présentation dialectique renvoie, comme le résume clairement Jean-François Kervégan, à « la capacité qu'a le concept de s'autoproduire, de poser ses déterminations sans *présupposer* quelque terme donné de l'extérieur⁵. » Cela signifie que la présentation est aussi la présentation des tensions internes au concept à présenter, ce que rappelle succinctement Michael Forster : la dialectique « est un mode de présentation dans lequel chaque catégorie se révèle, à son tour, contradictoire en soi et se développe nécessairement dans la prochaine (formant ainsi une série hiérarchique continuellement connectée culminant dans la catégorie englobante que Hegel nomme l'idée absolue⁶) ».

L'autoprésentation de l'idée absolue est à comprendre comme la présentation du concept du concept qui, dans sa réflexion sur soi, permet de présenter adéquatement chacun des moments du système qui est contenu dans le concept d'absolu. C'est ainsi que pour Hegel, « le *concept* seulement est le vrai, et il est plus précisément la vérité de *l'être* et de *l'essence*, qui tous deux, maintenus dans leur isolement, sont en cela à considérer en même temps comme non-vrais, – *l'être*, parce qu'il n'est encore que *l'immédiat*, et *l'essence* parce qu'elle n'est encore que le *médiatisé*⁷. »

Présenter le concept, cependant, demande de présenter également l'être et l'essence qui sont son contenu. La présentation prend donc la forme d'une traversée qui part du non-vrai pour atteindre le vrai en ce que « la vérité a [...] à se vérifier (*sich zu bewähren hat*)⁸ ». Cette « vérification (*Bewährung*)⁹ » est la présentation comprise comme la vérité se vérifiant, la vérité qui fait ses preuves (*sich bewähren*), et qui, ce faisant, accorde une probation (*Bewährung*) au non-

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-François Kervégan, 3e éd., Paris, PUF, 2013, p. 471. (Note du traducteur)

⁶ Michael Forster, « Hegel's Dialectical Method », in *Cambridge Companion to Hegel*, sous la dir. de Fredrick C. Beiser, Cambridge, Cambridge, 1993, p. 132.

⁷ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 83 Add., p. 518 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 180.

⁸ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 83 Add., p. 519 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 180.

⁹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 83 Add., p. 519 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 180.

vrai en le relevant, en lui accordant une place dans l'exposition du vrai¹⁰. Ainsi, la présentation est le rendre présent de l'insuffisance des déterminations premières, qui « parce qu'elles sont les premières [sont] en même temps les plus pauvres, c'est-à-dire les plus abstraites¹¹ », insuffisance qui est relevée¹² (*aufgehoben*) sous la forme du concept.

À titre de repère général, il est permis de rappeler que la logique de Hegel est divisée en deux parties : la logique objective et la logique subjective. La logique objective comporte elle-même deux parties : la doctrine de l'être et la doctrine de l'essence. La logique subjective est aussi connue en tant que doctrine du concept, moment logique de l'appropriation de l'objet par le sujet qui en fait la présentation comme ce qui est unité de l'immédiateté et du médiatisé.

Il est possible de résumer la progression au sein de la logique de Hegel de la manière suivante. La doctrine de l'être est la logique qui traite des étants constitués qui, dans leur subsistance-par-soi (*Selbständigkeit*), sont considérés de l'extérieur comme des totalités discrètes dont les relations qu'ils entretiennent entre eux sont qualifiées de rapports d'indifférences (*Gleichgültigkeit*) des uns envers les autres¹³. Cette *Gleichgültigkeit* signifie à la fois indifférence et égalité : indifférence, car les étants sont indifférents les uns aux autres et indifférents à la relation

¹⁰ La vérité qui a à se vérifier est l'analogie dans la *Science de la logique* au « scepticisme en train de s'accomplir » dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* : tous les deux renvoient à l'idée que la vérité est intimement liée à l'expérience (*Erfahrung*) comprise comme l'acte de passer à travers (*fahren*) la non-vérité afin d'atteindre la vérité. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 122 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 72.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 85 Add., p. 519 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 182.

¹² Dans *Marges de la philosophie*, Derrida propose « relever » comme traduction d'*aufheben* : « *Aufheben*, c'est relever, au sens où "relever" veut dire à la fois déplacer, élever, remplacer et promouvoir dans un seul et même mouvement^I. » Cette traduction a l'avantage de conserver l'utilisation d'un terme polysémique qui est courant dans la langue française tout en rendant bien la charge spéculative dialectique qui est mise en relief par Hegel dans son usage de l'*Aufhebung*.

Parmi les autres traductions utilisées en français, Hyppolite et Bourgeois utilisent « supprimer », Lefebvre choisit « abolir ». Jarczyk et Labarrière optent, quant à eux, pour le terme technique « sursumer » proposé par Yvon Gauthier. Ce dernier a l'avantage de mettre l'accent sur le caractère logique de l'*Aufheben* tout en se collant sur le terme anglophone « *sublation* » qui est utilisé pour parler de ce geste de dépassement-conservation opposé, en quelque sorte, à la subsumption. Son principal désavantage, selon nous, c'est qu'un tel terme ne permet pas de travailler une signification qui serait déjà à l'œuvre à l'extérieur du corpus hégélien. Le tour de force de la traduction de Derrida tient dans le fait que la traduction reprend le contenu de la médiation – négation-conservation, élévation, dépassement, remplacement – qui est présente dans le terme allemand dans son sens courant. Derrida arrive donc à introduire le domaine de l'expérience vécue et non philosophique comme apport à partir duquel il est également possible de donner une signification philosophique à l'expérience. Cette dimension est conforme à la volonté de Hegel qui affirme, dans la préface à la seconde édition de la *Science de la logique*, que la philosophie n'a besoin d'aucune terminologie spéciale^{II}.

(I) Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 143.

(II) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique I – L'être*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, pp. 33-34 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 21.

¹³ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 597 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, pp. 445-446.

entre eux ; égalité, car dans cette relation les individus ont une relation symétrique en ce que la relation est également valide (*gleich gültig*) pour les deux. Ce rapport d'indifférence est celui qui a lieu, par exemple, entre « le quelque-chose et un autre¹⁴ ». La doctrine de l'être est la traversée de cette indifférence :

L'être pur et la quantité pure peuvent être décrits comme indifférence, en ce que le premier est dépourvu de toute différence et détermination et que la seconde est capable de toutes les déterminations, mais indifférente à toutes celles qui peuvent survenir : la quantité n'a pas à prendre la forme d'un quantum particulier¹⁵.

La dernière section de la doctrine de l'être traite de l'indifférence absolue, point d'aboutissement du substrat qui témoigne « du blocage conceptuel insurmontable qui est atteint dans le cadre de la [doctrine] de l'être¹⁶ » :

Le substrat qui émerge [à ce moment de la logique] diffère cependant de ces deux [catégories que sont l'être et la quantité] et est appelé indifférence « absolue ». Ce substrat n'est pas seulement dépourvu de détermination ni simplement ouvert à différentes déterminations, mais il est le substrat qui perdure et endure à travers les séries de déterminations changeantes et, ce, dans une indifférence explicite à leur égard¹⁷.

La doctrine de l'essence, quant à elle, relève l'insuffisance de cette saisie extérieure et considère l'apparence de la totalité stable de l'étant comme le résultat de médiations qui existent, non pas malgré l'indifférence initiale, mais avec et grâce à elle¹⁸. La doctrine de l'essence est la présentation du processus par lequel la substance se détermine : « Cet acte de déterminer est, en effet, d'une autre nature que l'acte de déterminer qui a lieu dans la sphère de l'être, et les déterminations de l'essence ont un autre caractère que les déterminations de l'être¹⁹ » – et ce, en vertu du fait que « son acte de déterminer reste [...] intérieur²⁰ ». En ce sens, la doctrine de l'essence est la présentation d'une ontologie absolument relationnelle, une ontologie de la médiation par laquelle la substance dépasse l'indifférence : la substance ne perdure pas malgré les médiations, mais elle évolue auprès d'elles, la substance a son existence en elles. Ces médiations sont l'être

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 174 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 125.

¹⁵ Stephen Houlgate, *Hegel On Being: Quantity and Measure in Hegel's Science of Logic*, vol. 2, London, Bloomsbury Academic, 2022, p. 337.

¹⁶ Arash Abazari, *Hegel's Ontology of Power: The Structure of Social Domination in Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 22.

¹⁷ S. Houlgate, *Hegel On Being: Quantity and Measure in Hegel's Science of Logic*, vol. 2, p. 337.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique II — L'essence*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 15 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 14-15.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 15 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 15.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 15 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 15.

réfléchi en lui-même ; l'essence est une telle réflexion en soi qui se manifeste dans l'apparence (*Erscheinung*)²¹. Celle-ci est l'apparence de l'essence, non pas en ce que cette dernière serait un noyau distinct, mais plutôt parce que l'essence ne se réalise effectivement qu'en devenant apparence : « *il faut que l'essence apparaisse*²² ». Autrement dit, ce qui apparaît c'est l'essence, bien que cet apparaître soit un processus, un développement de l'essence dans l'apparence. La dialectique de l'essence et de l'apparence se produit ainsi comme effectivité, comme totalité dynamique – c'est-à-dire que l'effectivité d'une essence ne se limite pas à ce qui est pleinement réalisé dans son apparition phénoménale, mais inclut ce qui dans l'essence a encore à se produire comme possibilité de l'essence. Par exemple : la réalité immédiate de l'arbre en fleurs est, du point de vue de l'effectivité, la réalisation effective de la production du fruit. Autrement dit, l'essence s'exprime dans l'apparence qui en retour indique, en direction de l'essence, ce qui est à exprimer. Pour Hegel, même l'apparence trompeuse est une manifestation de l'essence, une manifestation qui doit pourtant être dépassée, comme le résume Abazari :

L'apparence trompeuse est vraie dans la mesure où elle exprime notre conscience intuitive adéquatement. Cependant, l'apparence trompeuse est ultimement fautive, car elle n'est pas autonome, mais elle est toujours l'apparence trompeuse de l'essence – l'apparence trompeuse n'est qu'un moment de l'essence et non l'essence elle-même²³.

Ainsi, la doctrine de l'essence témoigne de la puissance (*Macht*) de l'essence à se réaliser effectivement au sein d'un rapport de pouvoir/de violence (*Gewalt*), d'un rapport hiérarchisé dans les médiations²⁴. La relation de symétrie qui a lieu au niveau de la doctrine de l'être fait donc place à une relation asymétrique. Abazari, qui voit la possibilité de mobiliser la *Science de la logique* afin de présenter une ontologie sociale, conçoit cette asymétrie comme un rapport de domination²⁵ : « cette relation de domination, cependant, est d'un type particulier. Elle n'est ni

²¹ Nous traduisons *Erscheinung* et *erscheinen* par « apparence » et « apparaître », et *Schein* par « simple apparence ».

²² G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 115 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 124.

²³ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 25.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, pp. 220-224 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 233-237.

²⁵ Bien que Hegel, dans la doctrine de l'essence, ne parle de domination qu'à l'occasion d'introduire la relation entre la forme et le contenu^I, la qualification faite par Abazari ne semble pas abusive si l'on se réfère à son utilisation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où la dialectique de la maîtrise et de la servitude (*Herrschaft und Knechtschaft*) opère un passage similaire de l'existence vers l'essence à partir de la reconnaissance par une conscience de soi d'une autre conscience de soi comme conscience de soi, comme dépassement de l'indifférence et de la symétrie^{II}. Autrement dit, la domination n'est pas première mais fondée sur une égalité, égalité insuffisante et dépassée par la domination qui interpelle à son tour son propre dépassement.

(I) G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 87 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 94.

(II) G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 190-211 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, pp. 137-155.

directe ni immédiate, mais a plutôt lieu dans l'incorporation d'un moment d'égalité. Autrement dit, la relation de domination dans l'essence a lieu non pas malgré l'égalité, mais au travers d'elle²⁶. » Ce rapport de domination trouve son exemple paradigmatique dans la relation entre la substance et les accidents. Bien qu'ils soient définis l'un par rapport à l'autre – « la substance est toujours la substance des accidents et les accidents sont toujours les accidents d'une substance²⁷ » – il y a une asymétrie entre eux, car c'est la substance qui pourvoit les déterminations des accidents. Or cette asymétrie repose sur le mutualisme de la relation de codépendance et, donc, sur l'égal participation de la substance et des accidents par laquelle l'unité de la totalité peut ressurgir.

Le propre mouvement de l'essence est marqué par la dynamique des oppositions qui ont lieu en elle, celles-ci forment la relation d'opposition entre l'essence et l'apparence qui se réalise effectivement comme la totalité : l'effectivité. Or, l'essence elle-même ne dépasse pas le mouvement de ces oppositions : comme le dit Hegel, « elle n'est encore que le *médiatisé*²⁸. » Le retour à une totalité réconciliée n'est possible que dans le passage à la logique du concept où la puissance est libérée de la contrainte au pouvoir/à la violence :

[Dans le concept,] l'universel est la puissance *libre* (*freie Macht*) ; il est lui-même et il a prise sur son Autre ; toutefois, non pas comme quelque chose qui *ferait violence* (*Gewaltsames*), mais comme ce qui, bien plutôt, est, dans cet Autre, en plein repos et *chez-soi*. De même que l'on a appelé la libre puissance, de même pourrait-on l'appeler le *libre amour* et la *félicité sans bornes*, car il est une mise en rapport de soi avec ce qui est *différent* seulement comme *avec soi-même* ; dans ce qui est ainsi différent, il fait retour à soi-même²⁹.

Dans le concept, la substance qui initialement prenait la forme d'un étant immédiat et fixe est maintenant présentée dans son effectivité, c'est-à-dire qu'elle est la médiation entre l'essence et l'apparence de manière à créer une totalité. Une telle totalité n'est à comprendre ni comme « la somme totale de toutes les réalités³⁰ » ni comme l'idée selon laquelle le tout serait composé de

²⁶ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 22.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 83 Add., p. 518 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 180.

²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique III — Le concept*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016, p. 45 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 277.

³⁰ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 86.

parties indépendantes et autonomes³¹. Abazari résume la conception hégélienne de la totalité de la manière suivante :

La totalité doit plutôt être conçue, dans un premier temps, comme l'essence qui se traduit par une autre totalité de l'apparence. Dans un second temps, [Hegel soutient] que la totalité est le processus constant de médiation qui se produit entre l'essence et l'apparence, le processus constant qui génère l'unité de l'essence et de l'apparence. Hegel nomme ce procès constant de médiation l'effectivité ; et finalement, dans la dernière partie de la [doctrine] de l'essence, il soutient que la substance doit être conçue à la lumière d'une telle conception de l'effectivité³².

En ce sens, la totalité est comprise, par Hegel, comme le rapport de la « *force et de son extériorisation*³³ » ce qui signifie que l'effectivité est une catégorie qui ne relève pas de la présentation de ce qui est simplement factuel, la réalité tout court (*Realität*), mais témoigne bien plutôt du *processus de la réalisation effective de la substance* dans laquelle l'identité n'est pas donnée, mais est développée dans l'extériorisation de la force, la manifestation de l'essence, la différence de l'identité. La présentation est saisie de ce processus dans son immédiateté.

L'identité de l'identité et de la différence est donc le dépassement, d'une part, de l'identité initiale marquée par l'indifférence et, d'autre part, de la différence travaillée par l'inégalité jamais réconciliée au niveau de l'essence ; l'identité dans le concept est l'identité de la libre différence qui s'exprime dans toute chose unifiée. Pour l'instant, cependant, il s'agit seulement de souligner que, pour Hegel, la réconciliation entre le sujet et l'objet passe d'abord par l'acte de réconcilier l'objet avec lui-même, puisque à l'étape à laquelle ces analyses se déploient, il n'est pas encore question du rôle joué par un quelconque sujet. Ceci fait écho à l'exigence adornienne évoquée dans l'introduction selon laquelle la philosophie n'accède à la réconciliation qu'en confrontant « les concepts que la Chose a d'elle-même, et ce que la Chose veut être par elle-même³⁴. »

Comment une telle réconciliation prend-elle forme lorsqu'un sujet – qui est, pour Hegel, toujours un sujet social et situé – est introduit dans l'équation ? Réconcilier l'ob-jet avec lui-même, dans les termes de la philosophie hégélienne, suppose tacitement un sujet déjà réconcilié avec lui-même. Lorsque la Chose en question est un ob-jet constitué par des sujets humains, comme l'esprit,

³¹ Pour un aperçu de la critique hégélienne de ces deux idées reçues concernant le concept de la totalité, voir : G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, pp. 155-160 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 166-172 ; A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, pp. 86-91.

³² A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 102.

³³ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 169 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 171.

³⁴ T. W. Adorno, « Sociologie et recherche empirique », in *Le conflit des sociologies*, p. 410 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 197.

la société, la culture, etc. la présentation hégélienne ne s'en tient pas à montrer l'opposition au sein de l'objet comme ce qui est simplement surmonté par le sujet, par la doctrine du concept. En fait, comme le souligne Abazari, la logique (subjective) du concept met en scène ce qu'il serait possible d'appeler avec Adorno un *moi fort*³⁵ : « En contraste avec la [doctrine] de l'essence, où il n'y a qu'une individualité faible et mutilée³⁶, dans la doctrine du concept Hegel développe une conception de l'individualité forte et pleinement déployée (*full-fledged*)³⁷. » L'individualité forte signifie, dans ce contexte, que le sujet s'est reconquis lui-même comme immédiateté unifiée et totalisante et démontre donc la capacité à totaliser son expérience ; capacité à partir de laquelle il arrive à faire advenir l'objet à lui-même dans le passage de l'objet au concept.

La question de la présentation du concept de société exprime cette tension entre les deux types d'individualités. Pour Hegel, la société doit faire advenir l'individu à lui-même par l'expérience de son autoaliénation dans le monde de la culture et de l'éducation – le monde de la *Bildung* – dans lequel l'individu doit absorber l'ensemble des manifestations culturelles essentielles à son époque, ce qui se traduit par la perte de l'immédiateté de l'unité du soi et demande le passage à la maturité grâce aux médiations de la *Bildung*, afin de retrouver l'individualité, cette fois-ci pleinement socialisée. Présenter la société implique donc de présenter de quelle manière la société parvient à produire des individus. Cette présentation implique, en retour, de présenter également le contenu de l'expérience des individus *en train* d'être formés³⁸. Une des techniques utilisées par Hegel pour mettre en évidence la différence entre l'individualité effective et celle qui n'est pas entièrement formée est de recourir à deux niveaux distincts de la présentation.

³⁵ Voir les §§ *La volonté comme chose* et *Objectivité de l'antagonisme* dans T. W. Adorno, *Dialectique négative*, pp. 287-292 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, pp. 236-239.

³⁶ C'est-à-dire l'étant qui est retenu au stade de la médiation des oppositions sans atteindre le stade du retour de l'immédiateté à soi comme étant stabilisé. Il est possible de traduire cette situation en utilisant la terminologie freudienne de la deuxième topique : ce stade est comparable au *moi* tiraillé entre le *ça* et le *surmoi* et qui se sait instance de médiation des extrêmes, mais incapable à maintenir une stabilité dans l'identité.

³⁷ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 194.

³⁸ Ceci explique pourquoi, dans ce contexte, l'accent sera mis sur la doctrine de l'essence et non sur la doctrine de l'être qui ne permet que de poser une ontologie sociale à partir d'individus déjà constitués, égaux et indifférents, tout comme la doctrine du concept qui postule un sujet social déjà pleinement constitué. Nous suivons en cela Abazari qui mobilise la *Science de la logique* pour reconstruire l'ontologie sociale de Hegel. Voir *ibid.*, chapitres 1 et 2 ; en particulier pp. 21-25.

I « Pour elle » et « pour nous » : deux niveaux de la présentation

Lorsqu'il s'agit des présentations d'ordre phénoménologique, c'est-à-dire celles qui ressortent de la manière dont l'esprit se développe par la traduction dans le langage de sa propre expérience, les médiations sociales et historiques sont mises en relief par le fait qu'une conscience de soi doit se réaliser en accédant et se conformant à la *Bildung* effective. Ce type de présentation, comme l'expose la *Phénoménologie de l'esprit*, est la présentation de la non-identité dynamique entre la conscience de soi individuelle et le tout de la culture effective. La progression à l'œuvre dans cette présentation repose sur le travail, fait par la conscience, de se corriger afin de se rendre identique, c'est-à-dire conforme, à son concept dans la mesure où une culture déterminée pose les exigences d'un tel concept de conscience de soi comme un moment essentiel et structurant de son essence³⁹. Cette dialectique est celle entre ce que Hegel nomme l'esprit objectif et l'esprit subjectif. De manière succincte, l'esprit objectif se rapporte aux déterminations concrètes d'une culture donnée – son niveau de développement scientifique, son mode d'organisation économique, ses institutions politiques et spirituelles, ses arts et techniques, etc. – qui agissent comme une totalité vivante qui, jour après jour, produit et reproduit ses propres critères et les catégories qui lui sont associées. L'esprit subjectif, quant à lui, se rapporte à la façon dont un individu singulier assimile les catégories de l'esprit objectif et y participe par sa propre activité qui peut être à la fois reproductrice et transformatrice.

Or la présentation philosophique à l'œuvre dans la philosophie hégélienne n'est pas seulement la présentation *phénoménologique* telle que présentée du point de vue de la conscience qui fait l'expérience qui est à présenter. Elle est, également, la présentation des présuppositions et des conditions logiques qui sont à l'œuvre dans la perspective de la conscience, sans nécessairement qu'elle soit consciente de ces présuppositions et conditions. Afin de présenter adéquatement ces deux types de présentations, la philosophie hégélienne se présente à elle-même à partir de deux perspectives distinctes, mais spéculativement identiques. La première perspective est celle de la conscience (de soi) faisant l'expérience immanente de la détermination (*Bestimmtheit*) de l'expérience dont la présentation est la traduction au sein du concept de l'esprit. Cette perspective est celle de la conscience qui est « pour elle » (*für es*) et correspond à la perspective

³⁹ Pour Hegel, contrairement à l'idéalisme kantien, le soi est une catégorie historiquement et socialement déterminée, il n'est pas conçu comme une instanciation du sujet transcendantal, l'élément transcendant dans le soi est la société qui agit comme matrice universelle produisant les sujets individuels.

de la conscience en quête de la vérité – de l'en-soi, de ce qui est effectivement réel – qui n'a accès qu'à une perspective totalisante limitée par le degré de son développement. La présentation *phénoménologique* est, selon cette perspective, présentation de la traversée des erreurs déterminées faites par la conscience sous la forme de l'expérience grâce à laquelle celle-ci crée un savoir effectif et dynamique d'elle-même. La conscience qui est « pour elle » est celle qui chemine vers le concept, mais qui se situe encore à un niveau dans lequel elle fait l'expérience de l'écart entre ce qui est effectif – l'en-soi – et les critères qu'elle utilise pour saisir cet effectif – critères qui sont son pour soi à elle – sans parvenir à combler l'écart. La position de la conscience qui est « pour elle » est ainsi analogue à celle de l'étant dans la doctrine de l'essence : la conscience s'effectue dans une correction du pour soi afin de correspondre à l'en-soi, mais n'arrive pas, pour l'instant, à stabiliser l'ob-jet comme totalité.

En contraste avec la perspective du « pour elle », Hegel recourt à la figure narrative du « pour nous » (*für uns*) qui indique le point de vue philosophique du système déjà accompli et à partir duquel la présentation « pour elle » est rendue possible comme synthèse effective de l'expérience et non comme simple déroulement d'évènements rhapsodiques. Le « pour nous » est la perspective à partir de laquelle les tensions, entre ce qui est en soi et ce qui est pour la conscience, sont déjà résolues. Ce qui a été dit de l'absolu – qu'il « est essentiellement résultat et qu'il n'est qu'à la fin ce qu'il est en sa vérité » – n'est rien d'autre que la description de la perspective du « pour nous ». Autrement dit, le sujet qui présente le *concept* au sens emphatique que prend ce mot chez Hegel est le sujet dont la conscience n'est pas simplement « pour elle », mais « pour nous » : celle de l'universalité et du savoir philosophique. De plus, le « nous » témoigne ici du dépassement de la simple individualité et signale l'inscription de la subjectivité à l'intérieur d'un cadre plus large, celui de la substance éthique (*Sittlichkeit*), qui est à la fois la collectivité, le règne de la réciprocité et de la reconnaissance, et le garant de l'universalité.

Comme l'indique Hegel dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, la perspective du « pour nous » n'implique pas une identité pure ou originelle avec l'en-soi. Ce qui est « pour nous » est un stade déterminé du savoir de l'en-soi, mais un stade dans lequel il est explicitement reconnu que l'en-soi est ce qui est déterminé dans son critère par la conscience : l'en-soi « est *notre* ob-jet, il est *pour nous*⁴⁰ », mais il n'est pas simplement un *pour nous séparé de l'en-soi*, car « la

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 126 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 76.

conscience donne à même elle-même sa mesure de référence⁴¹ ». C'est en ce sens que la perspective qui est celle du « pour nous » est absolue : elle est la perspective du système en ce qu'il s'effectue par l'autocorrection de ses figures particulières qui sont simplement « pour elles », cette perspective est celle de la nécessité du système en opposition à l'insuffisance d'une figure particulière⁴². Le privilège du « pour nous » est qu'il permet de présenter le mouvement général de la conscience dans la série de ses tentatives, ses échecs et leur dépassement ainsi que la nécessité qui agit au sein de chacune de ses figures, nécessité qui échappe à l'expérience que la conscience fait « pour elle » :

Seule cette nécessité même, ou la *naissance* du nouvel ob-jet qui s'offre à la conscience sans qu'elle sache comment cela lui arrive, est ce qui se déroule pour nous en quelque sorte dans son dos. Par-là, entre dans son mouvement un moment de l'*être-en-soi* ou *pour-nous*, lequel ne se présente pas pour la conscience qui est comprise dans l'expérience elle-même ; mais le *contenu* de ce que nous voyons naître est *pour elle*, et nous ne faisons qu'en comprendre le côté formel ou le pur fait, pour lui, de naître ; *pour elle*, ce qui, ainsi, est né, est seulement comme ob-jet, – *pour nous*, en même temps comme mouvement et devenir⁴³.

Grâce à cette distinction, la présentation du système est donc la présentation rétrospective – à partir de son accomplissement totalisant – du chemin nécessaire à son devenir effectif. Cette distinction permet de saisir que les erreurs de la conscience qui est simplement « pour elle » peuvent lui apparaître comme ce qu'il y a de plus vrai. Il est dès lors possible, dans un premier temps, d'interpréter les raisons pour lesquelles ces erreurs sont tenues pour vraies et, ensuite, de dégager une perspective qui dépasse cette insuffisance.

La distinction entre les perspectives de présentation du « pour elle » et celle du « pour nous » recouvre, pour le résumer, la distinction entre, d'un côté, la présentation de l'échec d'une figure ou de l'insuffisance d'un concept et, de l'autre, la présentation du système au sein duquel les insuffisances sont, pour ainsi dire, relativisées les unes par rapport aux autres et surmontées –

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 126 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 76.

⁴² Dans l'introduction à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel insiste sur le fait que la philosophie est la traversée, l'expérience au sens de l'*Erfahrung*, des représentations (§1); traversée qui est acte de réflexion en ce que la philosophie est la « manière pensante de considérer des ob-jets » et qui, de façon plus marquée, a pour ob-jet des pensées : « la pensée réfléchissante qui a pour contenu et amène à la conscience des pensées en tant que telles » (§2). Le « pour nous » qui est le lieutenant du discours philosophique est donc l'espace sémantique dans lequel sont réfléchies les pensées de la conscience qui est pour elle. L'expérience de cette réflexion est le dépouillement de leur contingence extérieure et la présentation de leur nécessité intérieure.

G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, §§ 1-2, pp. 163-165 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, pp. 41-42.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 129 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 80.

en même temps qu'est maintenue la nécessité de la traversée de ces erreurs afin de présenter la vérité. Ces moments sont spéculativement identiques en ce qu'ils réfèrent tous deux au concept hégélien de l'esprit, dont le moment de la conscience « pour elle » correspond à l'esprit subjectif alors que la perspective du « pour nous » correspond à l'esprit absolu. La présentation de la société est, dans ce schéma, la présentation de l'esprit objectif qui est le point de médiation entre l'esprit subjectif et l'esprit absolu.

2 De la fixité des représentations au mouvement de la présentation

En anticipant sur le résultat à venir, la tâche de présentation du *concept* est, pour Hegel, la présentation qui se délivre de la représentation :

En tant que les déterminités du sentiment, de l'intuition, de la faculté de désirer, de la volonté, etc., dans la mesure où l'on en a un *savoir*, sont appelées en général *représentations*, on peut en dire d'une façon générale que la philosophie pose à la place des représentations des *pensées*, des *catégories*, mais plus précisément des *concepts*. Les représentations en général peuvent être regardées comme des *métaphores* des pensées et des concepts⁴⁴.

En tout premier lieu, sans épuiser le sens de ce passage, il est possible de remarquer que si, chez Kant, la présentation relève de la *Versinnlichung*, le rendre sensible du concept, pour Hegel, la présentation est le rendre présent du contenu conceptuel, des médiations qui le constituent comme celles-ci sont constituées par lui. Cette conception de la présentation prend ses distances vis-à-vis de toute pensée imagée. Le rendre présent de la médiation consiste à rendre le penser présent à lui-même, alors que le rendre sensible consiste à effectuer un transfert (μεταφορά) du penser dans le non-penser, le domaine sensible. En ce sens, l'opposition hégélienne entre présentation et représentation met la présentation kantienne du côté de la représentation. Or, quels critères Hegel mobilise-t-il pour distinguer entre présentation et représentation ?

Dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel prépare le terrain de la présentation de son système en posant ce dernier comme un projet qui semble être en contradiction avec son époque. C'est ainsi qu'au milieu d'une brève lamentation sur la superficialité de la pensée de l'époque, Hegel avance :

[...] en tant qu'il est affirmé de la vérité qu'elle a uniquement à même le *concept* l'élément de son existence, il y a là quelque chose qui [...] semble être en

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 3, p. 166 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 44.

contradiction avec une représentation, ses conséquences y compris, qui a dans la conviction de l'époque autant de prétention que d'extension⁴⁵.

Hegel soumet ici au public l'idée que la proposition philosophique qu'il s'apprête à livrer heurtera une conviction ayant cours à son époque et que cette conviction prend la forme d'une représentation de l'esprit qui peut empêcher la réalisation plus ou moins immédiate du système de la science dans le cours de l'histoire. Autrement dit, Hegel met en scène l'opposition entre la *représentation (Vorstellung)* que l'époque se fait d'elle-même et la *présentation (Darstellung)* de sa philosophie. Cette opposition agit comme le cadre dans lequel il présente l'opposition entre la représentation et la présentation en général. Cette mise en scène témoigne à la fois de l'opposition bien réelle entre représentation et présentation dans la philosophie de Hegel et elle permet, également, de souligner que la présentation est un acte historique qui vient bouleverser un régime effectif de représentations, le privant ainsi de sa validité : d'où l'*Aufheben* propre à la présentation. Cependant, cet acte historique ne prend son sens que lorsque la représentation qui est relevée a perdu le pouvoir d'exprimer un rapport vivant à ce dont elle est la représentation.

Il n'est, d'ailleurs, pas difficile de voir que notre temps est un temps de la naissance et du passage à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde qui a été jusqu'à maintenant celui de son être-là et de sa représentation, et il est sur le point de les précipiter dans le passé pour les y engloutir, ainsi qu'engagé dans le travail de sa transformation⁴⁶.

C'est ainsi que, dès les premières pages de la *Phénoménologie de l'esprit*, est introduite l'opposition dialectique entre la tâche de la présentation d'un système philosophique en quête de l'absolu et les représentations mortifères que l'esprit a aussi tendance à formuler. Ce qui est frappant de la formulation de la préface, en comparaison à d'autres passages de l'œuvre de Hegel dans lesquels il traite de la représentation⁴⁷, tient au fait que l'objet de la philosophie est présenté

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 61 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 15.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 64 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 18.

⁴⁷ La manière avec laquelle Hegel traite de la représentation dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* n'a, du premier coup d'œil, que peu à voir avec les passages dédiés à la représentation dans le chapitre portant sur la psychologie dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Il est cependant possible de voir que la progression dialectique de l'*Encyclopédie*, qui est à maints égards plus nuancée que la préface, procède par la même division organisée par la relation extérieure/intérieure se rapportant à la chose. Ainsi, la progression, qui part de la représentation et qui se rend au concept en passant par la pensée, fonctionne de la même manière que l'opposition représentation/présentation dans laquelle la première est décrite comme atteignant l'objet de l'extérieur, alors que la seconde témoigne de son mouvement intérieur. Dans l'*Encyclopédie*, la représentation est le versant extérieur, tandis que la pensée et le concept constituent le versant intérieur. Or, les limitations de la pensée qui est incapable d'atteindre le niveau du concept, c'est-à-dire la pensée théorique des sciences empiriques, démontrent que la pensée atteint de manière extérieure ce qu'elle croit être l'intérieur de l'objet qui se révèle être les médiations externes de l'objet (*ex.* la deuxième loi de Newton, la force est le produit de la masse et de l'accélération), alors que seul le concept est apte

comme ce qui fait litige à l'intérieur même de l'effectivité dont la philosophie prétend être la présentation. La philosophie, pour Hegel, n'est pas extérieure à l'effectivité, mais elle en est sa présentation comme présentation réfléchie. Plus précisément, la tâche de la philosophie, c'est-à-dire la présentation de l'effectivité⁴⁸ de manière scientifique, est en tension avec le régime de représentation effectif qui est seulement « pour soi ». Par « régime de représentation de l'effectif », il est question de l'ensemble des représentations spirituelles (artistiques, culturelles, politiques, scientifiques, religieuses, etc.) qui sont en vigueur. Ce régime de représentation correspond à ce qui est admis comme l'essence ou ce qui est tenu pour vrai – l'en soi de la conscience, du peuple, etc. Ce régime, tout comme l'en-soi dont il témoigne, est de nature historique. Il est donc possible que l'effectivité, en raison de son mouvement propre, témoigne d'une détermination essentielle, ou d'un problème éthique insoluble bien qu'inaperçu jusque-là, qui est restée absente du régime de représentation. Cet écart n'est pas à comprendre comme une erreur du passé, mais témoigne d'une insuffisance *actuelle* (*wirklich*) qui est révélée par le déploiement de l'expérience.

En ce sens, il est tout à fait possible qu'un régime de représentation s'effondre et, qu'à sa place, la vérité qui se présente tienne maintenant lieu de nouvelle représentation. Installé en lieu de pouvoir légitime et admis au sein de l'esprit comme un élément nécessaire, ce nouveau régime de représentation, qui représente justement le nouvel en-soi-pour-soi, peut à son tour se scléroser et perdre son efficacité, c'est-à-dire son effectivité explicite. Autrement dit, une représentation qui a gagné une efficacité dans l'esprit implique une présentation qui a adéquatement réussi à rendre compte d'une détermination essentielle de l'en-soi. Cette présentation réussie, qu'elle soit première ou un maillon remplaçant une représentation précédente, n'offre aucune garantie que cette nouvelle représentation qu'elle instaure soit éternellement valable. Il peut toujours arriver qu'à son tour elle soit mise au défi par la présentation d'une nouvelle vérité. Ce mouvement décrit – de manière encore extérieure – la forme historique de la dialectique de la présentation et de la représentation chez Hegel. Ce mouvement traduit essentiellement deux choses.

à atteindre le mouvement intérieur de l'objet de manière proprement immanente. À ce titre, pensée et concepts sont les éléments intérieurs à la dialectique de la présentation.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III : Philosophie de l'esprit*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, § 451-468, pp. 246-266 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, pp. 257-288.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 90 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 46.

Premièrement, comme l'explique Ludwig Siep, ce mouvement exprime que ce drame, qui se joue sur le terrain de l'histoire, incarne un besoin interne tant à l'histoire qu'à la philosophie :

Pour Hegel, le besoin de dépasser les antithèses et oppositions qui affligent la culture du temps est, non seulement, un besoin général et historique, mais un besoin interne à la philosophie elle-même. Ce besoin se révèle dans l'aliénation de l'humain vis-à-vis des institutions et des relations publiques – une aliénation qui s'exprime, par exemple, dans la chute de l'*ancien régime* français et du Saint-Empire romain germanique de l'Europe centrale. Ce besoin est tout aussi évident dans le conflit entre la science et la foi, qui a dominé les dernières années des Lumières, et dans la conflagration littéraire et philosophique au sujet du soi-disant panthéisme de Lessing ou de l'athéisme de Fichte⁴⁹.

Deuxièmement, cette dialectique de la présentation et de la représentation rend explicite l'insuffisance du penser représentationnel pour comprendre le mouvement de la vérité :

En considérant que la représentation universelle, lorsqu'elle précède ce qui est une tentative en vue de sa réalisation détaillée, facilite l'appréhension de cette dernière, il est utile d'en indiquer ici le sens approximatif, dans le dessein, en même temps, d'écarter, à cette occasion, quelques formes dont l'habitude qu'on a d'elles est un obstacle à la connaissance philosophique⁵⁰.

L'esprit, en tant que totalité concrète et vivante dans laquelle l'humain déploie son existence, peut faire obstacle à la présentation de la philosophie. En son sein, les représentations collectives qui sont les plus chères, les plus immédiates, les plus habituelles revêtent la forme d'une naturalité qui ne se laisse pas questionner sans simultanément risquer une avalanche emportant avec elle des systèmes entiers de croyances et de valeurs. Cette vérité est elle-même mise en scène dans le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit*, « L'esprit vrai : la vie éthique », dans lequel Hegel, analysant l'*Antigone* de Sophocle, présente la collision de deux régimes de représentations mutuellement exclusifs qui ne peuvent se réaliser qu'en s'abolissant⁵¹ et en aboutissant à la relève par l'État du droit romain qui a intériorisé et dépassé cette opposition, à un niveau conceptuel. Cela dit, la vraie résolution de cette collision ne surgit, dans la philosophie hégélienne, d'abord, qu'avec le christianisme et le pardon et, en fin de compte, avec le savoir absolu, qui est l'ultime présentation au sein de la *Phénoménologie de l'esprit*.

⁴⁹ Ludwig Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trad. par Daniel Smythe, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 45.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 68 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 22.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 402-414 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, pp. 342-354.

La lecture que fait Hegel de la collision entre Antigone et son oncle Créon est symptomatique de la distinction expliquée précédemment entre le « pour elle » et le « pour nous » : l'entêtement d'Antigone à vouloir respecter le droit divin contre la loi humaine érigée en principe unique par Créon force l'énonciation de la contradiction éthico-sociale, qui existait bien avant la mort de Polynice, entre le droit divin et le droit de la cité. « Dans son dos » pour reprendre les termes de Hegel, Antigone provoque la chute de la « belle totalité », car sa position tout à fait légitime en regard d'un principe effectif de la société hellénique – le respect du droit divin – est en contradiction avec un autre de ses principes effectifs – le droit de la cité. Antigone et Créon ne sont que les marionnettes d'une contradiction sociale qui était enfouie jusqu'à leur collision autour de la mort des deux frères d'Antigone. À ce titre, Créon peut lui aussi être considéré comme aveugle dans la défense de son principe, même s'il triomphe avec lui, et même si Antigone ne peut pas se défaire du fait d'être dans l'erreur d'avoir agi contre le décret de Créon.

Dans tous les cas, ce que Hegel se permet de souligner est la progression de la rationalité dans l'histoire : la loi humaine étant le gage de la mise en œuvre réflexive et immanente des principes de la société, sa victoire dans la tragédie de Sophocle montre que la rationalité a également triomphé de Créon et de son entêtement unilatéral. Mais ici encore, l'effondrement n'est que celui de deux représentations : celles du droit divin et du droit politique tel qu'ils s'opposent au sein du monde éthique hellénique. La réelle présentation est celle faite par Hegel présentant cette collision comme motif d'une progression de la raison ; autrement dit, Antigone et Créon sont simplement pour eux, alors que la présentation faite par Hegel est « pour nous ».

C'est en ce sens qu'il faut comprendre Michael Rosen lorsqu'il dit : « Les *Vorstellungen* ne sont pas la fin de l'histoire⁵² ». Tant chez Antigone que chez Créon : la pensée de la représentation *manque son objet*, car elle conçoit l'effectivité d'un régime représentationnel comme une *substance* fixe et dérobe de ce fait à l'esprit son activité d'engendrement de l'effectivité. Ce qui est effectif dans la collision entre les deux principes éthiques n'est pas la substance éthique qui leur sert de fondement, c'est plutôt le fait que le même esprit hellénique a produit deux principes contradictoires tout aussi essentiels l'un que l'autre au maintien de la société hellénique. Ainsi, ce n'est pas le régime de représentation qui est véritablement substance,

⁵² M. Rosen, « From *Vorstellung* to Thought: Is a “Non-Metaphysical” View of Hegel possible? », in *Stuttgarter Hegelkongreß 1987: Metaphysik nach Kant?*, p. 258.

mais *la production spirituelle et active de ces principes* qui tiennent lieu de substance. C'est pour cette raison que Hegel a en vue la solution qui saisirait l'effectivité comme *sujet*⁵³ : « ce dont tout dépend, selon mon discernement, qui doit se justifier seulement par la présentation du système lui-même, ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet*⁵⁴. »

Par sujet, Hegel n'entend rien d'autre que la « substance vivante⁵⁵ » présente à elle-même de manière qu'elle puisse présenter de manière immanente et intérieure, c'est-à-dire réflexive, le mouvement qui est le sien. La présentation acquiert donc, pour Hegel, la signification de l'acte philosophique *par excellence* qui doit être opposé à toute opération de la pensée qui se révèle être extérieure au mouvement même de la Chose (*Sache*) ou qui ne fait simplement que la poser. La présentation qui s'attèle à présenter le mouvement intérieur de la Chose est ce qui fonde la philosophie spéculative, qui n'est rien d'autre que la présentation de la perspective du « pour nous ». La philosophie spéculative n'est pas – contrairement aux préjugés qui circulent à son sujet – la pensée qui va au-delà de l'ob-jet dans l'expérience, mais celle qui pénètre en lui de manière à présenter l'essence comme déterminée par son mouvement intérieur ; mouvement qui est nécessaire à l'effectivité extérieure, qui est elle-même la conséquence nécessaire de la détermination de l'essence – « *l'extérieur est l'expression de l'intérieur*⁵⁶ ». C'est par la saisie de cette essence que le penser spéculatif crée, du point de vue de l'entendement, l'illusion de dépasser l'ob-jet. Ce qui semble dépasser l'objet est plutôt, et à proprement parler, le résultat du déploiement essentiel de celui-ci. Il est donc la présentation du devenir nécessaire de ce qui est effectif, c'est-à-dire la saisie au-delà de son être présent ici et là, mais pas au-delà de lui-même.

À ce titre, la présentation est une praxis dont le but est de permettre à l'esprit de gagner en réflexivité et en conscience de soi. Présenter la société signifie alors, à la fois, présenter les représentations effectives, mais insuffisantes, qu'une société se fait d'elle-même, ce qu'elle est *pour elle*, et, présenter l'essence de la société, ce qu'elle est *en soi, pour nous*. Pour Hegel, cela signifie présenter ce qu'est *la société*, non pas telle ou telle société, mais la société idéale et rendue

⁵³ La différence entre effectivité comme substance et comme sujet est la différence entre la conception kantienne et hégélienne de l'effectivité. Voir à ce sujet : Jean-Louis Vieillard-Baron, « La « Wirklichkeit » ou réalité effective dans les « Principes de la philosophie du droit » de Hegel », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. Quatrième série, n° 3 (2005), pp. 349-351.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 68 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, pp. 22-23.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 69 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 23.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 261 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 202.

effective par la présentation de l'idée de l'État. La position de la société dans le système philosophique hégélien est donc celle de l'idée de l'État qui est, d'une part, la conciliation entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif et, d'autre part, le moment de l'esprit objectif garantissant l'accès à l'expression de l'esprit absolu en préservant les institutions sociales, dont celles relatives aux sphères de l'art, du religieux et de la science.

Or, saisir l'essence de la société c'est être capable de saisir l'éventuelle incomplétude phénoménale de cette essence dans son apparition concrète. Cela ne signifie rien d'autre que le concept de société a en vue son propre devenir. Tout cela pointe en direction de la conclusion déjà mentionnée : la pensée spéculative répond à la fois à un besoin philosophique et à un besoin historique. Tant que la philosophie s'en tient au niveau de la simple représentation, la pensée collective sera prédisposée à la réification de ses propres produits et manquera d'abord l'aspect de la totalité spirituelle et des médiations qui rendent possibles ces représentations qui sont le reflet d'une essence.

3 Présenter : l'œuvre de la proposition spéculative

En poursuivant l'étude de la différence entre représentation et présentation, il est possible de constater que cette différence s'exprime également dans la manière de se référer à la structure propositionnelle, dans le déploiement de l'expérience de la prédication. Le penser de la représentation s'en tient à voir dans la structure de la proposition une simple adéquation, la création d'une simple identité. Une telle conception manque tout le travail fait par le penser, travail grâce auquel une proposition est toujours en même temps le devenir-autre de la simple identité qui est sous-jacente à la structure propositionnelle. Ce travail, en résumé, est celui qui traduit le fait que la « substance » qui est posée comme sujet grammatical d'une proposition ne devient substance que du moment où lui est prédiqué un prédicat. Ce prédicat remplit le signifiant vide qu'est le sujet qui n'est plus réduit à la négativité simple⁵⁷, mais se trouve relevé par le déploiement de son contenu. Le sujet, gagnant en détermination grâce à ce qui lui est différent, confirme l'unité de l'identité (du sujet avec lui-même) et de la différence (du sujet avec le prédicat) par leur devenir autre (l'identification du sujet au prédicat)⁵⁸. Déployer ce travail permet de comprendre la structure

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 69 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 23.

⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 70 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 25.

de la proposition spéculative chez Hegel et ainsi de déterminer le contenu qui est rendu présent par la présentation.

La visée générale de la présentation et de son effectuation dans la proposition spéculative est d'exposer, à même la structure propositionnelle du jugement, l'acte d'autoparticularisation du concept, c'est-à-dire le fait qu'il ne reçoit pas ses prédicats de l'extérieur : « Cette dialectique n'est pas l'ouvrage externe d'une pensée subjective, elle est au contraire l'âme propre du contenu, âme qui fait éclore de manière organique ses branches et ses fruits⁵⁹. » Dans cette citation, l'analogie biologique n'est pas fortuite : Hegel s'éloigne de la présentation kantienne comprise comme construction de la preuve mathématique. Bien que la présentation kantienne témoigne du fait que le travail de la présentation constitue un processus qui est inaliénable à la vérité, elle reste encore, pour Hegel, partielle en ce qu'elle repose sur la construction *subjective* de la preuve et donc *extérieure* à l'objet présenté⁶⁰.

[La preuve par construction] ne procède pas du concept du théorème, mais elle est imposée, et l'on a à obéir aveuglément à cette prescription de tirer précisément ces lignes, tel qu'on pourrait en tirer une infinité d'autres, sans rien savoir d'autre si ce n'est qu'on a bien confiance que cela sera approprié à la fin, qui est la conduite de la preuve. Après coup, cette finalité se révèle bien, elle aussi, elle qui n'est qu'une finalité extérieure pour cette raison qu'elle se révèle seulement après coup, au cours de la preuve. – De même, cette preuve suit un chemin qui commence quelque part, sans qu'on sache encore dans quelle relation avec le résultat qui doit en sortir. En sa progression, elle accueille *ces* déterminations et relations *que* voici, et elle en délaisse d'autres, sans que l'on discerne immédiatement selon quelle nécessité [cela se fait] ; un but extérieur régit ce mouvement⁶¹.

Comme le remarque Adorno, dans cette extériorité se glisse un moment dogmatique dans la mathématique : « dans la rationalité de la preuve mathématique, en l'accomplissant, et en l'accomplissant pour ainsi dire aveuglément, il y a toujours un moment d'irrationalité, d'aveuglement même⁶². » De plus, l'issue de la preuve mathématique n'est pas un concept de vérité qui est dynamisé en son essence, car la vérité mathématique est la plus statique d'entre toutes. À cela le concept hégélien de la présentation oppose un modèle inspiré de la chimie ou de la biologie, toutes deux comprises comme sciences dévouées à l'étude des mouvements intérieurs

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 31, p. 177 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 84.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 86-87 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, pp. 42-43.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 87 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, pp. 43-44.

⁶² Theodor W. Adorno, *Fragen der Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2021, p. 37.

aux choses⁶³. Suivant la maxime « *l'extérieur est l'expression de l'intérieur*⁶⁴ », la catégorie hégélienne de l'expression (*Ausdruck*) joue ici un rôle important : c'est l'objet lui-même qui *exprime* ce qu'il est et ce qu'il a à être. La présentation est donc présentation de l'expression.

3.1 Expression : causalité et rhétorique

Il serait cependant erroné, comme le fait Louis Althusser – dont l'interprétation est ici représentative de plusieurs mauvaises interprétations de la philosophie hégélienne –, de concevoir l'expression sous la forme d'une simple règle causale. Dans son texte « L'objet du "Capital" », lorsqu'il tente de saisir le type de causalité à l'œuvre chez Marx, Althusser décrit trois types de causalité distincte : « une causalité transitive d'origine galiléenne et cartésienne⁶⁵ », « une causalité expressive d'origine leibnizienne, reprise par Hegel⁶⁶ » et, finalement, « une causalité structurale⁶⁷ » correspondant à l'utilisation faite par Marx de la *Darstellung*. Alors que la causalité transitive qui est de nature mécanique ne parvient pas « à penser l'efficace d'un tout sur ses éléments⁶⁸ » ; la causalité expressive « conçu[e] précisément pour rendre compte de l'efficace d'un tout sur ces éléments⁶⁹ » « suppose dans son principe que le tout [...] soit réductible à un principe d'intériorité unique, c'est-à-dire une *essence intérieure*, dont les éléments [...] ne sont alors que des formes d'expression phénoménales⁷⁰ ». Ce faisant, Althusser crée une distorsion : il attribue à l'essence le statut ontologique d'un étant déjà stabilisé qui se reproduirait en tant que totalité dans l'apparence. Cette erreur, Abazari la nomme « le sophisme de "l'idéalisme émaniste"⁷¹ » qui conçoit l'essence comme un noyau séparé ou séparable de l'apparence. Or, pour Hegel, c'est l'essence elle-même qui apparaît. Le terme de causalité est ici un abus de langage : selon Althusser, Hegel aurait remplacé une causalité externe entre des éléments donnés, par une causalité dite interne entre une essence donnée et une apparence produite. De toute évidence, Althusser n'a pas pris en compte que l'intérieur est le médiatisé se réfléchissant lui-même et non un noyau particulier déjà constitué. Pour Althusser, Hegel serait resté prisonnier de ce qu'il conçoit comme le

⁶³ Pour l'histoire détaillée de l'influence de la chimie et de la biologie dans le concept de présentation chez Hegel voir : A. Schubbach, « Der ‚Begriff der Sache‘ », pp. 139-153.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 261 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 202.

⁶⁵ Louis Althusser, « L'objet du « Capital » », in *Lire Le Capital*, sous la dir. de Louis Althusser, *et al.*, Paris, P.U.F., 1996, p. 407.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 404.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 402.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 93.

paradigme empiriste de la connaissance qui pose le problème de la connaissance entre un sujet donné et un objet donné⁷². Ce raccourci trompeur fait l'impasse sur le fait que pour Hegel la « donation de l'objet » au sujet connaissant repose sur la substance étant cause d'elle-même, ce qui fait que l'expression n'est rien d'autre que l'apparence de l'essence elle-même. Comme le souligne Abazari en rétablissant le contexte dans lequel la question de la causalité apparaît :

Hegel dérive la causalité de la substantialité, ce qui implique que selon lui la causalité se trouve déjà encadrée (*embedded*) dans la totalité de la substance. Ce faisant, la première forme de causalité que Hegel développe hors de la relation de substantialité – la « causalité formelle » – n'est rien d'autre que la causalité de la substance sur elle-même⁷³.

En comparaison de la lecture althusserienne, Adorno suggère de lire la proposition hégélienne d'une présentation de l'expression comme la réintroduction du motif de la rhétorique à l'intérieur du discours philosophique. En suivant la présentation de la critique hégélienne de la preuve mathématique, Adorno affirme « le moment de la dialectique que j'ai désigné comme "rhétorique" est l'antidote à ce moment [que Hegel] critique ici⁷⁴. »

Comprendre ce que veut dire Adorno ici demande un petit détour. D'abord, il importe de saisir la manière avec laquelle Hegel présente la relation de l'essence et de l'apparence comme une relation dans laquelle la non-identité entre les deux peut toujours advenir.

Hegel soutient que l'essence « se traduit elle-même » en apparence. Son utilisation du langage de la « traduction » pour décrire la relation de l'essence à l'apparence est significative et implique que, premièrement « essence » et « apparence » sont exprimées en deux langages distincts. Le langage de l'essence est le langage de l'intériorité des lois et forces qui ne sont pas visibles, mais qui doivent être inférées à partir du langage de l'apparence qui est celui de ce qui est directement observable. Puisque les deux langages sont distincts l'un de l'autre, il doit y avoir, deuxièmement, une procédure de médiation grâce à laquelle l'une et l'autre sont mises en relation. Et puisqu'à travers cette procédure de traduction, des traductions erronées ou inadéquates sont toujours possibles, il y a donc, troisièmement, un décalage entre l'essence et l'apparence⁷⁵.

Cette idée de la traduction, Adorno peut très bien la concevoir en y ajoutant le « sel dialectique⁷⁶ » que Walter Benjamin a introduit dans son essai sur la « Tâche du traducteur », où il affirme que

⁷² L. Althusser, « Du «Capital» à la philosophie de Marx », in *Lire Le Capital*, pp. 32-39 ; G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. 88.

⁷³ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 106.

⁷⁴ T. W. Adorno, *Fragen der Dialektik*, p. 37.

⁷⁵ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 94.

⁷⁶ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 17 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 20.

« traduire est plus que communiquer⁷⁷ ». Pour Benjamin, le langage de la traduction « renvoie à un langage supérieur à lui-même et reste ainsi, par rapport à sa propre teneur, inadéquat, forcé, étranger⁷⁸. » Dans cet entre-monde s'insère le décalage qui n'est pas, pour Benjamin, l'erreur fondamentale de l'inexactitude de la traduction, mais plutôt l'occasion d'amplifier ce qui dans l'original cherchait à s'exprimer. La traduction, dit Benjamin, « consiste à découvrir l'intention, visant la langue dans laquelle on traduit à partir de laquelle on éveille en cette langue l'écho de l'original⁷⁹. » Adorno, en faisant appel à la rhétorique, propose que la traduction de l'essence à l'apparence fonctionne chez Hegel de manière analogue à la traduction chez Benjamin.

Dans *Dialectique négative*, Adorno précise ce qu'il entend par la sauvegarde du moment rhétorique dans la philosophie. « Disloquée et ravalée en moyen de produire un effet⁸⁰ », la rhétorique a souvent été comprise comme ce qui ajoutait un surplus de signification venant couvrir le discours d'un voile d'irrationalité. Or, pour Adorno, « le moment rhétorique⁸¹ » est celui « par lequel l'expression se sauvegardait dans le penser⁸² » en ce qu'elle « représente en philosophie ce qui ne peut être pensé autrement que dans le langage⁸³. » La rhétorique « s'affirme dans les postulats de la présentation par lesquels la philosophie se distingue de la communication de contenus déjà connus et fixés⁸⁴. » La présentation comme présentation de l'expression est celle qui donne à l'expression, qui a peut-être du mal à s'exprimer dans un régime de représentation, le pouvoir d'accéder au langage. Cette présentation contient une part de rhétorique : elle utilise la liberté donnée par le langage afin de rendre compte librement de son objet sans le fixer immédiatement dans une catégorie préétablie⁸⁵. Usant d'un langage évoquant celui utilisé par Hegel, Adorno affirme que c'est l'élimination du moment rhétorique, sans lequel l'expression ne pourrait être présentée, qui est irrationnelle. La rationalité ne trouve pas son fondement dans la

⁷⁷ Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Œuvres I*, trad. par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2000, p. 252 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. IV.I, p. 15.

⁷⁸ W. Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Œuvres I*, p. 253 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. IV.I, p. 15.

⁷⁹ W. Benjamin, « La tâche du traducteur », in *Œuvres I*, p. 254 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. IV.I, p. 16.

⁸⁰ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 74 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 65.

⁸¹ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 74 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 65.

⁸² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 74 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 65.

⁸³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 74 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 65.

⁸⁴ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 74. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 65.

⁸⁵ Adorno voit en Hegel un dépassement de la « philosophie de point de vue » (*Standpunktphilosophie*), expression qui désigne la présentation du phénomène à partir d'une perspective externe à celui-ci. La contribution hégélienne est d'avoir tenté de laisser le phénomène s'exprimer dans le langage. Voir : T. W. Adorno, *GS*, vol. 20.I, pp. 325-326.

fixation formelle des modes de pensées approuvés (ce que Hegel appelle l'entendement), mais bien dans l'adaptation du langage au contenu qui doit être présenté :

C'est avec aveuglement que la philosophie sacrifie avec le langage un rapport à sa chose autre que de pure signification ; ce n'est que comme langage que le semblable est capable de connaître le semblable. [...] La dialectique qui est de par le sens du mot langage⁸⁶, considérée comme l'organon du penser, serait la tentative de sauver d'une façon critique le moment rhétorique : celle de rapprocher la chose et l'expression jusqu'à la non-différence (*Indifferenz*). [...] Dans la dialectique, le moment rhétorique prend et ce contre la conception vulgaire, le parti du contenu. [...] Mais elle se penche sur le contenu comme sur ce qui est ouvert et non pas fixé à l'avance par la structure⁸⁷.

Adorno exprime ainsi que la présentation implique le moment de création indispensable afin qu'une grammaire langagière puisse épouser la grammaire de l'expérience, car la présentation demande de repousser les limites de l'une comme de l'autre. Le rapprochement jusqu'à la non-différence est justement ce qui est visé par la théorie de la présentation hégélienne comprise comme la présentation de l'expression qui traduit le mouvement menant vers l'identité de l'identité et de la non-identité.

3.2 Le mouvement dans la proposition spéculative

En se retournant vers le texte hégélien, il apparaît que la présentation de l'expression est au cœur de la théorie de la proposition spéculative. Pour Hegel, la présentation doit être la présentation du mouvement intérieur de l'objet en tant qu'il est son propre processus auquel le sujet ne fait qu'articuler la vérité, dans le langage, par le truchement de la proposition spéculative. À ce titre, Hegel fait reposer sur la présentation la possibilité de dégager, par la négation déterminée de la représentation, la capacité spéculative rationnelle de la proposition. Cette grammaire de la présentation, Hegel ne la conçoit pas comme une théorie du langage qui viserait à remplacer le langage naturel ni comme une théorie qui aurait un autre soubassement métaphysique que la logique prédicative standard. Comme le souligne Jere Paul Surber :

Hegel ne conçoit pas sa théorie comme le rejet du concept traditionnel de ce que signifie parler de manière intelligible, en particulier comme un rejet de la *forme* sujet-prédicat du langage. Il prétend plutôt qu'en s'attardant à la forme la plus simple de notre langage [...] sa vraie nature se révélera à la réflexion⁸⁸.

⁸⁶ Adorno fait référence au fait que « dialectique » vient du grec *διαλέγεσθαι* qui signifie dialogue. Pour Adorno, le langage n'existe que dans et par le dialogue, par la relation avec l'autre.

⁸⁷ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 75. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, pp. 65-66.

⁸⁸ Jere Paul Surber, « Hegel's Speculative Sentence », *Hegel-Studien*, vol. 10 (1975), p. 214.

La longue citation qui suit décrit ce mouvement de réalisation effective par la proposition tout en soulignant comment chacune des étapes suit la progression de la logique telle qu'elle a été résumée plus tôt :

Le besoin de représenter (*vorzustellen*) l'absolu comme *sujet* se servait (*bediente*) des propositions : *Dieu* est l'Éternel, ou l'ordre moral du monde, ou l'amour, etc. Dans de telles propositions, le vrai est simplement posé (*gesetzt*) comme sujet, mais non présenté (*dargestellt*) comme le mouvement consistant à se réfléchir en soi-même. Dans une proposition de ce genre, on commence avec le mot : *Dieu*. C'est là, pour soi-même, un son dépourvu de sens (*sinnlose*), un simple nom ; seul le prédicat dit *ce qu'il en est*, le remplit et le rend signifiant ; le commencement vide ne devient que dans cette fin un savoir effectif. Dans cette mesure, on ne peut faire abstraction de la question de savoir pourquoi on ne parle pas seulement de l'Éternel, de l'ordre moral du monde, etc., ou comme faisaient les Anciens, de concepts purs, de l'Être, de l'Un, etc., de ce qui constitue la signification, sans y ajouter encore le son *dépourvu de sens*. Mais, par un tel mot, on marque précisément que ce n'est pas un être ou une essence ou un universel en général, mais quelque chose de réfléchi en soi, un sujet, qui est posé. Seulement [dire que le sujet est quelque chose de réfléchi en soi], c'est là en même temps ce qui n'est qu'anticipé. [Pour l'entendement,] le sujet est pris en tant que point fixe auquel les prédicats sont attachés comme à leur support, moyennant un mouvement qui appartient à celui qui a un savoir d'un tel sujet, et qu'on ne regarde pas non plus comme appartenant au point lui-même ; alors que c'est uniquement par un tel mouvement que le contenu serait présenté comme sujet. Tel qu'il est ici constitué, le mouvement ne peut pas appartenir au contenu ; mais, étant donné la présupposition du point dont il a été question, il ne peut pas non plus être constitué autrement, il ne peut être qu'extérieur. C'est pourquoi l'anticipation – ainsi a-t-il été dit – que l'absolu est sujet, non seulement n'est pas l'effectivité de ce concept, mais elle la rend même impossible ; car celle-là pose le concept comme point en repos, tandis que celle-ci est l'automouvement⁸⁹.

Il faut analyser en détail cette longue citation. Hegel débute en reprochant à la perspective de l'entendement de n'avoir que simplement posé le sujet, c'est-à-dire qu'il est mis comme substrat, mais n'est pas « présenté comme le mouvement consistant à se réfléchir en soi-même ». Le besoin philosophique de présenter l'absolu a débouché sur des formulations de propositions selon lesquelles l'absolu, posé comme substance, est identifié à un prédicat de manière à créer une identité à lui-même. C'est-à-dire qu'il est supposé que le sujet simplement posé possède une substantialité qui ne lui appartient pas et ne peut lui appartenir sans le mouvement réflexif. Cette prédication feint un mouvement qui va du sujet au prédicat, mais se révèle être une tautologie, car la substance, le sujet, est reconnue comme étant déjà ce dont il est prédiqué. L'unité de la proposition repose donc sur le fait que le sujet/substance est l'unité de base de la signification, et

⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 71-72. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, pp. 26-27.

que l'unité de la signification repose sur une adéquation entre le prédicat du sujet grammatical et la substance que ce sujet représente. Le prédicat qui est, pour l'entendement, secondaire, par rapport au sujet dont il est le prédicat, apparaît maintenant comme ce qui donne au sujet grammatical un contenu le différenciant de l'abstraction vide qu'il est par le simple fait d'être posé. Il est cet autre dans lequel le soi-même du sujet se réfléchit. Or, du point de vue de l'entendement, si le sujet se révèle être vide – « Dieu », ce « son dépourvu de sens » – alors le tout doit se trouver de l'autre côté, dans le prédicat. Or, ici, l'absolu perdrait sa totalité ; on aurait « comme faisaient les Anciens, des concepts purs, de l'Être, de l'Un, etc., de ce qui constitue la signification, sans y ajouter encore le son *dépourvu de sens*. » Pour résumer, si l'on s'en tient au côté du sujet, il y a un signifiant dépourvu de signification, un lieu vide qui attend son contenu ; alors que si l'on se tient du côté du prédicat, il y a un contenu arraché à l'effectivité, une signification sans signifiant. L'ensemble de ce mouvement correspond à la doctrine de l'être dans laquelle l'unité extérieure est posée comme la vérité : n'est concevable comme vrai que ce qui existe immédiatement indépendamment des médiations et prédications.

Pour Hegel, l'enjeu de la philosophie n'est pas d'introduire le contenu de la substance de l'extérieur, mais de faire reposer la responsabilité sur la proposition de devoir résumer le contenu substantiel du sujet⁹⁰. Par le passage de la substance à la proposition, on assiste, dans un premier temps, au passage de la doctrine de l'être à la doctrine de l'essence dans laquelle l'unité de base de la signification devient les médiations entre les éléments. Ces médiations forment, de manière syntaxique, une totalité qui prend la forme d'une proposition ou d'un jugement, passage à la doctrine du concept. Ce n'est donc qu'en tant que totalité stabilisée dans le jugement que la proposition accède à la logique subjective c'est-à-dire là où l'absolu en tant que sujet se présente à lui-même comme totalité réfléchie en soi.

Autrement dit, la théorie de la proposition spéculative n'est compréhensible qu'à partir du moment où la proposition est reconnue comme la véritable unité signifiante à cette étape du développement. La proposition ne devient réellement significative que de manière transpropositionnelle, c'est-à-dire dans le syllogisme où la progression de l'expérience du penser prend vie. C'est dans le penser que s'inscrit le mouvement par lequel la proposition devient une totalité de médiation. La proposition doit être apte à en rendre compte, c'est-à-dire qu'elle

⁹⁰ J. P. Surber, « Hegel's Speculative Sentence », p. 213.

doit – sans présupposer que le sujet ait une substance – présenter ce mouvement grâce auquel le sujet gagne en substance par le déploiement de la proposition. Le penser (*Denken*) qui prend la relève de l'entendement (*Verstehen*) ne présuppose pas ce qu'est le sujet par le simple fait d'être posé, il est au contraire compris comme la « *négativité simple* en sa pureté, par là même la scission en deux de ce qui est simple ou le redoublement opposant qui est, à son tour, la négation de cette diversité indifférente et de son opposition⁹¹ ». Le sujet est donc la négation de son unité extérieure simplement posée, c'est-à-dire qu'il est aussi une essence, un devenir qui le divise – division de l'en-soi et du pour-soi ou encore division effective entre ce qu'il est et ce qu'il deviendra par le mouvement de son propre devenir.

En tant que cette division est la négation de l'unité extérieure pour exposer la multiplicité intérieure, la réflexion n'est pas le geste de l'éclatement du sujet, car elle est aussi retour à l'unité, négation de la division : « seule cette égalité qui se *restaure* ou la réflexion soi-même dans l'être-autre [c'est-à-dire dans le prédicat], non pas une unité *originnaire* en tant que telle, ou une unité immédiate en tant que telle, est le vrai⁹². »

Retournant à la perspective de l'entendement, Hegel fait entrer en scène un quatrième élément entre le sujet, le prédicat et la copule qui est leur identification. Cet élément est celui du lecteur, introduit par la locution « celui qui a un savoir d'un tel sujet », de la personne pour qui est performée la proposition tout autant qu'elle performe la proposition. Quelle est l'importance de ce « celui qui a un savoir d'un tel sujet » ? Il est celui par lequel l'expérience du spéculatif pourra se manifester sous la forme d'une contradiction. Comme l'affirme Hartley, ce nouvel élément implique, du point de vue de l'entendement, une duplication du sujet :

Dans les termes de l'entendement, il y a donc deux sujets : le sujet qui pose et prédique (le connaisseur⁹³ qui est la source du mouvement prédicatif), et le sujet fixe et sans mouvement ainsi posé comme le fondement supposé de ces prédicats. Les deux sont séparés, externes, étrangers et dépendent des prédicats pour remplir le point fixe qui est vide ; mais ce mouvement de poser entre les deux sujets est le véritable lieu du sujet (à la fois posant et posé, le mouvement de la réflexion en lui-même)⁹⁴.

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 69 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 23.

⁹² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 69 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 23.

⁹³ C'est-à-dire « celui qui sait ».

⁹⁴ G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. 77.

Le fait qu'il y ait deux sujets témoigne ici précisément de l'insuffisance de l'entendement, c'est-à-dire de la conscience qui est pour elle, et du besoin de la présentation pour la philosophie, c'est-à-dire pour la conscience qui est pour nous. Ces deux sujets extérieurement différents ne le sont que pour l'entendement qui persiste à voir dans la proposition la représentation d'un fait qui est extérieur à la proposition en tant que telle. En elle-même, cependant, la proposition n'est pas une représentation, mais une présentation. La proposition est le locus d'une expérience : la trajectoire de la *Phénoménologie de l'esprit* déploie justement ce mouvement par lequel la conscience se dévoile à elle-même comme sujet qui découvre simultanément sa finitude et son infinité. « La présentation est “pour” la conscience naturelle et est son véritable “autre” parce que la présentation est d'abord et avant tout l'externalisation de son soi universel implicite⁹⁵. » Ce qui y est présenté ne lui est pas extérieur, mais est plutôt le résultat d'une expérience (*Erfahrung*) comprise en tant que traversée (*Durchfahren*) du sujet dans le médium de sa détermination. « Celui qui a un savoir » est la conscience qui se détermine dans sa propre expérience et cette expérience ne devient expérience, au sens propre du terme, qu'à l'intérieur de la proposition qui témoigne de celle-ci sous la présentation de son objectivité, c'est-à-dire de sa prédication par un universel. Le sujet qui pose – c'est-à-dire la conscience – et le sujet posé – c'est-à-dire le sujet grammatical de la prédication – ne sont certes pas identiques en et pour soi, mais le sujet posé est posé comme détermination du sujet qui pose, comme la présentation de sa propre expérience dont le caractère dynamique est préservé par la proposition qui est l'espace sémantique de l'acquisition de la signification par la traversée des déterminations effectives des objets de l'expérience.

L'acte par lequel la conscience présente l'objet de son expérience en le posant est l'acte par lequel la conscience se pose comme sujet et se présente à elle-même comme ce qui est existant en et pour soi à travers l'acte de poser ce qui n'est pas elle-même – c'est-à-dire l'objet. En posant l'objet, la conscience fait l'expérience de celui-ci comme ce en quoi le soi se détermine tout en déterminant l'objet. La tension entre le sujet qui pose la prédication, c'est-à-dire la conscience (de soi), et le sujet (grammatical) qui est posé comme fondement de la prédication se révèlent être le lieu de la négociation même du concept du sujet comme ce qui est réfléchi en soi. Un moment central du dépassement des limites de l'entendement, du dépassement de son caractère imagé et fixe est donc celui par lequel le sujet qui pose et prédique agit, à travers la reconnaissance du

⁹⁵ R. Grant McRae, *Philosophy and the Absolute: The Modes of Hegel's Speculation*, p. 14.

mouvement qui le traverse, en posant et prédisant, permettant ainsi que la proposition dépasse son simple être figé. Le sujet qui pose et qui prédique est sujet par le fait qu'il n'est rien de plus, en termes hégéliens, que la négativité qui tient ensemble les moments de la réflexion en soi. Ce faisant, ce qui est posé et prédiqué dans la proposition est une expérience de la substance vivante qui *se présente* dans le langage. C'est ce « *se présenter* » qui est le mouvement qui dépasse l'entendement qui se satisfait de figures stabilisées. Comme le souligne Jean Hyppolite : dans ce « *se présenter* », « l'Absolu s'apparaît et il est tout entier dans cet apparaître⁹⁶ ». La proposition n'est pas simplement pour le lecteur ou en vue de la lecture qui lui donnera un mouvement ; la proposition est l'acte par lequel le sujet initialement vide se présente comme substance par le déploiement de sa propre activité ; activité qui n'est reconnue que par l'expérience de la proposition. L'absolu est le moment de coïncidence entre le sujet qui pose et prédique et le sujet posé et prédiqué : « La présentation, comme la réalisation vraie du savoir absolu, relève la conscience de manière que le sujet perde l'apparence d'être responsable de quelque chose d'étranger et devient simplement le moi immanent de cette présentation⁹⁷. » Si donc, pour l'entendement, pour la conscience qui est pour elle, il y a deux sujets, alors du point de vue de la raison, de la conscience qui est pour nous, il y en a trois⁹⁸ qui sont spéculativement identiques : (I) le sujet grammatical comme substrat de la proposition ou la Chose ; (II) le sujet comme conscience ou le Moi ; et (III) le sujet comme proposition spéculative, ou l'absolu qui n'est « ni la base de la proposition empirique, ni le moi empirique, mais le sujet-objet universel, ce qui ne se conçoit jamais comme un substrat fixe, mais comme devenir et médiation⁹⁹. »

Pour résumer, il a été question de l'insuffisance des représentations afin d'exposer ce qui est effectif ; en particulier, de la manière dont l'entendement, qui crée les représentations – *Vorstellungen* –, vient poser – *setzen*¹⁰⁰ – les termes (sujet et prédicats) de la proposition de manière extérieure et fixe : « le Soi est un *sujet* représenté, auquel le contenu se rapporte comme accident et prédicat¹⁰¹ ». Le passage à la présentation s'exprime donc, d'abord et avant tout, comme une nouvelle manière de poser, manière par laquelle les termes ne sont plus fixés, mais

⁹⁶ Jean Hyppolite, *Logique et Existence: Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 179.

⁹⁷ R. Grant McRae, *Philosophy and the Absolute: The Modes of Hegel's Speculation*, p. 14.

⁹⁸ J. Hyppolite, *Logique et Existence: Essai sur la logique de Hegel*, pp. 181-186.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰⁰ Les verbes allemands « *stellen* » et « *setzen* » sont synonymes et signifient mettre, poser.

¹⁰¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 102 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 57.

reconnus dans leur mouvement, dans leur participation au système, à la totalité dynamique et dialectique. Dans ce mouvement, le sujet « entraîne sa propre négation en se mettant lui-même en mouvement ; ce faisant, il provoque son accomplissement. Ce drame de l'oubli de soi (*dismembering*) et du souvenir (*remembering*) des formes du concept se joue dans la transformation de la *Vorstellung* en sa présentation, la *Darstellung*¹⁰². » Hartley utilise ici une ambiguïté fertile de la langue anglaise. Il joue sur le plan de l'oubli et du souvenir tout en jouant sur celui de la séparation et de la réunion, c'est-à-dire de l'expérience du négatif comme ce qui crée la scission de l'unité (séparation) et qui est vécu par le sujet comme une perte (oubli). Expérience qui, par son propre mouvement, parvient à réunir en soi le disparate et permet de retrouver le sujet unitaire qui contient en lui, sous la forme sublimée du souvenir, l'expérience de l'oubli et de la séparation. Ainsi, la présentation présente le sujet s'accomplissant, c'est-à-dire la présentation de l'absolu qui se déploie dans chaque proposition au sein de laquelle une identité est posée entre des éléments non identiques. Chaque proposition révèle donc son insuffisance et son besoin d'achèvement par une autre proposition qui corrige le tir. Cette insuffisance n'est pas celle de l'essence présentée, mais de la forme propositionnelle à tenir tout le mouvement de l'essence à l'intérieur d'une proposition. Les propositions spéculatives hégéliennes ont justement cette particularité de présenter l'identité en tant que résultat final du déploiement de l'essence tel qu'une telle identité est disponible « pour nous », disponible à la conscience philosophique créant, pour la conscience qui est seulement « pour elle » l'expérience d'une contradiction qui doit être dépassée.

La théorie de la proposition spéculative est donc celle qui, partant de la proposition comme totalité n'existant que par la médiation des moments qui se médiatisent en elle, présente la substance comme une totalité médiatisée par le contenu de la proposition. Autrement dit, la proposition comme totalité est celle qui présente la substance comme unité de l'essence et de l'apparence, car l'essence apparaît dans le langage. La substance présentée excède le simple être-là de la proposition en ce que celle-ci renvoie à l'effectivité – et non la simple existence – de la substance et donc présente le résultat de ce que celle-ci deviendra à la fin de son développement.

¹⁰² G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. 59.

Avec la théorie de la présentation telle qu'elle est développée dans la proposition spéculative, le penser est rendu présent à lui-même dans son propre médium, le langage, sans le recours à la métaphore.

3.3 Le spéculatif : présentation de l'effectif

En épousant la forme de la prédication pour lui permettre d'exprimer le devenir de l'absolu, la proposition spéculative se révèle être un mode d'autoprésentation qui confirme cet élément qui accompagne le développement de la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir le fait « que notre compréhension de soi et notre compréhension du langage sont coordonnées¹⁰³ », c'est-à-dire se déploient en référence l'une à l'autre. De ce fait, « la même proposition [peut être une proposition prédicative simple et] devenir spéculative en vertu même de la manière dont nous la comprenons et y réfléchissons¹⁰⁴. » Cette transformation dans la compréhension de la proposition est le reflet d'une transformation dans l'expérience qui est faite des termes de la proposition. Il est désormais possible de quitter le domaine des jugements empiriques, qui trouvent leur fondement à l'extérieur d'eux-mêmes¹⁰⁵, afin d'entrer dans le domaine du jugement spéculatif qui a son fondement dans l'absolu, mais qui n'est rien d'autre que l'effectivité dialectique de la présentation. Cette effectivité de la détermination s'expérimentant elle-même est décortiquée par Hyppolite :

Dans une proposition empirique : l'air est pesant, l'air n'est pas seulement pesant, il est *aussi* transparent, *aussi* fluide, le sujet de la proposition déborde donc un prédicat particulier ; mais il n'en est pas de même dans la proposition spéculative, où le sujet se perd dans sa détermination, il devient cette détermination, qui, à son tour, s'approfondit et se meut¹⁰⁶.

Ce que la proposition spéculative doit montrer [...] c'est le mouvement de la détermination devenue elle-même sujet. Le monde n'est pas fini ou infini, ni non plus fini et infini. Mais la contradiction se montre dans chacune des déterminations. C'est le fini qui se contredit, autant que l'infini abstrait, et c'est ainsi que le monde apparaît comme sujet. Il ne préexiste pas fixe à sa propre position dans sa détermination¹⁰⁷.

La pensée spéculative, si elle est pour répondre au besoin tant philosophique qu'historique dont il a été question ci-dessus, doit présenter l'effectivité comme son propre fondement. Celui-ci n'est pas un être fixe ou une forme dont le contenu est déterminé de manière formelle : l'effectivité

¹⁰³ J. P. Surber, « Hegel's Speculative Sentence », p. 215.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹⁰⁵ Et donc qui fonctionnent par *représentation*.

¹⁰⁶ J. Hyppolite, *Logique et Existence: Essai sur la logique de Hegel*, p. 190.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 192.

se déploie par le mouvement de son activité propre, qui ne peut être séparée de l'activité de la présentation. Comme le résume Schubbach à la fin de son article sur le concept de présentation :

L'effectivité ne peut se montrer dans la présentation que dans la mesure où le présenter (*Darstellen*) lui-même participe à l'effectivité et s'y effectue complètement (*sich vollzieht*). La présentation peut présenter l'effectivité, dans la mesure qu'elle n'est pas posée en face d'elle, mais plutôt la réfléchit et opère délibérément depuis son intérieur¹⁰⁸.

Si la proposition spéculative n'est pas descriptive au sens de la proposition empirique, elle décrit néanmoins quelque chose qui est en fait plus fondamental que la réalité empirique : l'effectivité. Celle-ci est décrite dans la *Science de la logique* comme l'unité de l'essence et de l'existence¹⁰⁹, ou, encore, unité de l'intérieur et de l'extérieur du concept. L'effectivité en tant qu'elle est une telle unité dépasse donc la réalité sans plus (*Realität*) de ce qui est simplement là. La réalité est le versant extérieur et apparent de l'effectivité¹¹⁰. L'effectivité vise cet être-là réel dans la saisie de son essence et permet ainsi de dégager une perspective sur le devenir de cette réalité en ce qu'elle est la manifestation d'une essence *en devenir*. L'écart entre l'être-là immédiat et ce qui de l'essence doit encore s'effectuer est pris en compte par l'effectivité. Cela signifie que l'effectivité peut également être comprise comme la totalité de ce qui est le cas, les circonstances existantes, et le régime de possibilité que celles-ci portent en elles¹¹¹ tant et aussi longtemps que cette totalité ne s'en tient pas à être une simple somme – et *l'apparence* et *l'essence* –, mais la totalité de l'apparence en ce qu'elle renvoie à la totalité de l'essence en tant que l'effectivité est l'unité dialectique des deux. La totalité est médiation des moments qui n'existent pas sans elle et elle n'existe pas sans eux.

En ce sens, la proposition spéculative peut paraître contradictoire du point de vue de l'entendement, tout en étant néanmoins vraie : elle est la présentation de ce qui est effectif au-delà de sa simple réalité et, de cette manière, il est possible que la « simple réalité » contredise – en apparence – l'effectivité. C'est pourquoi la conception de la vérité chez Hegel n'est plus

¹⁰⁸ A. Schubbach, « Der ‚Begriff der Sache‘ », pp. 155-156.

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 173 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 186.

¹¹⁰ « On entend donc par “réalité”, une fois : l'*être-là extérieur*, l'autre fois l'*être en soi*. [...] Ces deux sens sont réunis dans l'être-là ou la réalité. L'être-là est aussi bien en soi qu'il a quelque chose en lui ou est un être-pour-un-autre. [Ce contenu relationnel de l'en-soi et de l'être pour un autre] se dégage formellement [...] dans l'examen de l'essence et du Rapport de l'*intérieurité* et de l'*extérieurité*. »

G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, pp. 150-151 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik — Erster Band: Die objective Logik*, Nürnberg, Johann Leonard Schrag, 1812, pp. 54-55.

¹¹¹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, pp. 195-200 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 207-213.

l'adéquation entre le concept et l'objet, mais bien la présentation du processus de codétermination du concept et de l'objet qui se révèlent identiques seulement au prix de l'expérience de leur non-identité, c'est-à-dire par le travail de la différence qui est à l'œuvre dans la forme de la proposition où une identité est posée entre un sujet et un prédicat qui sont non identiques.

Un exemple d'une proposition spéculative qui peut sembler contradictoire pour l'entendement se trouve dans la proposition dans laquelle Hegel affirme l'identité dialectique de la religion et de l'État : « Universellement parlant, la religion et la base de l'État sont une seule et même chose ; elles sont identiques en et pour soi¹¹². » Du point de vue de l'entendement, cependant, une telle proposition comprise comme proposition empirique semble, d'abord, fautive – la religion et la base de l'État ne sont pas la même chose – et, par la suite, peut se révéler comme une contradiction : une des caractéristiques essentielles de l'État moderne, qui est l'État que Hegel a en vue ici, est sa réalisation effective indépendamment de la sphère religieuse ; comment alors affirmer leur identité ? Lorsque Hegel affirme cette identité, il n'affirme pas une unité empirique comme un État religieux, mais l'unité rationnelle qui fait de la religion et de l'État des instantiations concrètes de l'idée de la liberté telle que cette dernière est l'idée de la réconciliation de l'esprit avec lui-même. En ce sens, ce n'est que du point de vue de la réalisation de l'idée comme totalité que l'identité est compréhensible. Ainsi, la proposition met en scène l'expérience que fait la conscience qui effectue ce passage de l'entendement à la raison : d'abord en ce que l'État et la religion sont deux entités distinctes, elles ne peuvent être identiques ; ensuite, en ce que l'État et la religion sont deux modes d'apparence de la liberté, ils partagent une essence ; finalement, cette essence dans son concept doit retrouver son unité et cette unité passe à travers l'identification de ses manifestations. L'histoire n'a peut-être pas encore réalisé le moment de cette unification, quoiqu'elle doive être « en cours » ou *wirkend*, mais du point de vue de l'effectivité de l'idée de la liberté, sa réalisation effective demande l'identification dialectique de l'une et de l'autre.

4 Effectivité et réalisation effective de l'esprit

Jusqu'à maintenant, pour résumer les résultats obtenus : la philosophie est la présentation du système et elle se déploie dans la proposition spéculative qui se révèle être l'autoprésentation

¹¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion : Première partie*, trad. par Pierre Garniron, Paris, PUF, 1996, p. 319 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 16, p. 236.

de l'effectivité comme mouvement absolu. Ce mouvement absolu est celui de l'esprit s'autoexpérimentant à travers ses déterminations propres. Cette expérience possède plusieurs stades – subjectif, objectif, absolu –, chacun rendant compte de la détermination de l'esprit.

Le § 385 de l'*Encyclopédie*, qui a pour objet la division du développement de la philosophie de l'esprit, présente cette progression dialectique entre la perspective phénoménologique subjective (plus précisément ontogénétique) et la perspective objective (phylogénétique) entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif.

En tant qu'il est relation à soi-même, l'esprit, affirme Hegel, est subjectif. Sous cette guise, il devient la totalité idéale de l'idée : il est le mouvement d'autoréalisation qui se présente à lui-même comme détermination de soi à travers l'expérience de la détermination de ce qui lui est autre. En ce que cet esprit ne peut s'effectuer qu'en relation à un monde qu'il produit et qui le produit en retour, l'esprit est objectif : c'est-à-dire qu'il porte en lui la conscience que sa propre détermination est dépendante de ce qui lui est extérieur d'un point de vue subjectif. Autrement dit, il est la conscience de soi consciente de son environnement comme condition de possibilité du soi. En ce que l'objectivité de l'esprit est le produire continu de l'esprit et l'accueil des productions de l'esprit, il est esprit absolu : témoin du caractère illimité du règne de l'esprit dans le dépassement des limites de l'effectivité.

Or, quel est le point de départ de l'esprit ? Comment, de la nature, peut-il surgir ? Hegel adopte la stratégie de réponse suivante : d'un point de vue phylogénétique abstrait, l'esprit n'est une possibilité que lorsqu'il est considéré « pour nous » comme achevé : « La réalité de l'esprit est ainsi, tout d'abord, encore une réalité entièrement universelle, non particularisée ; le développement de cette réalité n'est achevé que par la philosophie de l'esprit en sa totalité¹¹³. » Ce point est abstrait dans la mesure où aucune réalité ne lui est attribuée, l'esprit est, à ce stade, une possibilité. Cette absence de contenu se justifie par le fait que les phénomènes relatifs à l'espèce ne deviennent effectifs que chez l'individu. Cette détermination permet de passer au moment ontogénétique par lequel il est possible de suivre le développement de l'esprit dans le passage de l'enfance à la vie adulte :

Mais la réalité encore entièrement abstraite, immédiate, est la naturalité [de l'espèce], la non-spiritualité. Pour cette raison, l'enfant est encore retenu dans la

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 385 Add., p. 397 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 33.

naturalité, a seulement des impulsions naturelles, n'est pas encore un humain spirituel suivant l'effectivité, mais seulement suivant la possibilité ou le concept¹¹⁴.

Ce passage est considéré par Hegel comme celui par lequel l'esprit saisissant sa propre effectivité se manifeste du fait de son propre mouvement de négation :

Ce qui paraît être présent immédiatement dans l'esprit n'est pas quelque chose de véritablement immédiat, mais en soi quelque chose de posé, de médiatisé. Par cette contradiction, l'esprit est poussé à relever l'immédiat, l'Autre, comme lequel il se présuppose lui-même. Ce n'est que par cette relève qu'il parvient d'abord à lui-même, qu'il vient au jour *comme* esprit¹¹⁵.

Tout cela est conforme à ce qui a été dit ci-dessus au sujet de la présentation et de la proposition spéculative, car c'est justement cette expérience de la venue à soi de l'esprit que Hegel désire traduire.

Par la venue au monde du sujet comme esprit, il est possible de voir que la possibilité ontogénétique repose en fait sur une effectivité phylogénétique d'un second ordre. Ce second ordre est celui de la seconde nature où la nature non spirituelle devient elle-même un moment de l'esprit en ce que l'esprit objectif, qui est le règne des institutions, des mœurs et des conventions, s'institue en relation avec la détermination attribuée par l'esprit à la nature dans le but de s'en différencier. Afin de comprendre comment cette réalité effective apparaît, suivons la manière dont Hegel effectue le passage de la perspective ontogénétique à la perspective phylogénétique :

L'on ne peut pas commencer par l'esprit comme tel [c'est-à-dire présupposer sa présence avant sa phénoménalisation], mais l'on doit commencer par sa réalité la moins appropriée [c'est-à-dire le moment de naturalité de l'individu à partir duquel l'esprit émerge et s'apparaît à lui-même]. L'esprit *est*, certes, déjà au commencement l'esprit, mais il ne sait pas encore qu'il est tel. Lui-même n'a pas, au commencement, déjà saisi son concept [...]. Que l'esprit parvienne à savoir ce qu'il est, voilà ce qui constitue sa réalisation¹¹⁶.

C'est ici un moment décisif. En résumé, Hegel affirme : « L'esprit n'est essentiellement que cela qu'il sait de lui-même¹¹⁷ », c'est-à-dire que l'effectivité est intimement historique et est déterminée par l'esprit et le détermine en retour. Car si l'esprit est essentiellement le savoir qu'il a de lui-

¹¹⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 385 Add., pp. 397-398. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 33.

¹¹⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 385 Add., p. 398. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 33.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 385 Add., p. 398 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 33.

¹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 385 Add., p. 398 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 33.

même c'est parce que l'esprit est celui même qui pose sa propre essence, son propre en soi, à chaque étape de son déploiement, de son expérience d'autoréalisation effective par laquelle il rend compte de l'insuffisance et de l'erreur des déterminités essentielles présentées précédemment. Or, c'est ce savoir de son essence que l'esprit se présente à lui-même et qui constitue son effectivité : ce qu'est son être-là dans son essence, son existence qui n'est pas simplement immédiate, mais son existence accompagnée de la possibilité qui doit encore être réalisée afin de parfaire l'essence. Pour le dire de manière spéculative : l'identité de l'esprit à son propre savoir est l'activité de dépasser les limites de ce savoir¹¹⁸, c'est la racine de sa liberté. Dans ce geste, l'esprit s'élève à son pour-soi, c'est-à-dire la conscience de se déterminer, de poser son essence, en d'autres termes, l'esprit fait l'expérience de sa liberté en se libérant des bornes naturelles et spirituelles.

Or, ce mouvement qui en est un de l'esprit subjectif est simultanément un mouvement de l'esprit objectif : « toute l'activité de l'esprit subjectif vise, pour lui, à se saisir comme soi-même, à se démontrer comme idéalité de sa réalité immédiate. S'est-il élevé à l'être pour soi, alors il n'est plus simplement esprit subjectif, mais esprit objectif¹¹⁹. » Voici le point de basculement entre le moment subjectif et le moment objectif : dans son devenir pour soi, l'esprit subjectif reconnaît deux choses. Premièrement, il reconnaît l'écart entre son être pour soi et son être en soi, écart qui est le signe simplement négatif de sa liberté : le fait que son essence n'est pas simplement donnée, mais qu'il la pose pour lui-même. Autrement dit, l'esprit se manifeste comme conscience¹²⁰. Deuxièmement, l'esprit subjectif reconnaît sa dépendance devant ce qui n'est pas lui-même, c'est-à-dire le monde qui lui fait face comme autre duquel il reçoit néanmoins sa déterminité. Dans cette reconnaissance générale se glisse la dépendance de l'individu devant l'esprit objectif, la société. Cet argument peut être compris en deux sens. Un premier sens, plus « matérialiste », est celui de la dépendance de l'individu humain toujours aux prises avec la naturalité non spirituelle médiatisée par les institutions sociales de la famille et du système des besoins. Cette dépendance n'est jamais relevée ; or, elle n'est pas la responsabilité de l'individu : c'est la société entière qui prend en charge la reproduction de ce moment naturel, puisque c'est elle et non l'individu qui garantit la survie de l'espèce. En un sens plus idéaliste, si la relation entre esprit subjectif et esprit objectif ne

¹¹⁸ Cette idée est celle qui est au cœur de la *Phénoménologie de l'esprit*, où toutes les figures de la connaissance révélant leurs insuffisances sont portées au-delà d'elles-mêmes par le mouvement de l'esprit.

¹¹⁹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 385 Add., p. 398 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 33.

¹²⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 8, p. 158 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 57-58.

doit pas être formulée comme une relation entre le constituant et le constitué, car l'esprit est une catégorie de médiation et non un étant, un être-là fixe, il est néanmoins possible de concevoir que l'expérience de l'esprit subjectif qui devient pour soi n'atteint la liberté que par son versant objectif. Cette atteinte de la liberté est un atteindre phénoménologique qui appartient à l'expérience de l'esprit subjectif qui est contraint de reconnaître que le pour soi de l'esprit objectif est la condition de possibilité du pour soi de l'esprit subjectif : « Tandis que l'esprit subjectif, à cause de sa relation à un autre, est encore sans liberté, ou – ce qui est la même chose – est seulement libre *en soi*, dans l'esprit objectif, la liberté, le savoir qu'a l'esprit de lui-même comme libre, parvient à l'être-là¹²¹. » Le point de convergence entre ces deux dimensions est nommé de deux façons par Hegel : du point de vue subjectif, le point de contact entre l'esprit objectif et l'esprit subjectif est la *volonté libre*, ou la conscience de soi, c'est son versant intérieur. Du point de vue de l'esprit objectif, ce point de contact est la *propriété*, c'est son versant extérieur. La volonté libre n'est donc rien d'autre que le contenu de ses manifestations et son essence propre n'est disponible qu'à partir de son effectuation dans la figure de la propriété qui est son premier phénomène¹²².

La propriété comme premier phénomène de la volonté témoigne du fait que, pour Hegel, la réalisation effective de la substance comme sujet implique sa détermination sociétale. En ce sens, la présentation du système implique la présentation de la société comme un moment nécessaire, mais également comme une totalité dans laquelle a lieu la production des volontés individuelles qui, se produisant, reproduisent l'esprit objectif de la société et produisent également l'esprit absolu : l'esprit se pensant et se présentant au-delà des limites effectives de l'esprit objectif, mais un au-delà qui n'existe qu'en relation avec ces limites. L'esprit absolu est la réflexion sur soi de cet esprit et de ses limites. Ainsi, la société en tant que totalité est, du point de vue de l'essence, cette totalité qui existe dans ses moments que sont les individus et leurs institutions. Ceux-ci ne sont pas des parties d'un tout comme les pattes et le plateau d'une table, mais des moments qui n'existeraient pas sans leur participation à l'essence sociale. En ramenant cela aux termes de la logique, l'essence de la société se réalise effectivement dans l'existence des individus et des institutions. Les collisions entre les éléments de la société sont donc à comprendre comme conflit entre l'essence et son apparaître, sa réalisation historique. C'est seulement dans le concept que la

¹²¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 385 Add., p. 398 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, pp. 33-34.

¹²² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 19, p. 166 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 70.

société comme essence sera pleinement réalisée de manière que les conflits entre ses moments ne mettent plus en danger son être-là. Ce concept, c'est l'idée de l'État.

Chapitre II : Présentation de la réalisation effective de la société

Alors que le premier chapitre traite de la théorie de la présentation dialectique chez Hegel et conclut sur le besoin de la présentation de la société comme moment essentiel du système hégélien, ce chapitre-ci a pour objet la société telle qu'elle se présente et est présentée dans la philosophie de Hegel. Il s'agit ici, d'une part, de rendre compte de la manière avec laquelle la société *en tant qu'objet* se présente à l'expérience et comment elle détermine cette expérience ; d'autre part, il est question de la façon dont la société *en tant que concept* est présentée dans la philosophie.

Parce que la société n'est pas un objet sensible ou un sentiment intérieur, elle ne se présente pas à l'expérience *qua* société directement. Plutôt, ce n'est qu'à partir du moment où la conscience de soi se décentre d'elle-même et qu'elle se repositionne à l'intérieur de la totalité de laquelle elle est un moment qu'il est possible de commencer à parler de la société. Ainsi, présenter comment la société se présente à l'expérience requiert la proposition spéculative, car c'est au travers de l'expérience de l'insuffisance de l'entendement de la perspective d'une conscience de soi qui s'entient à ce qui est seulement « pour elle » qu'émerge le besoin de penser la société. Le point de départ de cette expérience est l'incapacité de la conscience subjective à pouvoir traiter adéquatement de la relation entre le particulier et l'universel dans la relation éthique envers autrui, tant à partir de la question du droit que dans la question de la moralité. Le dépassement de cette insuffisance passe par le décentrement du sujet de l'expérience qui, relevant le régime de l'expérience empirique, fait l'expérience de sa subjectivité comme quelque chose de produit au sein d'une substance spirituelle à laquelle il appartient et qui trouve dans ce milieu la condition de possibilité de la conscience subjective en général. La conscience qui est simplement pour elle-même doit faire l'expérience du fait qu'elle est, pour reprendre un passage de la *Phénoménologie de l'esprit* : « un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*¹. »

La présentation de la société se décline conceptuellement en deux pôles. Premièrement, *le concept de société au sens large* qui permet de présenter la totalité sociale composée des

¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 199 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 145.

médiations qui concrétisent les institutions elles-mêmes médiatisées en et entre elles ; chez Hegel, ce concept est l'éthicité (*Sittlichkeit*) c'est-à-dire la société comme substance – l'élément éthique (*das Sittliche*) – qui agit « comme vecteur et assise² » de la conscience subjective. L'éthicité est ce Nous³ qui pourtant n'est pas encore « pour nous », en ce qu'il n'est pas le « nous » de la narration rétrospective du philosophe, mais seulement le « Nous » qui est, pour le dire de façon introductoire, celui du peuple ou de la volonté générale⁴.

Deuxièmement, la présentation de la société est l'exposition de l'institution sociale qui maintient la totalité sociale vivante malgré les oppositions et les collisions qui peuvent survenir dans les pratiques, les médiations et les institutions sociales. Cette institution sociale est pour Hegel, bien entendu, celle de l'État qui, suivant sa terminologie, est « l'effectivité de l'idée éthique⁵ » c'est-à-dire le *concept* de la société en tant qu'il est non pas extérieur à celle-ci, mais un moment de l'éthicité, moment réflexif qui donne à l'ensemble de la société la possibilité de se saisir de manière consciente, d'agir sur elle-même de manière délibérée en délibérant. L'État est ce Nous qui est pour nous, le Nous en et pour soi, conforme à son concept.

L'État est l'institution qui a pour tâche de garantir que l'éthicité – en tant qu'objet et concept – ne soit pas simplement *pour* telle ou telle conscience particulière, c'est-à-dire que ses institutions et ses productions ne soient pas orientées pour le bénéfice particulier d'un individu ou d'un groupe social, mais qu'elle soit une société universelle, c'est-à-dire au service de l'idée qui est la réalisation effective de « *la volonté libre qui veut la volonté libre*⁶ ». Que la société soit « pour nous » signifie, d'une part, avoir accès à un concept d'éthicité qui soit conforme à son objet de manière que l'éthicité puisse se saisir dans son effectivité et, d'autre part, que la société puisse se donner à elle – pour Nous, ses membres – des institutions étatiques qui soient l'expression vivante du « pour nous » de l'éthicité. Autrement dit, le concept théorique que nous avons – en tant que société – de l'éthicité doit trouver son corrélat dans le concept actif et pratique de l'État qui participe activement à la reproduction de l'éthicité comme totalité vivante. Cela signifie que

² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 141 Add., p. 662 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 291.

³ Lorsqu'il est dit que la société est « simplement pour Nous », il s'agit de l'éthicité qui est simplement pour elle en tant que sujet (l'éthicité) ; or, l'éthicité ayant un caractère intrinsèquement collectif, elle est un Nous.

⁴ La notion de volonté générale telle que définie par Rousseau, par exemple, est critiquée et modifiée par Hegel qui la nettoiera de son particularisme, en ce sens la notion de l'« *allgemeinen Willen* » est traduite comme volonté universelle afin de bien la distinguer de son homonyme rousseauiste. Nous reviendrons ultérieurement sur cette critique.

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 258, pp. 418-420 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 400-401.

⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 257, p. 416 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 398.

⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 27, p. 173 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 79.

l'histoire est le parcours de la réalisation effective de l'identité entre le « pour Nous » de l'éthicité et le « pour nous » du concept.

Pour Hegel, la présentation de l'État témoigne du fait que cette institution crée les conditions du rassemblement des divers moments appartenant à l'essence sociale de manière à créer un tout cohérent et apte à saisir et relever les contradictions qui peuvent surgir en elle⁷. En ce sens, la société est sujet : elle est une essence vivante se déployant dans l'expérience qu'elle fait d'elle-même ; expérience qui révèle des tensions entre ce qu'elle est en soi et ce qu'elle est pour soi. L'écart créé par cette tension, comme c'est le cas de l'exemple de l'*Antigone* de Sophocle, peut être le signe d'une collision menant à la chute de la totalité sociale. Cependant, la société qui agirait pleinement en tant que sujet serait celle qui serait apte, comme l'esprit subjectif l'est, à faire la négation déterminée de ses configurations et de ses moments contradictoires sans s'autodétruire.

L'État moderne, pour Hegel, avec son partage des pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires, avec sa représentation sociale « élargie » – son moment de démocratie bourgeoise –, se présente non seulement comme un moment de rassemblement en soi des divers moments de la société qui sont autrement pour soi, mais aussi comme un rassemblement dans lequel la médiation des intérêts divergents peut être arbitrée de manière à créer les conditions dans lesquelles les compromis et la reconnaissance permettent de relever les divergences sans s'exposer à son abolition et d'évoluer grâce à ces arbitrages. En ce sens, le progrès de la liberté au cœur de la philosophie sociale de Hegel est celui par lequel les individus, compris comme moments de la totalité sociale, peuvent faire l'expérience de leur propre existence comme un processus d'autodétermination. Ce progrès est surtout celui de la liberté de la société en ce que la société est libérée de la nécessité de prendre telle ou telle identité ou série de déterminations fixes, et donc libre d'évoluer avec les circonstances. Cette liberté ruisselle en retour vers les individus qui peuvent exprimer quelque chose qui soit non identique à la forme effective de la société sans s'exposer eux-mêmes et l'ordre social à la menace de leur destruction.

Telle est, en résumé, la présentation de l'élément rationnel présenté par Hegel dans sa théorie de l'État. Aux yeux de Hegel, cette présentation l'autorise à conclure que « ce qui est effectif est rationnel et ce qui est rationnel est effectif⁸ », sachant que ce qui est effectif n'est pas à

⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 260-266, pp. 431-437 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 406-412.

⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 129 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 24.

confondre avec ce qui est pleinement réalisé et donné dans l'expérience immédiate, mais ce qui est en train de se déployer en tant que ce déploiement renvoie à une essence. Hegel est bien conscient de la non-réalisation effective de cette totalité subjective et la métaphore de « la raison comme la rose dans la croix du présent⁹ » qui interpelle le sentiment de la croyance tout comme il invite à la patience est l'indication de concevoir sa théorie comme la présentation d'un concept de l'essence de la société, selon laquelle celle-ci est le processus de réalisation effective de son propre concept. Concept pour lequel la société possède tous les éléments : la société rationnelle et universelle est effective et, à partir de cette effectivité, il est possible de la présenter telle qu'elle est en son concept, pour nous.

Dans ce qui suit, il faudra passer par-dessus le diagnostic selon lequel la théorie hégélienne de l'État ne serait qu'une rationalisation de l'effectif, une justification de l'État prussien. Bien qu'il soit indéniable que les *Principes de la philosophie du droit* ont un ton souvent apologétique envers l'effectivité c'est, comme le rappelle Abazari, une apologie envers le processus effectif qu'il y décèle : « nommément, [Hegel] entend démontrer la légitimité de l'ordre social moderne, sans égards aux manifestations empiriques immédiates¹⁰. » Il s'agit, dans le cadre de cette thèse, de voir comment Hegel parvient à présenter la société, c'est-à-dire de quelle manière il parvient à déployer le niveau de rationalité suffisant pour présenter la société comme totalité, tout comme il voit dans cette totalité la réalisation effective de la rationalité. Ce n'est qu'en regardant attentivement quels sont les éléments mobilisés par la présentation et les éléments écartés de la présentation qu'il sera possible de produire un jugement nuancé, un jugement de critique-sauvegarde de la tentative de Hegel de présenter la société. Comme ce sera abordé au prochain chapitre – et c'est également ce qui fournira la matière première à la philosophie de Marx qui sera traitée ensuite –, s'il faut reconnaître l'importance de son concept de société, il est néanmoins nécessaire d'en reconnaître la non-effectivité. L'importance de ce concept tient en ce qu'en lui, Hegel nomme le besoin de saisir la société comme totalité par-dessus les perspectives limitées des individus, par-dessus les conceptions de la société qui sont simplement « pour elle ». Ce besoin, que la société qui est « pour Nous » soit « pour nous », est, dans la philosophie hégélienne, à la fois un besoin social et un besoin de la société elle-même, car en lui se joue la réalisation effective du règne de la liberté.

⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 133 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 26.

¹⁰ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 2.

Cependant, la société en tant que concept, bien qu'elle trouve son exposition dans l'idée de l'État, ne se résume pas à la présentation de cette seule institution. La présentation de la société en tant que sujet prend, chez Hegel, la forme de la réalisation effective de « *la volonté libre qui veut la volonté libre*¹¹ ». En ce sens, présenter la société comme sujet correspond à un stade déterminé de l'histoire dans lequel la volonté, c'est-à-dire l'esprit pratique, incluant la conscience subjective, fait l'expérience d'elle-même comme volonté libre, ce qui signifie qu'elle se voit à l'œuvre dans le monde et voit le monde comme son œuvre. Ce n'est qu'à ce stade que la société serait apte à saisir sa propre objectivité comme sa propre production.

Une telle capacité de la société à saisir sa propre objectivité comme le résultat de sa propre objectivation permet, entre autres, de relever le sentiment d'étrangeté qui est créé dans l'histoire au moment où l'esprit, s'objectivant avant qu'il ne soit pleinement autonome et conscient, crée une objectivité qu'il ne maîtrise pas entièrement. Ce sentiment d'étrangeté, tel que le prochain chapitre en traitera, gît au fondement de la structure de la société comprise, chez Hegel, comme seconde nature. Dans celle-ci l'esprit libre produit un monde objectif qui possède sa propre opacité et apparaît incontrôlable pour les consciences subjectives. Autrement dit, la volonté qui se réalise effectivement comme société n'est « en premier lieu libre qu'*en soi*¹² » en ce qu'elle est « la volonté *immédiate ou naturelle*¹³ ». Ainsi, dit Hegel, « la volonté n'est *libre qu'en soi*, ou *pour nous* ou bien c'est de manière générale la volonté dans *son concept*¹⁴ ». En d'autres mots, la volonté qui est « pour elle » ne fait pas l'expérience de sa réalisation effective comme la création de son propre monde, mais produit un monde qui lui devient simultanément étranger et opaque, un monde qui prend les qualités d'un objet se tenant là devant elle comme le fait la nature. Ainsi, présenter la société signifie présenter comment celle-ci est, pour la volonté qui est « pour elle », une objectivité alors qu'en son concept, elle est, « pour nous », une subjectivité.

La présentation hégélienne du chemin qu'emprunte la volonté afin de *se* comprendre et de comprendre le monde qu'elle engendre reproduit la présentation des moments centraux de la logique.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 27, p. 173 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 79.

¹² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 11, p. 160 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 62.

¹³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 11, p. 160 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 62.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 10, p. 159 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 60.

I Structure logique des *Principes de la philosophie du droit*

Il a été évoqué dans le dernier chapitre que la *Science de la logique* est la présentation d'une progression qui débute dans la doctrine de l'être, une logique des étants discrets et indifférents. Cette logique est relevée par la doctrine de l'essence – une logique des médiations – relevée, à son tour, par le retour à l'unité non plus sous la forme de l'étant indifférent, mais de l'unité autodifférenciée telle qu'elle fait l'objet de la doctrine du concept. Comment une telle progression permet-elle de présenter la société ?

Prenons pour point de départ la manière avec laquelle la perspective de la conscience qui est simplement pour elle tisse une ontologie sociale à partir des catégories de la doctrine de l'être. Abazari témoigne d'un tel entrelacement lorsqu'il expose ce qu'il nomme l'ontologie sociale du sens commun :

L'ontologie du sens commun qui informe notre conscience intuitive du monde social s'accorde avec la doctrine de l'être. Cela signifie que, dans notre vie de tous les jours, nous concevons la relation entre les individus en termes de relation de *Gleichgültigkeit*. Rappelons que la *Gleichgültigkeit* possède les deux significations de l'indifférence et de l'égalité. De manière intuitive, nous voyons un individu comme un « moi désengagé » – pour utiliser un terme de Sandel¹⁵ – comme un être qui est séparable des relations sociales dans lesquelles il se tient. L'individu, ainsi, nous semble-t-il, a une citadelle intérieure qui n'est ultimement pas affectée par les relations sociales environnantes, et donc indifférente à celles-ci. Tous les individus partagent une telle citadelle intérieure et donc, dans cette mesure, tous les individus sont égaux les uns aux autres. Il n'y a pas de relation de pouvoir entre les individus, ou s'il y en a, elle est externe à ce qui fait de l'individu ce qu'il est. En effet, une telle égalité entre les individus passe par l'indifférence des individus les uns envers les autres. Et une telle indifférence confère la liberté aux individus : il nous semble que les individus sont libres de choisir [...] le type de rôle social qu'ils veulent endosser. Finalement, en notre conscience intuitive, nous considérons les individus comme totalement distincts les uns des autres et nous distinguons les individus en termes des qualités et des quantités¹⁶ dont ils sont les supports. Nous avons tendance à caractériser un être humain X comme distinct des autres en ayant recours, par exemple, à son âge, sa nationalité, son revenu, son niveau d'éducation, etc.¹⁷

C'est cette perspective, ce degré de l'expérience de soi et des autres, qui est mobilisée dans le sujet tel que le conçoit le libéralisme économique et juridique qui est présenté dans la première

¹⁵ L'expression *unencumbered self* provient de l'article de Michael Sandel, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, vol. 12, 1 (1984). Cet article a été traduit dans Michael Sandel, « La république procédurale et le moi désengagé », in *Libéraux et communautariens*, sous la dir. de André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois, trad. par Dominique Verpoorten, Paris, PUF, 1997.

¹⁶ Qualité et quantité sont deux déterminités que Hegel traite dans la doctrine de l'être.

¹⁷ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 23.

partie des *Principes de la philosophie du droit* portant sur le droit abstrait. Or cette même conception du sujet, à quelques différences près, est celle qui fait l'objet de la seconde partie des *Principes de la philosophie du droit*, c'est-à-dire la moralité qui observe le sujet tel qu'il est, non plus orienté vers l'extérieur, mais tel qu'il retourne en soi et se médiatise en lui-même. Il est ainsi possible, à partir de la citation d'Abazari, de voir que toute insuffisance qui se manifeste à partir de cette ontologie du sens commun trouve sa porte de sortie dans cette « citadelle intérieure » dans laquelle le sujet se réfugie. Cette citadelle est le tenant lieu, dans la terminologie de la logique, de l'essence, ou dans celle de la philosophie du droit, de la moralité, tous deux signifiants « ce qui est réfléchi en soi ».

À ce titre, le droit abstrait dans lequel la liberté se manifeste comme propriété et rapport contractuel épouse les déterminations de la logique de l'être qui, partant d'étants indépendants les uns des autres, ont des relations basées dans un rapport d'égalité et d'indifférence. La moralité témoigne du retour en soi de l'individu qui, réfléchissant sur son essence, retrouve le conflit entre le particulier et l'universel sous la forme de l'impossible conciliation entre la réalisation effective de son essence en conformité à l'universalité de la loi morale. Pour Hegel, tant le droit abstrait que la moralité sont des représentations de la société telle qu'elle est seulement pour la conscience de soi individuelle, et telle que se la représente à l'époque le libéralisme naissant. Dans cette philosophie morale et politique, l'individu est posé comme fondement de toute effectivité sociale, c'est-à-dire qu'il se conçoit comme le constituant de la société et celle-ci n'est que simplement constituée. Ou, pour le dire à partir d'une autre perspective, l'individu conçoit la totalité sociale comme une totalité mécanique de laquelle les parties – les individus – sont indépendantes au sens où elles persistent dans leur existence indépendamment du tout.

En ce sens, tant la quête du droit abstrait que celle de la moralité se soldent par des échecs. L'identification immédiate, dans le droit abstrait, de la catégorie de *personne* à l'universel ne le conçoit que comme mauvais infini : il n'est que la somme des personnes liées de manière externe par des rapports contractuels. Cette insuffisance révèle que le droit abstrait est dépendant d'un principe qui est plus fondamental que la catégorie de la personne. L'insuffisance est donc la négation déterminée de la volonté particulière comme volonté donnée et agissante.

Cette négation déterminée de la volonté particulière est le passage vers la moralité dans laquelle la volonté retourne en soi et se trouve aux prises avec les déterminations d'essence

contradictoires dont elle fait l'expérience alors qu'elle tente de se réaliser comme volonté juste. La figure finale de la moralité – la belle âme – témoigne de l'absence de capacité de la volonté à se réaliser effectivement, à s'extérioriser conformément à l'idée du Bien. La volonté particulière ne peut être pour elle-même son propre fondement.

Ce n'est que lorsque l'on se sort de cette ontologie du sens commun que l'on peut accéder à la présentation de la société en tant que telle. Bien que l'on voie les individus du point de vue de la biologie comme des totalités organiques – c'est-à-dire qu'ils sont subsistants par soi –, sortir de l'ontologie du sens commun demande que l'on conçoive qu'ils sont, du point de vue spirituel, relatif à un cadre supérieur : celui de l'éthicité. L'éthicité est cette unité d'un ordre supérieur, le concept qui tient ensemble les deux moments précédents et les amène à leur vérité.

Or, dans cette unité, la tripartition de la logique se rejoue. La famille ? Elle est l'institution qui reconnaît et négocie la part de naturalité de l'humanité et la fait accéder à la société. La famille est médiatisée en soi, mais apparaît comme unité discrète et indifférente vis-à-vis des autres familles ; la famille épouse les caractéristiques de l'étant dans la doctrine de l'être.

La société civile ? L'institution qui reconnaît que la réalisation de l'universel sociétal ne se réalise pas en écrasant les volontés individuelles, mais en leur laissant libre cours ; c'est-à-dire en laissant la quête de leurs intérêts créer le mouvement dynamique de la société, mouvement qui a lieu non pas malgré les contradictions entre les différents intérêts individuels, mais grâce à eux. Si la société civile pose l'égalité indifférente comme point d'accession à son règne, les relations qui ont lieu en elle et qui entament la dynamique de la société produisent des différences qui s'expriment dans des relations asymétriques. La société civile est le pendant du moment de la doctrine de l'essence.

Et l'État ? L'institution qui incarne la réflexion de la dynamique sociétale et qui garantit que cette dernière soit la libre dynamique de la réalisation effective de la volonté, le moment politique où la volonté libre ne fait plus l'expérience de sa liberté comme d'une liberté individuelle, mais d'une liberté universelle. L'État conscient de son rôle *d'être l'universel concret* est le concept de la société : il est le rassemblement subjectif de son objectivité. Au moyen des assemblées, comprises comme les institutions qui saisissent et médiatisent de manière subjective la dynamique des mouvements contradictoires de l'essence objective, la société est rassemblée dans son unité par le travail politique au sein duquel cohabitent les différences, sans pour autant compromettre

l'identité supérieure qui est celle de la validité de l'État. L'idée de l'État, comme c'est le cas dans la doctrine du concept, correspond au stade dans lequel les conflits sont apaisés et la perspective de la société civile, dans laquelle les conflits ne trouvent pas encore le cadre de leur possible réconciliation, est relevée.

Cette homologie entre les divisions de la *Science de la logique* et celles des *Principes de la philosophie du droit* autorise les conclusions suivantes : d'abord, la structure de la présentation reste homogène dans l'ensemble de la philosophie de Hegel ; et ensuite, sans la présentation spéculative, c'est-à-dire sans le dépassement de la perspective de l'entendement et des représentations qui sont les siennes, il n'est pas possible de proposer un concept valide de société. Dans ce qui suit, il ne sera pas question d'approfondir la dépendance de l'argument des *Principes de la philosophie du droit* par rapport à la *Science de la logique*, puisqu'il suffisait de présenter ce cadre général afin de clarifier la position qu'occupe chacun des moments de la présentation de la société.

Il s'agira plutôt de retrouver la volonté et son déploiement en tant qu'esprit tel qu'elle s'apparaît à elle-même d'abord comme volonté individuelle qui doit, ensuite, relever cette subjectivité afin d'être posée comme volonté de la société. Comme le dit Hegel répondant à la question « qu'est-ce que l'éthicité¹⁸ ? » : « Le fait que ma volonté soit *posée* comme conforme au concept, donc que sa subjectivité soit relevée¹⁹. »

2 Nature-histoire (I) : la volonté

La volonté a été introduite à la toute fin du dernier chapitre lorsqu'il était question du cheminement dans lequel l'esprit se découvrait à la fois comme esprit subjectif et esprit objectif. Le point de convergence entre ces deux déterminations de l'esprit est nommé tantôt la *volonté libre*, tantôt la *propriété*. L'une et l'autre sont identiques spéculativement en ce que la volonté est *en son essence* la volonté libre et qu'elle est en sa réalisation effective, en *son apparaître*, la propriété.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Marge § 142, p. 576 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 293.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Marge § 142, p. 576 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 293.

2.1 Déploiement de la volonté

De manière générale, la question de la volonté est présentée de deux façons distinctes dans la philosophie de Hegel. Elle est, premièrement, la volonté comme *impulsion de se réaliser effectivement* dans la section sur l’Idée du Bien à la fin de la logique subjective²⁰ et, deuxièmement, elle est la volonté libre située à la charnière de l’esprit subjectif et de l’esprit objectif dans l’*Encyclopédie*²¹. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, la présentation de la volonté réunit ces deux aspects : la volonté est décrite dans l’introduction comme impulsion de se réaliser effectivement. Cette impulsion aboutit, dès la section suivante sur le droit abstrait, sur la présentation de la volonté comme articulation des esprits subjectif et objectif – articulation qui ne deviendra transparente pour la volonté qu’au moment de la transition de la moralité à l’éthicité²². Ainsi, ces deux points d’entrées parviennent aux mêmes résultats : la volonté est le point de convergence entre l’esprit subjectif et l’esprit objectif tout comme elle est la réunion concrète de la raison théorique et de la raison pratique ; telle est l’essence de la réalisation effective de la volonté.

Il faut d’abord reprendre l’argument de Hegel au sujet de la manière dont la volonté opère à partir de l’unité dialectique de la raison théorique et de la raison pratique. Ce n’est qu’ensuite qu’il sera possible de présenter l’argument développé par Hegel au sein de la première partie des *Principes de la philosophie du droit*, le droit abstrait, qui met en scène la réalisation effective de la volonté en tant que *propriété*.

2.1.1 Unité de la raison théorique et de la raison pratique

Le point de convergence entre l’esprit subjectif et l’esprit objectif a été situé dans le moment où l’esprit s’élève, phénoménologiquement parlant, à l’être pour soi. Cet être pour soi est le point où la conscience individuelle s’ouvre au-delà d’elle-même en même temps qu’elle reste en soi ; l’effectivité du monde extérieur n’est pas une pure extériorité : la conscience l’a faite sienne et a reçu par elle sa détermination. Ce moment correspond à une autre fusion des horizons : celui de

²⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la logique III*, pp. 292-297 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 541-548.

²¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 481-482, pp. 277-279 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, pp. 300-302.

²² « L’être-là de la liberté, qui, immédiatement, était le *droit*, est, dans la réflexion de la conscience de soi, déterminé jusqu’au *Bien* ; le troisième terme, auquel on passe ici comme à la vérité de ce Bien et de la subjectivité, est par conséquent également la vérité de celle-ci et du droit. [Ce troisième terme est] l’*élément-éthique (das Sittliche)* ». G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 141, p. 313 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 287.

la philosophie théorique et pratique dans la progression entre la figure de l'intelligence et celle de la volonté. La figure de l'intelligence comme connaissance accomplie aboutit à un renversement de la nécessité de l'effectivité : la nécessité qui était d'abord celle du monde extérieur à la conscience, « l'être-trouvé-là et l'être-donné²³ », devient, par le chemin de la connaissance, la nécessité produite par la conscience et intériorisée par elle. La conscience est conscience de la nécessité ou, comme le dit Hegel, « l'idée subjective est ainsi en soi parvenue à l'être déterminé en et pour soi, à l'être *non donné*, et par conséquent à cet être en tant qu'être *immanent au sujet*, elle passe dans l'idée du vouloir²⁴. » L'esprit qui est pour soi reconnaît, d'abord, sa détermination comme étant son œuvre propre et, ensuite, que c'est cette même œuvre qui procède à la détermination de la nécessité de l'effectivité. L'effectivité n'est pas marquée par la nécessité de l'extérieur, de même en va-t-il pour l'esprit. L'esprit se découvre alors aux prises avec un paradoxe : par la connaissance, l'esprit s'est rendu maître de l'effectivité dont il est un produit tout en l'ayant produite en retour. L'esprit est donc ce qui s'est réalisé, dans son propre dos, par sa propre impulsion. Cette impulsion à se réaliser est ce que Hegel nomme la volonté.

Du point de vue qui est le sien, la volonté « fait face au réel effectif en tant que réel effectif²⁵. » Cela signifie que l'effectivité et la nécessité qui étaient des propriétés du monde extérieur font face à la volonté comme sa propre réalité effective, ce qui a pour conséquence que la volonté détermine son impulsion de se réaliser comme « certitude de son effectivité et de l'*ineffectivité* du monde²⁶ ». La volonté n'est donc pas simplement l'esprit pratique comme le propose, entre autres, Adriaan Peperzak²⁷, mais elle est l'esprit théorique qui s'est découvert comme toujours déjà pratique : la conscience qui a fait sienne le monde se l'est approprié et le résultat de cette appropriation est tant le résultat théorique de la connaissance que celui pratique de la production de ce monde.

Or, comme il en sera question ultérieurement dans la section à propos de la seconde nature, si la volonté qui se réalise dans le monde est celle qui agit en tant qu'esprit libre – c'est-à-dire théorique et pratique – cela ne signifie pas que la volonté se réalise de manière entièrement

²³ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 232, p. 458 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 385.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 232, p. 458 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 385.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Science de la logique III*, p. 292.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Adriaan T. Peperzak, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001, p. 168.

transparente à elle-même : le monde qu'elle produit lui apparaît également comme monde étranger. Cela signifie que le déploiement de son essence, de ce qu'elle est en soi, ne correspond pas à l'expérience qu'elle fait, pour elle, de sa propre réalisation effective. Comme le dit Hegel, et il est possible ici, encore une fois, de penser à Antigone, « si l'on examine l'éthicité du point de vue objectif [c'est-à-dire telle qu'elle est pour nous], on peut dire que l'être humain éthique est inconscient de soi [c'est-à-dire est, il est seulement pour soi]²⁸. » Cette opacité du monde social que la volonté construit alors qu'elle y est déjà pleinement inscrite se traduit principalement par le fait que la conscience subjective individuelle *se représente* le monde social à partir de sa propre expérience empirique.

Il faut noter, en passant, que c'est grâce à la figure de la volonté en tant qu'unité dialectique de la raison théorique et de la raison pratique qu'il sera possible de relever l'antinomie sociologique entre validité – correspondant au pôle de la raison théorique – et valeur – correspondant au pôle de la raison pratique – nommée dans l'introduction. Hegel, cependant, admet la non-identité de la validité et de la valeur au sein de l'éthicité. Seulement, et cela ne deviendra clair que dans l'étude de la dialectique de la réalisation effective et la déréalisation effective de la volonté dans la seconde nature, cette non-identité est dérivée de la structure de l'éthicité et non pas ce qui agit comme le fondement quasi-transcendantal de celle-ci.

2.2 Éthicité relative

De manière analogue à la *Phénoménologie de l'esprit* qui présente la conscience se réalisant comme esprit, les *Principes de la philosophie du droit* présentent le parcours de la volonté libre se réalisant sous la forme de l'éthicité. Dans sa figure immédiate, cependant, la volonté est abstraite : elle est le sujet pour soi de la volonté en général, le sujet qui veut sous la forme du vouloir général de *celui qui veut quelque chose*. L'immédiateté de la volonté libre en général devient donc « volonté singulière – la personne ; l'être-là que celle-ci donne à sa liberté est la propriété²⁹. » Ce stade correspond à celui du droit abstrait où la volonté est *la personnalité* en ce qu'une capacité juridique lui est reconnue. En tant qu'elle est aussi mouvement du retour en soi, la volonté est réfléchie en elle-même et, sous cette forme, elle a « son être-là à l'intérieur d'elle-même, et, de ce fait, est déterminée en même temps comme volonté *particularisée*, – [c'est là] le

²⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 144 Add., p. 662 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 294.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 487, p. 284 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 306.

droit de la volonté *subjective*, la *moralité*³⁰ ». L'unité de ces moments est la « volonté *substantielle* en tant que l'effectivité – conforme au concept de la volonté – dans le sujet et la totalité de la nécessité – c'est là l'éthicité³¹ ». L'éthicité (*Sittlichkeit*) comporte ses propres divisions internes – famille, société civile et État –, qui ne sont plus des divisions abstraites comme le droit et la moralité, mais bien les figures concrètes la rendant possible. Il est à noter que la volonté est, en dernière instance, celle du sujet absolu et qu'elle se décline, dans l'étude de l'esprit objectif, sous trois formes : la volonté générale non-individuée, la volonté individuelle et la volonté objectivée dans les institutions sociales. Par conséquent, pour Hegel, les conflits sociaux se produisent toujours de volonté à volonté, soit entre les volontés individuelles du fait de la différence de leurs intérêts particuliers, soit entre la volonté individuelle particulière et la volonté objective et « universelle » (*allgemeinen Willen*) de la société.

2.2.1 Droit abstrait

Dans la forme du droit abstrait, il est reconnu à chaque volonté individualisée le droit de se manifester : c'est la catégorie juridique de la *personnalité*³². Le rapport de la personne à la volonté est celui de la propriété en général ou de la possession : « la personne a le droit de déposer sa volonté en toute Chose, laquelle devient par là la *mienne* [et] reçoit ma volonté pour fin substantielle [...], pour détermination et pour âme, – *droit d'appropriation* absolu qu'a l'humain sur toutes les Choses³³. » La possession est l'inscription de sa volonté dans la chose créant la situation où la finalité de ladite chose est celle que lui a donnée la volonté. La première propriété est celle de posséder son corps et sa vie afin d'y inscrire sa propre volonté³⁴. Il appert donc que propriété et liberté brute vont de pair, car la volonté est la manifestation de la liberté : l'esclave qui n'a pas la possession de son propre corps n'agit pas selon sa volonté, mais selon celle de son maître. Or c'est en même temps le présupposé de la philosophie politique bourgeoise qui trouve sa confirmation : il faut être propriétaire (de soi) pour être libre, dans la mesure où « libre » veut dire disposer de son corps, choisir, etc. Cependant, comme il en sera question plus bas, Hegel part de ce présupposé comme ce qui, d'un côté, apparaît comme donné alors qu'il ne l'est pas et, de

³⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 487, p. 284 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 306.

³¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 487, p. 285 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 306.

³² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 35, p. 182 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 93.

³³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 44, p. 191. (Traduction modifiée) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 102.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 47, p. 195 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 110.

l'autre, ne peut être universalisé sans détruire en même temps l'universel éthique : pour Hegel, « “universaliser” la propriété est en soi immoral, parce que cela implique prendre quelque chose de *conditionné*, c'est-à-dire qui est déterminé par des relations sociales spécifiques et les transformer en un absolu fallacieux (*spurious absolute*)³⁵ ».

Par la propriété en général, ou la possession, la personne se trouve virtuellement réconciliée avec la totalité : sa volonté singulière a droit d'appropriation virtuel sur toutes choses. Or, par la possession, la personne singulière se trouve virtuellement en conflit avec toutes les autres personnes qui ont, elles aussi, des revendications au droit d'appropriation sur toutes choses. Dans de telles circonstances, la personnalité n'est pas réconciliée avec l'universel, car l'universalisation unilatérale de la personnalité est le conflit :

Il est une personne, mais la personne solitaire qui vient faire face à *tous* ; ces « tous » constituent l'universalité se faisant valoir de la personne, car le singulier en tant que tel n'est vrai que comme la pluralité universelle de la singularité ; séparée de celle-ci, le Soi solitaire est en réalité le Soi non effectif, sans force. – En même temps, il est la conscience du contenu qui est venu faire face à cette personnalité universelle dont il vient d'être question. Mais ce contenu, libéré de la puissance négative disposant de lui, est le chaos des puissances spirituelles qui, déchaînées comme des essences élémentaires, se précipitent, dans une débauche sauvage, les unes contre les autres de façon forcenée et destructrice ; leur conscience de soi sans force est l'enceinte impuissante et le sol de leur tumulte³⁶.

Le droit de faire de la chose « ma possession » signifie le retrait de cette chose du « droit d'appropriation absolu », la conscience qui saisit cette relation est celle qui permet le passage à la forme de la propriété privée : posséder quelque chose c'est inscrire sa volonté dans la Chose *et y* exclure celle d'autrui. Le droit n'est plus seulement ce qui donne la forme universelle de la personne aux volontés individuelles, il est ce qui édicte le rapport juridique entre une personne et ses propriétés. Le respect de ce rapport est, à ce stade du droit, la force qu'une personne peut déployer pour protéger son rapport à sa propriété. Le rapport objectif de la propriété privée est à la fois présupposé par le droit, mais ne devient effectif que sous la forme de la reconnaissance mutuelle du droit à la propriété. L'aboutissement de cette forme juridique est le contrat par lequel l'acte de propriété, qui est la manifestation externe de la volonté comme liberté, retourne en lui comme son essence. Si l'objectivité de la propriété se trouve dans l'addition de personnes propriétaires s'excluant mutuellement de leur propriété, l'objectivité du contrat se trouve dans le

³⁵ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 61.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 417-418 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 358.

moment où ces volontés personnelles sont mises en commun et dans lequel elles délèguent l'application de la force pour l'arbitrage : « Cette médiation qui consiste à avoir une propriété non plus seulement par la médiation d'une Chose et de ma volonté subjective, mais aussi bien par la médiation d'une autre volonté et par là d'une volonté commune, constitue la sphère du *contrat*³⁷. » Le contrat est donc l'essence de la propriété en tant qu'elle est manifestation de la liberté : « cette relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a un *être-là*³⁸. » Par là, Hegel confirme que la société n'est pas le résultat de l'addition des individus, mais est fondée par l'éthicité, qui est une unité d'ordre supérieur, dont le contrat n'est que la première manifestation, bien que la forme du contrat soit encore « inconsciente » d'être une manifestation *de* l'éthicité.

À titre de clarification, il importe de souligner que le moment du contrat est celui par lequel une volonté individuelle se réalisant comme volonté libre découvre que sa réalisation effective ne se fait pas en compétition avec autrui, mais bien grâce à autrui qui est inscrit de manière immanente à l'intérieur de la réalisation effective de la liberté. Ce moment est homologue à celui de la *Phénoménologie de l'esprit* qui précède la dialectique de la maîtrise et de la servitude et qui est le moment liminaire de la reconnaissance : « La conscience de soi est *en* et *pour soi* en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu³⁹. » Les deux démonstrations ont pour objet de présenter la « socialité de la raison⁴⁰ » – pour reprendre une expression de Terry Pinkard – tant d'un point de vue théorique que pratique : du point de vue théorique car la vérité ne doit pas seulement s'accorder avec autrui, mais admettre autrui comme une condition de possibilité de la connaissance de la vérité ; du point de vue de la raison pratique car, comme cela vient d'être vu, autrui est une condition de possibilité de la liberté. Cette socialité de la raison, cependant, ne deviendra claire, pour la conscience, qu'ultérieurement.

Or, étant donné que dans le droit abstrait tant la propriété que le contrat décrivent des formes de socialité pensée à partir de la perspective relative des consciences individuelles, il apparaît que le droit qui apparaît à ce stade n'est pas conforme au droit en soi, mais seulement au droit tel

³⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 71, p. 223 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 152.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 71, p. 223 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 152.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 201 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 145.

⁴⁰ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

que se le conçoivent les consciences individuelles. Ainsi, l'universalité du contrat tombe du moment où le droit apparent peut en tout moment entrer en contradiction avec le droit en soi⁴¹, et ce, même de manière inintentionnelle, comme ce peut être le cas dans les conflits de droits. Autrement dit, le droit abstrait n'a créé qu'une universalité apparente et contingente et le déni du droit ou l'injustice se présentent, à ce stade, comme la négation de la fausse universalité du droit abstrait :

Cette *apparition* du droit [sous la forme du titre de propriété et du contrat], en lequel celui-ci et son être-là essentiel, la volonté particulière, concordent immédiatement, c'est-à-dire de manière contingente, progresse dans le *déni du droit* jusqu'à l'*apparence*, – jusqu'à l'opposition du droit en soi et de la volonté particulière, en tant qu'en celle-ci il devient un *droit particulier*⁴².

⁴¹ Hegel stipule qu'il y a trois figures de la contradiction entre l'apparence du droit et le droit en soi. Une première, celle des *conflits de droits*^I aussi appelé *non-droit ingénu*, dans lesquels la pluralité des titres de droits – titres de propriété et contrats – en tant que ceux-ci n'ont que des relations externes, c'est-à-dire sont indépendants les uns des autres, peuvent résulter dans une situation dans laquelle plusieurs titres stipulent, ayant égard à la même Chose, des droits simultanément contradictoires. Ainsi, dans le non-droit ingénu, tous les partis veulent maintenir à la fois le droit en soi et son apparence, mais ne s'entendent pas sur cette apparence. Le non-droit ingénu est un « jugement tout simplement négatif » dans lequel un sujet singulier (la Chose stipulée dans ce contrat-ci ou ce titre-là) se voit nier un prédicat universel (la propriété) ou comme le dit Hegel : « Le litige concerne seulement la *subsomption* de la Chose sous la propriété de l'un ou de l'autre; – [ce qui est] un *jugement tout simplement négatif*, où c'est seulement le particulier qui est nié dans le prédicat "mien"^{II}. »

La deuxième figure, celle de la *fraude (Betrug)*^{III}, est celle dans laquelle un individu mobilise la divergence entre l'apparence du droit et le droit en soi afin de tromper. Le droit en soi est « en tant que droit *revendiqué* », mais il est « abaissé par la volonté particulière au rang de quelque chose de simplement apparent^{IV} ». Ici, un parti veut maintenir pour l'autre l'apparence du droit (et donc sa conformité avec le droit en soi) en même temps qu'il détruit le droit en soi pour les deux partis : le contrat frauduleux n'est qu'un particulier sans rapport au droit en soi. La fraude est un jugement infini identique au sens où il exprime la « complète inadéquation présente entre le sujet et le prédicat^V. »

La troisième figure est celle du *crime*^{VI} dans laquelle la volonté singulière s'oppose au droit en soi et à son apparence, elle est la négation du droit et l'absence de reconnaissance de sa légitimité pour elle. Le jugement qui lui correspond est le jugement négativement infini dans la mesure où le crime est la négation du droit particulier et négation du droit en soi.

(I) G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 84-86, pp. 239-240 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 174-176 ; G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 497, pp. 289-290 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 309.

(II) G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 85, p. 239 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 175.

(III) G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 87-89, pp. 240-242 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 176-178 ; G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 398, p. 290 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 9, pp. 309-310.

(IV) G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 87, pp. 240-241 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 176.

(V) G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 173, p. 418 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 324.

(VI) G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 90-103, pp. 242-255 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 178-198 ; G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, §§ 499-501, pp. 290-292 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, pp. 310-311.

⁴² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 82, p. 238 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 172.

Le moment nécessaire du rétablissement du droit, du rétablissement du caractère universel de ce qui tient ensemble les individus, passe par la reconnaissance du caractère injuste⁴³ de la volonté individuelle lorsque celle-ci est comprise comme fondement⁴⁴. Le cas du *crime* est ici le plus parlant, car le criminel comme volonté particulière pose une règle pour sa conduite, une loi, qui est pour lui et, dans le cas du droit abstrait, *pour lui seul* un universel. Il n'est ici seul que parce que sa règle diffère de celle reconnue par les autres, ces autres qui ont posé par eux-mêmes une règle, une loi, qui est pour eux *reconnue* comme universelle. Le criminel expose l'erreur de cette conception d'une détermination simplement extérieure du droit posée par des volontés particulières indifférentes les unes aux autres. Le néant qu'est, pour Hegel, le crime, en tant que le crime est négation particulière et universelle du droit, est un néant qui expose le droit abstrait à devenir, à son tour, un néant en ce que la réponse au crime est la vengeance qui épouse la forme du crime. C'est seulement lorsqu'aux côtés des volontés singulières est admis un tiers parti que le droit en soi peut être sauvé :

La négation présentée de cette action [qu'est le crime], la réalisation, tout en un, de cette loi formelle et du droit-en-soi, tout d'abord par une volonté singulière *subjective*, est la *vengeance*, qui, parce qu'elle procède de l'intérêt d'une personnalité *immédiate, particularisée*, est en même temps seulement [une] nouvelle atteinte, *et ainsi de suite à l'infini*. Ce progrès [à l'infini] se relève également dans un tiers jugement, qui est libre de tout intérêt, dans la *peine*⁴⁵.

Le besoin d'un tiers parti est le témoignage que quelque chose de plus fondamental que la volonté individuelle est déjà à l'œuvre dans la relation instanciée par le droit abstrait. Ce quelque chose était déjà perceptible dans la dialectique de la reconnaissance instanciée dans le contrat : c'est, encore une fois, l'élément-éthique⁴⁶.

⁴³ Gilles Marmasse, « Hegel et l'injustice », *Les Études philosophiques*, vol. 3, no. 70 (2004), p. 334.

⁴⁴ Comme le note Kervégan dans sa traduction des *Principes de la philosophie du droit* : « Dans la sphère du droit abstrait, l'universel, même s'il est reconnu comme tel, demeure extérieur aux volontés particulières qu'elles se règlent sur lui ou qu'elles y attendent. Implicitement, Hegel oppose cette extériorité à l'adhésion vivante et intime de la singularité à l'universel que réalise, dans la sphère éthique, la disposition subjective (*Gesinnung*). »

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 240. (Note du traducteur.)

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 500, p. 291 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 310.

⁴⁶ Puisque cette thèse porte sur la présentation de la société, il n'est pas nécessaire de passer de la figure du droit abstrait à celle de la moralité qui porte sur la manière dont l'individu retournant en soi fait l'expérience de l'universel sous la détermination morale du bien. La portée sociale de la présentation hégélienne de la moralité ne fait aucun doute : elle donne une détermination et une légitimité aux demandes des individus devant la société prise comme un tout. Cependant, la portée sociétale du passage sur la moralité, quant à elle, peut être présentée sans reprendre l'argument esquissé dans la deuxième partie des *Principes de la philosophie du droit*. Nous avons plutôt choisi de reprendre l'argument portant sur le droit naturel formaliste de l'essai *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*

2.2.2 Passage de l'éthicité relative à l'éthicité absolue

Jusqu'à présent, l'éthicité relative n'a été traitée que comme la présentation de l'expérience de la société telle qu'elle est faite à partir de la conscience de soi en tant qu'elle s'en tient à son expérience empirique et à l'entendement. Autrement dit, l'éthicité est « relative » dans la mesure où la société n'apparaît pas comme une totalité se suffisant à elle-même, mais n'apparaît que de manière relative à l'expérience individuelle. Grâce à la présentation du droit abstrait et de ses insuffisances, l'expression du besoin du concept de l'éthicité afin de présenter la société a émergé. En ce sens, l'éthicité relative doit être relevée par l'éthicité absolue, la société qui n'apparaissait qu'au travers de la conscience individuelle doit devenir la société qui est pour Nous.

Ainsi, la présentation de la société demande le dépassement de cette perspective dans laquelle les sujets sont déjà donnés et dotés de *Bestimmungen* au double sens de déterminations et de destinations afin de découvrir comment les sujets reçoivent de telles *Bestimmungen*. Or, un tel dépassement exige la structure de la présentation dialectique grâce à laquelle la présentation est à la fois médiation et résultat. C'est en ce sens qu'elle est décrite par Hegel, dans la préface aux *Principes de la philosophie du droit*, comme une présentation qui « n'apparaît dans le temps qu'après que l'effectivité a achevé son procès de culture (*Bildungsprozess*) et est venue à bout d'elle-même⁴⁷ ». Cela signifie que la présentation de la société requiert de la société elle-même un développement spirituel suffisant afin que sa propre réflexivité soit apte à se saisir *qua* société. En ce sens, la société est l'esprit *objectif* apte à se saisir en tant qu'objet spirituel qui se situe, comme cela a été discuté à la fin du chapitre précédent, entre l'esprit subjectif et l'esprit absolu. Or, ce positionnement relatif à l'esprit subjectif et absolu est trompeur en ce qu'il laisse penser en une relation linéaire dont le point de départ serait l'esprit subjectif compris comme individu. Au contraire, la théorie sociale de Hegel est plutôt centrée autour de l'esprit objectif, l'éthicité, dans lequel la société est considérée comme « l'élément-éthique objectif [qui] est la substance *concrète* grâce à la subjectivité *en tant que forme infinie*⁴⁸ ». Cela signifie que la substance éthique qu'est la société est concrète et pleinement présente à elle-même à partir du moment historique où elle réalise le concept de l'individualité, c'est-à-dire qu'elle remplit les conditions de possibilité de la

de 1802 en ce qu'il nous apparaît organisé en fonction de la présentation de l'éthicité plutôt que sur la présentation de l'intériorité.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 134 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 28.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 144, p. 315 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 293.

production de l'individu. Autrement dit, c'est la société qui est la garante du niveau d'individuation qui peut se réaliser en elle.

Hegel pose ici une thèse extrêmement forte pour laquelle il n'a qu'un argument philosophique, car la sociologie *stricto sensu* n'existe pas encore. Cependant, la thèse de Hegel selon laquelle c'est la société qui produit le degré d'individuation disponible trouve son équivalent dans les travaux d'Émile Durkheim, en particulier, dans la distinction entre la solidarité mécanique et la solidarité organique. Dans les sociétés traditionnelles ou prémodernes, le degré d'individuation est faible et l'intégration à la communauté est mécanique au sens où l'individu humain se fait imposer son rôle social de manière plus ou moins causale selon son appartenance sociale et son lignage. Dans les sociétés modernes, en comparaison, l'individuation est développée par la différenciation et la division des fonctions sociales qui fondent et encouragent une telle individuation. La conscience personnelle, par l'agentivité accrue qui est donnée aux individus, devient plus prégnante et joue un rôle de plus en plus important dans la vie sociale. L'intégration sociale ne passe alors plus automatiquement par l'affectation, par l'ordre établi, d'une fonction sociale, mais par la décision d'un individu de se diriger vers telle ou telle pratique sociale. L'expression de sa solidarité sociale, la marque positive de son intégration, ne passe plus par une solidarité mécanique prémoderne où la cohésion sociale ne dépendait pas des inclinaisons individuelles, mais passe dorénavant par une solidarité organique dans la mesure où elle fonctionne à partir d'une détermination intérieure de l'individu et non par l'affectation mécanique extérieure de la société⁴⁹.

La terminologie employée par Durkheim – mécanique et organique – est très hégélienne. Une totalité mécanique, chez Hegel, renvoie à une totalité composée de parties de telle manière que les parties peuvent exister indépendamment du tout ; par exemple, une table est composée de pattes et d'un plateau, les pattes sont bien évidemment toujours les pattes *de* la table et ont donc une existence simplement relative, mais l'unité de la totalité mécanique est une unité sommative et extérieure⁵⁰. Une totalité organique quant à elle est organisée de façon que les parties, nommées des moments, ne puissent être comprises indépendamment de la totalité qu'ils composent tout comme celle-ci les compose⁵¹. Cela signifie, tant pour Durkheim que pour Hegel, que plus

⁴⁹ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007, pp. 35-103.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la logique III*, p. 175 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 409-410.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique III*, pp. 193-194 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 428-430.

l'individu humain au sein d'une société parvient à un niveau élevé d'expression de son individualité plus sa dépendance à la société comme condition de possibilité de cette individualité gagne en importance, alors que cette même société faisant moins sentir sa mainmise sur l'individu apparaît à ce dernier comme ce qui lui est de plus en plus extérieur, comme quelque chose dont il pourrait se passer. Il est dès lors possible de saisir que l'éthicité relative à l'œuvre dans le droit abstrait et dans la moralité n'est pas une erreur unilatérale : le moment de l'individualité qui s'exprime en elle est un moment de vérité qui doit être conservé. Seulement, l'expérience de l'individualité ne doit pas être considérée comme une indépendance ou une indifférence vis-à-vis de la société.

Dès 1802, dans son texte intitulé *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Hegel rend compte de ce problème en opposant l'éthicité relative à l'éthicité absolue. L'éthicité relative, en 1802, renvoie tant aux théories empiristes du droit naturel qu'aux théories formalistes de la loi morale défendues par Kant et Fichte. Elle correspond aux deux premières parties – le droit abstrait et la moralité – des *Principes de la philosophie du droit* de 1821. L'éthicité relative, dit Hegel dans une formule succincte, est relative « puisque le principe moral, comme celui du droit civil, est seulement dans le fini et le singulier⁵². »

En ce qui concerne les premières, Hegel vise les philosophies qui appuient la tentative « de fonder et constituer la société civile ou l'État selon la nature ou l'essence de l'[humain], sur l'abstraction immédiate, donc empirique, de telle ou telle détermination, alors fixée et absolutisée comme essence, du contenu offert par la réalité humaine⁵³. » Hegel juge que l'éthicité qui est présentée dans ces théories est relative à la nature ou l'essence qui agit comme « norme critique que les individus peuvent brandir pour évaluer le droit positif de l'État dans lequel ils vivent⁵⁴ ». Mais l'éthicité est également, comme cela vient d'être vu, relative au principe de l'individu et relative, plus particulièrement, aux individus compris comme des parties relativement autonomes

Dans cet extrait, Hegel parle spécifiquement de la relation chimique, comme d'une totalité intensive et intérieure. Cette détermination passe ensuite dans le milieu organique qui garde les caractéristiques de cette totalité, mais la pousse jusqu'à sa production et reproduction interne et vivante.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II : Philosophie de la nature*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, §§ 335-336 et add., pp. 296-298; 550-552 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 9, pp. 332-336.

⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990, p. 93. (Ci-après « Droit naturel ») ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, p. 519.

⁵³ Bernard Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel: Commentaire*, Paris, Vrin, 1986, p. 99.

⁵⁴ Tony Burns, « Hegel and Natural Law Theory », *Politics*, vol. 15, 1 (1995), p. 29.

qui forment un corps social à partir de l'actualisation du droit positif dans la forme du contrat social. Les théories empiristes du droit naturel ont recours à un atomisme sociologique qui ne parvient qu'à présenter la totalité sociale comme une totalité, sommative, mécanique : l'atomisme sociologique, « comme théorie du droit naturel, présente dans "l'état de nature" la répétition identique indéterminée, comme multiplicité infinie, de la multiplicité simple, finie, des qualités immédiates définissant l'homme naturel⁵⁵ ».

De plus, comme Gillian Rose le souligne, cet atomisme sociologique et cet « état de nature » correspondent en fait à l'idée que se fait d'elle-même la classe bourgeoise naissante à l'époque où ces théories émergent⁵⁶ :

L'idée d'une masse d'individus dans un état de nature est une abstraction déguisée en une observation empirique. L'abstraction est construite sur la force de l'argument que toutes les relations sociales connues, tant les mœurs que les institutions, sont historiques, contingentes et transitoire. Le chaos des individus, ce qui reste après que ces résidus historiques ont été soustraits, est alors compris comme étant à la fois « la vérité de base sur la condition humaine », et simplement une fiction qui doit être imaginée. [...] Cette théorie est « empirique » en un sens qu'elle ne peut admettre. Elle a pris, *a posteriori*, une sphère spécifique de la société existante et en a fait un *a priori*, la condition, de la cohésion politique limitée et externe qui résulte des intérêts conflictuels des membres de cette sphère. Cette sphère est la « sphère des besoins » organisée par des relations de propriété privée de la classe des entrepreneurs. Au lieu de dériver l'unité politique de la société à partir d'un état de nature comme il le prétend, le droit naturel empirique « dérive », de manière superficielle, le manque réel – observé – d'unité de la société bourgeoise à partir des observations de fragments de la vie sociale qui sont analysés comme s'ils constituaient les éléments fondamentaux de la totalité⁵⁷.

Ces théories sont donc un parfait exemple d'une éthicité relative. Non seulement leur atomisme dérive la société à partir du sujet, mais même lorsqu'il pourrait être défendu que la société qui y est décrite correspond néanmoins à une totalité sociale, il apparaît que cette totalité est celle d'une sphère déterminée qui n'est pas la totalité de la société. Ainsi, la société présentée par le droit naturel empirique est seulement pour la conscience individuelle, elle n'est pas le « pour

⁵⁵ B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel: Commentaire*, p. 119.

⁵⁶ Nous traiterons de ces théories comme le cadre d'émergence de la classe bourgeoise. Cela dit, elles sont également une réponse aux guerres religieuses qui ont créé une instabilité sociale et politique indéniable à partir du XVI^e siècle. Celles-ci peuvent néanmoins être comprises comme participant de l'émergence de la classe bourgeoise. Les guerres religieuses européennes ont créé, d'une part, des fissures dans la structure sociale de la société médiévale organisée autour des trois états du fait de la scission de l'état de l'Église qui a eu pour conséquence de morceler le Saint-Empire romain germanique et, d'autre part, les conditions d'émergences politiques, sociales et religieuses de l'expression de l'individualité. La guerre des Paysans allemands de 1524-1526 est un parfait exemple de cette situation.

⁵⁷ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 56.

Nous » du peuple en totalité et elle n'est pas « pour nous » apte à présenter la société telle qu'elle est en son concept en et pour soi.

Au sujet des théories formalistes, Hegel juge que tant la philosophie pratique et morale de Kant que la théorie du droit de Fichte relèvent d'une éthicité relative dans la mesure où la conciliation entre le particulier et l'universel, dans la vie pratique – c'est-à-dire morale et sociale des individus –, n'existe que de manière formelle en tant qu'extrême non médiatisé. Sans entrer dans les détails, le formalisme de Kant tel que statué aux §§ 4 et 7 de la *Critique de la raison pratique* implique pour Hegel que l'identité entre l'idéal et le réel qui est posée de manière formelle – « la maxime de ta volonté » qui doit « valoir en même temps comme principe d'une législation universelle⁵⁸ » – n'arrive pas à se manifester de manière phénoménale comme identité, mais plutôt comme non-identité de l'idéal et du réel :

En ce qui s'appelle raison pratique [*praktische Vernunft*], il n'y a, par conséquent, à connaître que l'Idée *formelle* de l'identité de l'idéal et du réel [*Reellen*], et l'Idée de l'identité de l'idéal et du réel devait, dans ces systèmes, être le point d'indifférence absolu ; mais cette Idée-là ne vient pas hors de la différence et l'idéal ne parvient pas à la réalité [*Realität*] ; car, bien que, dans cette raison pratique, l'idéal et le réel soient identiques, le réel demeure pourtant absolument opposé ; ce réel est posé, essentiellement, en dehors de la raison, et c'est seulement dans la différence à l'égard de lui qu'est la raison pratique, [...] comme une identité qui [est] absolument affectée d'une différence et ne vient pas hors du phénomène. Cette science de l'[élément] éthique [*Wissenschaft des Sittlichen*], qui parle de l'identité absolue de l'idéal et du réel, n'agit donc pas suivant ses paroles, mais sa raison éthique (*sittliche Vernunft*) est, en vérité et dans son essence, une non-identité de l'idéal et du réel⁵⁹.

Qui plus est, selon Hegel, tant Kant et Fichte se montrent coupables de la même erreur : celle de baser l'ensemble de la question de la philosophie pratique à partir de la conscience de soi ; ce qui a pour conséquence de créer le rapport éthique comme étant toujours relatif à un individu, une conscience de soi empirique. Hegel est conscient de l'importance de l'apport des philosophies de Kant et de Fichte dans l'approfondissement de la philosophie du sujet et reconnaît l'importance du point de vue de l'individu dans la détermination de la philosophie pratique. Cependant, l'individu n'est pas *causa sui* et c'est une erreur de faire de la conscience de soi le point de départ et de la subjectivité transcendantale le fondement. Car, selon cette perspective, la philosophie pratique est incapable de penser l'éthicité c'est-à-dire la société. L'éthicité relative, qui prend pour

⁵⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. par Jean-Pierre Fessler, Paris, Flammarion, 2003, p. 126.(AK, V, p. 30)

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Droit naturel*, pp. 31-32 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, p. 456.

point de départ les individus, n'arrive qu'à penser la société comme une addition des différentes consciences morales, l'élément de la substance éthique n'est pas réfléchi en lui-même, mais seulement réfléchi en fonction de la détermination individuelle, l'éthicité ne serait donc pas une substance, les philosophies morales de Kant et de Fichte sont la négation de la société en tant que substance.

La réalité de cette représentation [selon laquelle la raison consiste à vouloir d'après sa spontanéité absolue, d'après son autonomie, et à limiter et dominer la sensibilité] se fonde sur la conscience empirique et l'expérience universelle de chacun, [à savoir le fait] de trouver en soi-même aussi bien cette dissension indiquée d'abord que cette unité pure de la raison pratique ou l'abstraction du Moi. Il ne peut pas non plus être question de nier ce point de vue, mais il a été déterminé [...] comme le côté de l'identité relative, de l'être de l'infini dans le fini ; mais ce qu'il faut affirmer, c'est qu'il n'est pas le point de vue absolu, en tant qu'en celui-ci [...] le rapport se démontre seulement comme un côté, et le fait de l'isoler, donc, comme quelque chose d'unilatéral, et que, parce que l'éthicité est quelque chose d'absolu, ce point de vue-là n'est pas le point de vue de l'éthicité, mais qu'en lui il n'y a aucune éthicité⁶⁰.

Dans l'éthicité relative, la société n'existe pas comme totalité, mais simplement comme *nom collectif*. L'argument de Hegel dans son traité sur le *Droit naturel* porte sur la critique-sauvegarde tant du droit naturel, cette doctrine du « contenu sans forme⁶¹ » au-delà de la tradition empiriste, que de la philosophie morale, cette doctrine de la « forme sans contenu⁶² » afin de présenter la nécessaire médiation de l'idéal et du réel dans le but de penser la question du droit dans son universalité et son effectivité. Or, dans cet argument se logent également les soubassements d'une philosophie sociale dans laquelle la société est comprise comme totalité vivante non pas à côté des individus, mais en eux, par eux, tout comme ceux-ci vivent en et par la société. Cet argument a pour source le fait que les théories de l'éthicité relative étudiées par Hegel ont toutes à un moment où un autre recourt à la notion de conscience commune, notion qui devient un non-sens au sein de leur théorie :

En ce qui concerne l'appel à la conscience commune, en celle-ci, la vie éthique même doit se produire (*sich vorkommen*) tout aussi nécessairement que ce point de vue-là, lequel, puisque le rapport est isolé pour lui-même, posé comme étant en soi et non pas comme moment, est le principe de la non-éthicité (*Unsittlichkeit*)⁶³.

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Droit naturel*, p. 34. (Traduction modifiée) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, pp. 458-459.

⁶¹ T. Burns, « Hegel and Natural Law Theory », p. 28.

⁶² *Ibid.*

⁶³ G. W. F. Hegel, *Droit naturel*, p. 34. (Traduction modifiée) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, p. 459.

Autrement dit, il n'y a pas de conscience commune sans l'éthicité et formuler une telle conscience en l'absence de la substance éthique revient à faire de la conscience commune une conscience isolée pour elle-même, qui n'est pas un moment médiatisé d'une totalité organique, mais est la conscience commune mise à côté des consciences individuelles. La conscience commune ainsi comprise n'est pas ce qui relève la société de son atomisme sociologique ou de sa totalité sommative, la conscience commune ne fait que s'ajouter à l'addition⁶⁴. Or, pour Hegel, cette séparation entre la conscience commune et la conscience individuelle est une séparation abstraite :

La conscience empirique est empirique parce que les moments de l'absolu apparaissent en elle dispersés, les uns à côté des autres, se suivant les uns les autres, fragmentés ; *mais elle ne serait aucunement elle-même une conscience commune si l'éthicité ne se produisait (vorkäme) pas tout autant en elle*⁶⁵.

L'abstraction ici à l'œuvre est celle de l'entendement qui s'en tient à ces moments dispersés et est contraint de les tenir ensemble de manière contingente et externe. Or, la perspective rationnelle, telle qu'Hegel l'entrevoit, implique de concevoir que la conscience empirique est en fait le produit d'une conscience commune elle-même produite par la substance éthique. Hegel poursuit :

Parmi ces manifestations multiformes de l'éthique et du non-éthique, qui se présente dans la conscience empirique, cette philosophie formelle dont il a été question *avait le choix*, et ce n'est pas la faute de la conscience commune, mais de la philosophie, si elle a choisi la manifestation du non-éthique et a cru avoir, dans l'absoluité négative ou dans l'infinité, le véritable absolu⁶⁶.

Cette séparation abstraite est, finalement, *un choix* fait par ces philosophies : alors qu'au lieu d'être un « rapport isolé pour lui-même », la conscience commune pourrait être un milieu médiatisant les consciences empiriques simplement pour elles de façon à dépasser la présupposition de leur individualité fondamentale et ainsi faire apparaître le commun en tant que médiation et la médiation en tant que fondement. La conscience empirique simplement pour elle pourrait ainsi se rapporter à la conscience commune comme d'un aiguillon normatif qui n'est pas simplement individuel, mais qui n'est pas non plus une simple idée, une loi morale dépourvue d'effectivité.

⁶⁴ Alors que la totalité sommative prend la forme du simple ajout des consciences individuelles (c) à l'infini (c+c+c+c...), la totalité sommative de la conscience commune (C) a la même forme où elle est simplement ajoutée en plus des consciences individuelles (c+c+c+c+...+C).

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Droit naturel*, p. 34.(Emphase ajoutée et traduction modifiée) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, p. 459.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Droit naturel*, p. 34.(Emphase ajoutée et traduction modifiée) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, p. 459.

C'est ainsi que se présente le concept de l'éthicité absolue, c'est-à-dire qu'elle est au sens hégélien une substance réfléchie en soi dont la manifestation est rendue possible en vertu de son autonomie. Dans celle-ci, la loi morale n'est plus instanciée par la raison pratique et affirmée comme maxime de la conscience individuelle, mais trouve le milieu de son existence au sein d'une raison sociale : la communauté effective instancie ce qui est, pour elle, la loi. Dans cette substance, les individus ne sont pas annihilés sous le poids de l'universalité, ils sont au contraire dans une relation d'identité. L'identité de l'idéal et du réel ne peut passer qu'à travers l'identité de l'individu et de la société, du particulier et de l'universel :

Dans cette Idée de la nature de l'éthicité absolue se dégage comme résultat dont il y a encore à parler, le rapport de *l'éthicité de l'individu à l'éthicité absolue réelle*, et le rapport des sciences qui traitent de celles-ci, [celui] de la morale et du droit naturel. Comme, en effet, l'éthicité absolue réelle comprend réunie en elle l'infinité, ou le concept absolu – la singularité pure – [pris] sans réserve et dans son abstraction suprême, elle est immédiatement vie éthique de l'individu singulier (*des Einzelnen*), et, inversement, l'essence de l'éthicité de l'individu singulier est sans réserve l'éthicité absolue réelle et, pour cette raison, universelle ; l'éthicité de l'individu singulier est une pulsation du système tout entier, et même le système tout entier⁶⁷.

La manière dont Hegel traduit l'expression de l'éthicité absolue dans l'individu reste encore relativement abstraite dans le texte de 1802. Il en parle comme l'éther qui ne se particularise pas pour pénétrer l'ensemble des corps dans lesquels il est présent, ce qui signifie que la société en tant que substance n'a pas à se particulariser dans les individus, mais est présente en eux comme une âme et, plus précisément, que la société en tant que substance reste continue et n'est pas parcellisée dans les individus⁶⁸. Hegel déterminera de manière plus satisfaisante cet aspect de sa philosophie sociale ultérieurement, mais la contribution principale à la présentation de la société a déjà été proposée : la société est une totalité organique, c'est-à-dire réfléchie en soi⁶⁹, en laquelle les individus existent comme moments, elle est une éthicité absolue en ce qu'elle est substance

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Droit naturel*, p. 78. (Traduction modifiée) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, p. 504.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Droit naturel*, p. 79 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 2, pp. 504-505.

⁶⁹ Il importe de souligner cet aspect afin d'éviter toute mésentente : que la société soit une totalité organique ne signifie en aucun cas qu'elle soit composée d'une homogénéité ethnique. Il s'agit simplement de comprendre qu'à l'image d'un organisme vivant, la société est subsistante par elle-même en vertu des relations internes, les médiations, qui la composent et des relations externes, son rapport à la première nature, qu'elle instancie. L'organicité concerne donc la forme de la totalité et non pas son contenu.

Cette remarque ne vise pas à laver Hegel du soupçon de racisme. Seulement, le racisme de Hegel ne se trouve pas dans un soi-disant désir de pureté organique de la société.

Au sujet du racisme de Hegel, voir entre autres : Darrel Moellendorf, « Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit », *History of Political Thought*, vol. XIII, 2 (1992) ; Allegra de Laurentiis, « Race in Hegel: Text and Context », in *Philosophie nach Kant: Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, sous la dir. de Mario Egger, Berlin, De Gruyter, 2014.

autonome qui existe non pas seulement de manière relative à d'autres sociétés, mais est apte à se produire et se reproduire par soi-même, ce qui n'est pas le cas des individus qui sont, en ce sens, relatifs à la société.

En conclusion, dans la vie éthique relative, la conscience, c'est-à-dire l'esprit subjectif, exprime la société telle qu'elle est pour elle, la conscience ; dans la vie éthique absolue, la conscience présente la société telle qu'elle est pour elle-même en tant que société.

Le passage de l'éthicité relative à l'éthicité absolue a été présenté comme la conséquence de l'insuffisance de la perspective de la conscience individuelle. Cette insuffisance et son dépassement prennent la forme de la proposition spéculative : comme le sujet grammatical, tel qu'il a été analysé dans le premier chapitre, est d'abord simplement posé comme ce qui est substantiel en soi, la conscience individuelle comprise comme ce qui est simplement posé n'est rendue explicite que par son passage dans le prédicat, ici, la propriété privée. Or, le rapport de la conscience individuelle à la propriété privée, tel qu'il apparaît lorsqu'est présupposée la substance, n'est qu'une tautologie. Cette tautologie contraint le rapport social à n'apparaître que comme une totalité sommative pour laquelle le jugement positif est : « les volontés individuelles produisent la société ». La démonstration des limitations de cette proposition a été faite et il est apparu que c'est – exactement comme lorsqu'il était question de la proposition spéculative – du moment où le sujet reconnaît l'absence de sa substantialité en et pour soi qu'il se présente à lui-même comme ce qui est en mouvement, mouvement par lequel il gagne en détermination. Ce mouvement lui apparaît comme extérieur et le jugement qui accompagne ce moment de la présentation est « la volonté individuelle est produite par une volonté universelle. » Cette position doit elle-même être dépassée, car elle n'explique pas de quelle manière la volonté *qua* volonté parvient à son effectivité⁷⁰. Cependant, bien que la conscience individuelle ait perdu « son » fondement en tant qu'elle serait pour elle-même son en soi, elle a trouvé autrui qui, en tant qu'il est l'autre extrême ne peut devenir arbitrairement le nouveau fondement sans reproduire la même erreur formelle⁷¹, mais qui témoigne du fait que la conscience individuelle existe dans un rapport qui crée un milieu de médiations, milieu dans lequel la volonté a son habitat. Cet habitat est l'éthicité, littéralement la substance dans laquelle vivent les *mœurs*. Le jugement de ce moment est donc la proposition spéculative en tant

⁷⁰ Nous reviendrons sur l'apparition de la volonté comme ce qui émerge de la nature et se réalise comme esprit dans le prochain chapitre lorsqu'il sera question de la seconde nature et de la théorie de l'habitude.

⁷¹ Cette erreur est dans la même catégorie que celle par laquelle la substantialité est transférée du sujet vers le prédicat.

qu'elle est résultat qui apparaît contradictoire du point de vue de l'entendement : « la volonté est l'éthicité. »

L'unité dialectique de la raison théorique et pratique a été présentée comme condition de l'ensemble de la réalisation effective de la volonté. Avec le passage vers l'éthicité absolue, cette prémisse est confirmée ; qui plus est, la volonté apparaît également comme unité dialectique de l'esprit subjectif et objectif : l'individu se réalise effectivement en objectivant le contenu de la volonté qui est *sa volonté* telle qu'elle est *instanciée* par l'objectivité de l'éthicité qui est tout autant totalité qu'individualité.

Ainsi, pour Hegel, la volonté qui se réalise comme éthicité est la réalisation de l'histoire : la société est le sujet effectif qui pose les conditions épistémiques et pratiques à partir desquelles le monde extérieur est disponible à l'expérience. L'éthicité absolue se présente comme objectivité sociale : c'est-à-dire que la société en tant qu'objet détermine la relation générale qu'entretient tant le sujet de la connaissance que celui de l'action, avec son objet. La volonté est donc nature-histoire (*Naturgeschichte*) en ce qu'elle est l'instanciation de la société comme tenant lieu de la négociation entre le monde extérieur de la nature et son appropriation par la société comme activité historique. Comme le résume Christoph Menke, la société est la négociation historique de la nature et de l'histoire :

Ainsi Hegel décrit l'automanifestation de l'esprit comme ayant lieu grâce aux moyens de deux opérations distinctes : dans une relation avec la nature externe, comme opération d'appropriation⁷² ; et en relation avec le propre monde de l'esprit, comme une opération de devenir indépendant. Considérées correctement, cependant, ces deux opérations sont performées en même temps dans tous les actes de manifestation de l'esprit. L'autoréalisation de l'esprit manifeste une double structure : c'est un « *poser* de (la nature comme) *son monde* » et une « présupposition (du monde comme) d'une nature indépendante⁷³. »

De plus, la volonté libre qui se veut elle-même s'incarne en formant la société comme *substance vivante*. C'est grâce à une telle substance vivante que la volonté parvient à se manifester. Autrement dit, la volonté produit la société qui rend possible l'expression de la volonté. En tant

⁷² Il s'agit ici de l'opération qui engendre l'habitude. Nous reviendrons sur la théorie hégélienne de l'habitude au prochain chapitre. « Habitude » a pour origine *habitus* qui est dérivé de *habēre* qui est le verbe avoir et renvoie au régime de la possession, cette relation est aussi valable pour le grec ἔξις dérive du verbe ἔχω. Pour une critique de l'ontologie de l'appropriation chez Hegel, voir Emmanuel Chaput, « Hegel, la propriété et le libéralisme », *Phares*, vol. 16, Hiver 2016 (2016), pp. 230-233.

⁷³ Christoph Menke, « Hegel's Theory of Second Nature : The "Lapse" of Spirit », *Symposium*, vol. 17, 1 (2013), p. 44.

que processus synthétisant, la dialectique est la présentation de cette co-constitution de l'activité productrice du tout au double sens du génitif.

Il est dès lors possible de conclure l'argument – amorcé dans l'introduction⁷⁴ – selon lequel la société n'est pas à représenter à partir de son régime de validité ou de valeur, mais que la société est toujours déjà le produit d'une activité tant théorique que pratique qui instancie de manière simultanée un régime de valeur et de validité. Il est vrai, comme le souligne Weber, que la production historique de l'individualité ouvre la porte à la cohabitation de plusieurs régimes de valeurs et de validités⁷⁵. Or cette pluralité qui peut être créatrice de conflit est une pluralité produite par la société et non une condition ontologique indépendante de la société dans laquelle la non-identité entre validité et valeur serait, par principe, insurmontable. Ainsi, si l'on se rappelle la manière avec laquelle Adorno présentait les néokantiens⁷⁶, l'on voit que sans la présentation dialectique qui s'articule autour de la proposition spéculative, la séparation (néo)kantienne entre validité et valeur ne peut être surmontée, mais seulement reproduite.

L'antinomie sociologique entre validité et valeur trouve son contexte d'énonciation non pas dans un problème épistémologique, mais dans une situation sociale dans laquelle les individus sont soumis aux rapports sociaux et se rapportent à la société en créant les conditions dans

⁷⁴ En résumé : « Le statut de la relation entre la condition sociologique et le conditionné devient ambigu de manière correspondante dans tous les arguments sociologiques quasi transcendants. » Cette ambiguïté est basée sur le fait que la représentation sociologique de la société vacille entre validité et valeur.

G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 15.

⁷⁵ L'argument de Weber est cependant incomplet. Il propose d'une part de considérer le « polythéisme » (*Vielgötterei*) des valeurs qui apparaît au sein des sociétés modernes comme étant le retour du panthéon des anciennes puissances qui ont été recouvertes par le monothéisme du christianisme. Or, entre le polythéisme ancien et le pluralisme moderne, il n'y a qu'une chose en commun, la pluralité des régimes de valeurs. La pluralité ancienne ne trouvait pas sa source dans l'indépendance de l'individu, mais dans le fait que le stade social de l'appropriation du monde naturel extérieur pouvait y être décrit comme le discontinu dans la continuité : en tant que monde extérieur il était un, mais ses manifestations restaient inarticulées comme totalité interne. La pluralité moderne est la conséquence de la production des individus et son soubassement social ne se rapporte pas à la nature extérieure, mais à l'expression de la nature intérieure – l'âme – des individus qui a gagné droit de cité et d'expression publique. Malheureusement, Weber interrompt son argument – « c'est assez de ces questions qui nous mènent très loin » – au moment justement où il s'apprête à reconnaître que tant l'unité monothéiste présentée par le christianisme que les pluralismes sont, en fait, dérivés d'un cadre social. Or un tel cadre, comme nous l'avons vu dans l'introduction, ne peut exister dans l'ontologie webérienne.

M. Weber, *Le savant et le politique*, pp. 98-99 ; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 605.

⁷⁶ La philosophie néokantienne voulait « rester fidèle, d'une manière ou d'une autre, à la volonté métaphysique hégélienne consistant à supprimer la différence kantienne entre raison pure et raison pratique » alors « qu'en même temps elle ne voulait pas en tirer la conséquence – celle de la spéculation hégélienne – mais plutôt se maintenir sur le plan des sciences reconnues. »

T. W. Adorno, « Sur le problème de la causalité individuelle chez Simmel », in *Le conflit des sociologies* p. 85 ; T. W. Adorno, *Frankfurter Adorno Blätter*, VIII, p. 43.

lesquelles la volonté est scindée. C'est cette scission de la volonté qui est au fondement de la séparation kantienne entre la raison théorique et la raison pratique, entre validité et valeur. Cette absence d'identité est vécue par la conscience comme quelque chose de fondamental, car les conditions épistémiques et théoriques de l'entendement ne peuvent sauter par-dessus cette scission. Comme le résume Gillian Rose :

Hegel démontre que l'absence d'identité épistémologique [...] doit être comprise comme un [acte] de re-présenter⁷⁷ une relation sociale réelle, qu'il nomme « vie éthique relative » ou « le système de la réalité » (*System der Realität*). Le système de la réalité est le système de l'économie politique des relations de propriétés bourgeoises dans lequel le droit est séparé du reste de la vie sociale⁷⁸.

En présentant la vie éthique absolue, grâce à la présentation spéculative, Hegel a relevé l'antinomie sociologique : la présentation de la société explique celle-ci sans avoir à recourir ni à un argument transcendantal ou quasi transcendantal ni à une relation du constituant et du constitué. Tout comme la validité est dérivée de la volonté et est fondée par la société au lieu de la fonder, la valeur se laisse également déduire par l'objectivation de la volonté en tant qu'objectivation de la société. Au sein de la société moderne, dans laquelle la vie intérieure de l'individu a droit d'expression, il peut apparaître que la valeur trouve sa source dans l'individu comme le révèle la partie sur la moralité dans les *Principes de la philosophie du droit* ; or, la question de la valeur trouve son effectivité dans la coutume éthique⁷⁹.

Il est ainsi possible de résumer les choses de la manière suivante : validité et valeur sont deux aspects de la société et, lorsqu'ils sont étudiés de cette manière comme production sociale, ils apparaissent tantôt comme unité totalisante – l'État incarnant la validité du droit qui est l'expression du déploiement de la coutume éthique *se réfléchissant* – tantôt comme catégorie de médiation – le médium qu'est la vie éthique rendant effectives tant les théories que les pratiques d'une société donnée. Grâce à la présentation dialectique, elles sont dorénavant comprises et

⁷⁷ En écrivant « *re-presenting* », Rose met ici l'accent sur le caractère représentationnel dédoublé et dérivé de l'absence d'identité épistémologique. Il est même possible de suggérer que de faire de cette absence d'identité une caractéristique épistémologique correspond en terme hégélien à un *Wieder-stellen*, un poser-encore de la même non-identité à un niveau de l'analyse dans laquelle cette non-identité n'a pas son origine.

⁷⁸ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 59.

⁷⁹ « Dans le *développement philosophique* de l'éthicité [...], le *commencement* est, de manière nécessaire, quelque chose *d'abstrait*. Pour cette raison, il faut aussi considérer ce qui est *moral avant* ce qui est *éthique*, bien que ce qui est moral se fasse jour dans ce qui est éthique pour ainsi dire comme une maladie. »

G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 408 Add., p. 498. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 171.

connues comme étant spéculativement identiques. Ainsi, les impasses liées à la sociologie représentative ont été relevées. L'éthicité forme une totalité en ce qu'elle est une effectivité sous la forme d'une substance autonome qui n'a plus sa dépendance envers quelque chose d'externe : c'est dans la formation sociale seulement que « l'esprit est à demeure et *auprès de soi* dans cette *extériorité* en tant que telle. Sa liberté a ainsi un être-là en celle-ci, et il devient *pour soi* dans cet élément *en soi* étranger à sa propre destination, il n'a affaire qu'à ce sur quoi il a apposé son sceau et à ce qui est *produit* par lui⁸⁰. »

3 Société et logique

Jusqu'à maintenant, les résultats suivants ont été obtenus : la présentation dialectique est un mode d'autoprésentation de l'esprit s'expérimentant lui-même ; cela ne signifie rien de plus que la présentation est celle du contenu effectif d'une communauté matérielle et culturelle déterminée, c'est-à-dire d'une société, en ce qu'elle est la garante, d'une part, de la réalisation des individus et des institutions et, d'autre part, de l'instanciation théorique et pratique de ce qui est l'en soi ou l'objectif – ce qui a été appelé l'objectivité sociale. Ainsi, la société est également garante des institutions qui ont pour objet l'esprit absolu : l'art, la religion et la philosophie. C'est ce que Ludwig Siep mentionne on ne peut plus clairement :

L'esprit se manifeste dans les institutions sociales d'un peuple et lui-même constitue l'objet du culte (rituel) et de la théologie de la religion de ce peuple. Les capacités théoriques de la raison humaine doivent être expliquées comme des moments intérieurs d'un tel esprit « objectif » d'un peuple ou d'une culture⁸¹.

Alors que chez Hegel la société n'est pas le contenu spécifique de la présentation du système, cela n'empêche pas de focaliser l'analyse autour de l'interprétation suivante : la présentation est un artefact de la société qui construit et qui traduit cette société qui elle, en retour, délimite ce qui est à présenter, c'est-à-dire ce qui est disponible, de manière dynamique, à l'expérience. La présentation est explicitation de ce qui fait d'une société une société et la société accompagne la présentation à chacun de ses moments de manière à instaurer avec elle un rapport infini.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, p. 355 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 345.

⁸¹ L. Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 48.

Cette détermination par laquelle l'esprit objectif se découvre lui-même comme esprit infini n'implique pas cependant, pour Hegel, que toute présentation philosophique y soit soumise. Dans l'introduction à la *Science de la logique*, Hegel affirme que la logique est elle aussi une présentation, relevant des médiations de la pensée pure telle qu'elle est intouchée par les formes finies de l'esprit :

La logique est, en conséquence, à saisir comme le système de la raison pure, comme l'empire de la pensée pure. Cet empire est la vérité elle-même telle qu'elle est, sans enveloppe, en et pour elle-même ; c'est pourquoi l'on peut s'exprimer en disant que ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini⁸².

Or, comme le souligne avec justesse Abazari, « Hegel semble équivoque au sujet de la question de l'historicité de la logique⁸³ », car après avoir nié, comme on vient de le voir, tout rapport de la logique avec la détermination de l'histoire – règne des esprits finis – il décrit le système la logique comme « le royaume des ombres (*Schatten*), le monde des essentialités simples, libéré de toutes concrétions sensibles⁸⁴ ». L'ombre est toujours ombre de quelque chose⁸⁵, ce qui implique, comme Abazari le remarque, « que les catégories logiques ne sont pas autonomes, mais filent ou pistent (*shadow or track*) le monde empirique – et le monde empirique est, pour Hegel un monde historique⁸⁶. » Dire que la logique, qui a pour objet la pensée se pensant elle-même, gagne une indépendance de la détermination historique de chacun des objets de la pensée, cela va de soi. Cependant, la logique elle-même a une histoire et le besoin d'écrire une logique est pour Hegel un besoin historique : sa logique vient corriger et compléter les logiques qui la précèdent, notamment celles de Baumgarten et de Kant. Il n'est donc pas absurde de considérer que la détermination du contenu de la logique entretient un rapport avec la détermination historique des contenus de l'expérience. Pour Hegel, ce qui serait absurde, cependant, serait que la logique une fois entièrement présentée soit *seulement* considérée comme relative à l'histoire. Le rapport que le système de la logique entretient avec le monde empirique n'est pas à comprendre dans un rapport

⁸² G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 57 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 44.

⁸³ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 7.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 66 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 55.

⁸⁵ Que ce soit par la racine proto-indo-européenne « (s)kēh₃- » qui met l'accent sur le caractère spectral et de laquelle est dérivée le grec « σκῆτος », l'anglais « shadow » et l'allemand « Schatten » ou par la racine proto-indo-européenne « unksrā » qui met l'accent sur l'effet de lumière produit par l'interposition d'un objet de laquelle est dérivée le latin « umbra » et le français « ombre », dans les deux cas l'ombre est quelque chose de dérivé. Même le fantôme est fantôme de quelque chose.

⁸⁶ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 7.

constituant/constitué : tout comme la grammaire ne fonde pas la langue et que celle-ci ne peut être arrachée à la grammaire, la logique n'est pas le fondement du monde empirique tout comme celui-ci ne peut être compris sans la logique⁸⁷.

Cette reconnaissance du caractère historiquement déterminé de *l'exposition* de la logique n'entrave pas les résultats de la logique ; la logique, la pensée se pensant de manière réflexive, atteint l'absolu, car elle ne connaît, dans sa pureté, aucune borne. À l'extérieur de la logique, la friction créée par les déterminations de l'objectivité sociale peut engendrer des bornes qui viennent limiter la pensée. En ce sens, la logique est plus qu'un royaume des ombres : la « reconstruction⁸⁸ » à laquelle elle procède permet de libérer l'effectivité de telles bornes : « Finie, la pensée ne l'est que pour autant qu'elle s'en tient à des déterminations bornées, qui pour elle valent comme quelque chose d'ultime. En revanche, la pensée infinie ou spéculative détermine également, mais en déterminant, en limitant, elle relève en retour cette déficience⁸⁹. »

Pour le propos ici défendu, cela implique que si la société instaure – la plupart du temps de manière inintentionnelle – des déterminations bornées à l'expérience, à la pensée, etc., l'action de penser le concept de société doit pouvoir, en retour, délivrer la société du caractère borné de ses déterminations. Autrement dit, la perspective du « pour nous » est une perspective qui présente le chemin en direction de la libération des fausses contraintes dont la conscience qui est simplement « pour elle » fait l'expérience. Ce chemin est celui de la réalisation effective de la société comme vaisseau de l'histoire. Chez Hegel, la réalisation effective est la réalisation de la normativité inscrite à l'intérieur même du concept, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une norme extérieure, une maxime, ou quoi que ce soit d'autre, mais bien la réalisation entière de ce que la chose a à être⁹⁰. Il y a donc, comme le dit Jean-François Kervégan, « une puissance normative intrinsèque⁹¹ » au concept de société tel qu'il est présenté. Cette présentation est dialectique et elle ne se limite pas, contrairement à ce que suggère la sociologie wébérienne, à la perspective de la conscience qui est simplement « pour elle » ; pas plus qu'elle ne s'en tient à un universel séparé d'une telle

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, pp. 64-65 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 53.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 42 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 30.

⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 28 Add., p. 484-485. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 95.

⁹⁰ Dans son livre sur la théorie de la responsabilité chez Hegel, Mark Alznauer consacre un chapitre sur la question de la réalisation effective de la volonté sous l'angle spécifique de la théorie de la réalisation effective (*Verwirklichung*) chez Hegel. Voir : Mark Alznauer, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 27-60.

⁹¹ Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007, p. 29.

conscience, comme le propose la sociologie durkheimienne. Au contraire, cette présentation dialectique a pour objet le travail de médiation constant entre les niveaux du « pour elle » et du « pour nous ».

Pour résumer, la philosophie qui est sa propre présentation ne peut se présenter qu'à partir d'un stade socialement et historiquement déterminé de la présentation, ce qui implique que la société est partout objectivement liée à la présentation. En ce sens, la présentation est toujours présentation de la société, quoique de manière indirecte. Si, par exemple, on prend l'ensemble des manifestations pratiques porteuses de signification à l'intérieur d'une culture – les pratiques par lesquelles une société se présente à elle-même –, y compris la pratique de la philosophie, alors il est possible de constater que la société médiatise chacune de ces manifestations. Même lorsque la présentation philosophique, comme c'est le cas avec la présentation de la logique, s'extirpe des déterminations historico-sociales, il est possible de voir en quoi l'indépendance de la logique est une indépendance que lui accorde la société⁹². Cela crée une boucle de rétroaction dans la mesure où l'indépendance de la logique, grâce à laquelle elle peut se libérer des déterminations bornées, peut agir sur une situation spirituelle ou historique comme catalyseur du changement sociétal⁹³. En ce sens, la société accompagne en filigrane toute présentation et sa position dans le système de la philosophie n'est pas un moment particulier, mais une présence à la fois diffuse et ubiquitaire.

Une telle lecture est inspirée de celle que fait Adorno de la philosophie hégélienne. Reconnaisant que « traduire le concept hégélien d'esprit en travail social suscite le reproche de sociologisme⁹⁴ », Adorno tient néanmoins fermement au fait que, selon lui, « Hegel ne peut pas maintenir jusqu'au bout de façon immanente le caractère absolu de l'esprit⁹⁵ » sans pouvoir reconnaître que « la société [...] n'est pas un simple fait. C'est seulement pour une pensée [...] abstraite au sens hégélien du mot, que le rapport de la société et de l'esprit serait celui

⁹² On peut penser, par exemple, au fait que l'Église catholique a contrôlé pendant le Moyen-âge et une bonne partie de la Renaissance ce qui était admis comme vérité scientifique. L'indépendance de la science dans ce cas de figure démontre son lien de dépendance. Néanmoins, il ne faut pas pour autant rendre la vérité seulement *relative* à la société : bien que l'individu Galilée, par exemple, se soit rétracté, la validité de ses découvertes n'était pas pour autant affectée.

⁹³ La révolution cartésienne qui pose le sujet au fondement de toute métaphysique fait, non seulement, écho aux balbutiements de l'émancipation de l'individu qui devenait de plus en plus une mesure sociale grâce au morcellement de la validité des trois états de la société médiévale, mais, surtout, la légitimation cartésienne fonde métaphysiquement l'indépendance du moi, idée qui aura une immense postérité historico-sociale pour l'avènement des lumières et des révolutions bourgeoises qui les accompagnent.

⁹⁴ Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, trad. par Mireille Béréziat, *et al.*, Paris, Payot, 2003, p. 26 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 266.

⁹⁵ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 27 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 266.

transcendental-logique, du constituant et du constitué⁹⁶. » Cette lecture adornienne de Hegel témoigne encore une fois du dépassement de l'erreur sociologique qui a été présentée dans l'introduction. La manière dont Adorno réfère à ce dépassement implique la présentation de la société qu'il retrouve chez Hegel :

Chez Hegel, « travail du concept » n'est pas une périphrase approximative pour désigner l'activité du savant. [...] Le travail du philosophe n'a au fond pas d'autre but que d'amener au langage ce qui dans la Chose même est à l'œuvre, ce qui en tant que travail social a, face aux êtres humains, un statut objectif et reste néanmoins le travail des humains⁹⁷.

*

3.1 Précision méthodologique

Cette proposition de réunir la société et la logique s'approche peut-être de la lecture non métaphysique de Hegel proposée par Klaus Hartmann⁹⁸, mais elle n'y est pas réductible. Elle partage avec cette interprétation l'idée que la philosophie hégélienne est un projet philosophique « anti-fondationaliste⁹⁹ » qui incorpore la critique kantienne et tente de relever les écueils, insuffisances et contradictions qui ont émergé au sein du projet kantien ; notamment la séparation entre la philosophie théorique et la philosophie pratique ainsi que le formalisme de la subjectivité transcendante. Cependant, notre proposition reconnaît contre ce genre de lectures, comme le souligne Siep, que la philosophie de Hegel en général incluant sa philosophie du droit est « sans aucun doute métaphysique » en tant qu'elle propose une conception de la « connaissance philosophique d'un absolu qui, à certains égards, est indépendant des processus spatio-temporels et des conditions spécifiquement humaines de vie et d'actions¹⁰⁰ » tout en concédant que l'absolu n'existerait pas sans ces processus et sans ces conditions.

Il n'est pas question, dans le contexte de cette thèse, de déterminer la portée de la pensée métaphysique de Hegel. Il s'agit plutôt de concevoir que la présentation de la société chez Hegel implique de mobiliser des éléments de la métaphysique hégélienne sans pour autant faire de ces

⁹⁶ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 27 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 267.

⁹⁷ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, pp. 29-30. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 269.

⁹⁸ Klaus Hartmann, « Hegel: A Non-Metaphysical View », in *Hegel: A Collection of Critical Essays*, sous la dir. de Alasdair MacIntyre, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1965.

⁹⁹ H. Tristram Engelhardt, Jr., « Introduction », in *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, sous la dir. de H. Tristram Engelhardt, Jr. et Terry Pinkard, Dordrecht, Springer Science+Business Media 1994, p. 7.

¹⁰⁰ Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1992, p. 183.

éléments – comme le concept de volonté, par exemple – une fondation métaphysique de la société. Encore une fois, cette lecture est conforme à celle que fait Adorno en choisissant de confronter Hegel aux exigences de son propre système plutôt que de le dépouiller de la métaphysique qui y séjourne. Pour être clair, si Adorno propose une philosophie qui se veut « solidaire de la métaphysique au moment de sa chute¹⁰¹ » ce n'est en aucun cas un rétablissement des éléments métaphysiques tels qu'ils persistent dans la philosophie hégélienne. Adorno ne tente pas d'effacer le contenu métaphysique de la philosophie hégélienne ; son approche est la suivante : si le besoin philosophique qui est le nôtre demande de concevoir une théorie dialectique sans métaphysique, c'est un besoin auquel il nous échoit de répondre en dialogue avec Hegel et il n'est pas possible de répondre à ce besoin en prélevant sur la dépouille du défunt les éléments que nous pensons devoir conserver.

*

Le concept de société, s'il n'était que ce qui colle à la peau de toutes présentations comme présence diffuse et ubiquitaire, ne serait pas à différencier de la présentation en tant que telle. Cependant, la société doit également être considérée comme concept déterminé, comme objet dont l'essence compose une unité qui existe indépendamment de l'unité d'une possible présentation.

En tant qu'objet déterminé, la société est comprise comme la réalisation effective de « *la volonté libre qui veut la volonté libre*¹⁰² » et dont le concept effectif est l'idée de l'État qui accueille la réalisation effective de la volonté et rend effective sa liberté.

Comme il en a été question dans le chapitre précédent, la présentation est toujours celle du mouvement de l'effectivité et ce dernier est le résultat de la réalisation effective de la volonté. Cela signifie, en bref, que la société est la réalisation effective de la volonté qui est à comprendre comme objectivation de son contenu, comme extériorisation de son essence, de ce qui est réfléchi (objectivement) en soi. Le *concept* de société est la réflexion (de la volonté comme sujet) sur cette extériorisation de l'essence, réflexion sur la réalisation effective de la volonté. Autrement dit, la volonté qui s'objective crée la société ; la volonté qui se prend comme objet pense le *concept* de société en pensant son objectivation.

¹⁰¹ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 492 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 400.

¹⁰² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 27, p. 173 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 79.

D'une part, la société en tant qu'ob-jet est la réalisation effective de la volonté. D'autre part, la présentation est celle de la réalisation effective de la volonté. Mais la présentation est elle-même un moment de la réalisation effective de la volonté, c'est-à-dire que la philosophie est, dans sa présentation, un acte de la réalisation effective de la volonté. Ainsi, la présentation comporte en elle un moment réflexif inaliénable : elle est la réalisation effective de la réflexion de la volonté. Cette réflexion est celle de son objectivation comme volonté libre qui mène à l'objectivation d'institutions sociales. Celles-ci sont les résultats de cette réflexion et elles permettent, en retour, la réalisation effective de la volonté comme réalisation effective de la liberté. C'est en ce sens *réflexif* – médiatisé et médiatisant – que la théorie hégélienne de la société comme totalité est à comprendre.

La société comme concept distinct – à la différence de la société comme catégorie de médiations ubiquitaires – est à comprendre comme l'identité des médiations et de la totalité formée dans l'esprit objectif.

4 L'Éthicité : présentation de la totalité

Dans les sections précédentes, l'éthicité présentée par Hegel a été qualifiée en tant qu'éthicité absolue et que totalité. Il est maintenant temps de déployer la présentation de l'éthicité afin de démontrer, d'abord, comment la société hégélienne est une totalité et, ensuite, comment Hegel tente, dans sa théorie de l'État, de présenter la société comme une éthicité absolue. La sphère de l'éthicité, a-t-il été dit, est séparée en trois sections : la famille, la société civile et l'État. Pour commencer, notons la manière avec laquelle Hegel décrit la famille en utilisant le langage de la *Science de la logique* :

De manière naturelle et, essentiellement, grâce au principe de la personnalité, la famille se dissocie en une *pluralité* de familles, qui se comportent de manière générale comme des personnes concrètes subsistantes par soi et qui, par conséquent, sont en rapport d'extériorité les unes à l'égard des autres¹⁰³.

Dans le passage de l'éthicité abstraite à l'éthicité absolue, la forme de la personnalité est maintenue, mais son contenu est maintenant celui de la substance concrète de la famille. La famille incarne ainsi une personnalité d'ordre supérieur, pour reprendre une expression chère à Husserl¹⁰⁴.

¹⁰³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 181, p. 347 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 338.

¹⁰⁴ Malheureusement, le monde social chez Husserl est incapable de dépasser le moment du fondement simplement subjectif et repose essentiellement sur la notion somme toute formelle et contingente de l'*empathie*. Bien que

Cette forme de la personnalité doit elle-même céder le pas à la forme de l'individu, la *personne concrète*, tel qu'il existe dans la société civile déjà décrite à partir du langage de la doctrine de l'essence :

Il faut que les moments liés dans l'unité de la famille, en tant qu'elle est l'idée éthique qui est encore dans son concept, soient congédiés par lui [le simple concept de l'idée éthique qu'est la famille] pour être une réalité subsistante par soi ; – [c'est] le degré de la *différence*. Exprimé tout d'abord de façon abstraite, ceci donne la détermination de la *particularité* [;] certes, celle-ci est en relation avec l'*universalité*, en sorte que celle-ci est son assise, mais [elle est] son assise encore seulement *intérieure*, et de ce fait elle n'est que de manière formelle, *paraissant* seulement dans le particulier. Ce rapport de réflexion présente par conséquent tout d'abord la perte de l'éthicité ou puisque, en tant qu'essence, elle est nécessairement *paraissante*, il constitue le monde phénoménal de l'élément éthique, la société civile¹⁰⁵.

Avec la société civile, on retrouve le « système des besoins » qui est la sphère concrète dans laquelle le droit abstrait s'est déployé. Lors de la présentation du droit abstrait, il a été affirmé que celui-ci faisait passer sa sphère d'action pour la totalité de la société. Si cette perspective a déjà été décrite comme insuffisante et, dans son insuffisance, ultimement fautive, il est néanmoins important de considérer, dès maintenant, comment la société civile forme bel et bien une totalité, non pas sous la forme de l'unité sommative des personnes, mais comme totalité médiatisée en elle-même. Il est utile de reprendre, pour point de départ, la perspective de la conscience qui est simplement pour elle qui se reconnaît dans le discours de l'éthicité relative du droit abstrait.

l'importance, pour Husserl, du « *se présentifier* » (*sich vergegenwärtigen*) soit incontestablement à mettre au nom des réflexions sur le besoin de la présentation au sens où le déploie cette thèse, la théorie du monde social de Husserl ne parvient pas à penser la société. Chez lui, la structure du social est présentée à l'intérieur d'une construction analogique avec la structure de la personne individuelle. La communauté serait comme un individu : elle serait dotée d'une intériorité qui peut devenir consciente d'elle-même, elle est libre et rationnelle parce qu'elle est composée de membres libres et rationnels qui en tant qu'ils sont conscients ont conscience d'être liés à autrui et à des institutions qui sont le résultat de leurs propres actions. Or, il est difficile de suivre la forme de cette analogie : l'accent étant constamment mis sur les similitudes entre l'individu et la communauté, il est quasiment impossible de saisir ce qui en ferait des totalités différentes. À force de multiplier les analogies entre l'individu et la société, René Toulemont conclut que par la somme des analogies nous dépassons l'analogie pour faire face à une identité. Il n'y aurait, finalement, pas grande différence entre l'individu et la communauté, entre la personnalité individuelle et la personnalité d'un groupe. En dernière analyse, Husserl traite la société comme un sujet qui aurait la possibilité d'avoir accès au même degré d'évidence quant à ses intentions que le sujet individuel. À notre avis, ce qui est décrit par Husserl est une *utopie* de la société comme sujet décrite de manière abstraite en faisant l'économie du caractère objectif, opaque et étranger que la société impose à ses membres. À ce sujet, on peut consulter :

Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, sous la dir. de Jean-Luc Marion, trad. par Marc B. de Launay, 1, Paris, PUF, 1994, § 58, p. 182 ; Edmund Husserl, *Cinq articles sur le renouveau*, trad. par Laurent Joumier, Paris, Vrin, 2005, pp. 41-79 ; Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité II*, trad. par Natalie Depraz, Paris, PUF, 2011, pp. 264-298 ; René Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, 1ère éd., Paris, Presses universitaires de France, 1962, 319 ; Laurent Perreau, *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 124.

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 181, pp. 347-348 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 338.

Cette conscience se reconnaît dans ce discours, car elle s’y rapporte comme ce qui est effectivement le cas, comme ce qui correspond à son expérience du monde social en ce qu’elle s’articule autour de l’ontologie sociale du sens commun. Or, comme cela a été dit, le droit abstrait épouse les déterminations de la doctrine de l’être. Celle-ci a été décrite au chapitre précédent comme la logique qui traite des étants constitués qui, dans leur subsistance-par-soi (*Selbständigkeit*), sont considérés – de l’extérieur – comme des totalités qui entrent en relation les unes avec les autres sous des rapports d’indifférences (*Gleichgültigkeit*) des unes envers les autres¹⁰⁶. Cette *Gleichgültigkeit*, comme cela a été dit, signifie à la fois indifférence et égalité : indifférence, car les étants sont indifférents les uns aux autres et indifférents à la relation entre eux ; égalité, car dans cette relation les individus ont une relation symétrique en ce que la relation est également valide (*gleich gültig*) pour les deux.

4.1 Vérité du droit abstrait : sauvegarde de la simple apparence

Or, dit Hegel, « *l’être est simple apparence (Schein)*¹⁰⁷ ». Celle-ci, bien que limitée ou trompeuse, contient son moment de vérité. Celui-ci doit être pensé en relation, non pas avec l’être, mais avec l’essence en ce que, pour Hegel, « la *vérité* de *l’être* est *l’essence*¹⁰⁸. » Cela signifie, premièrement, que la simple apparence n’est pas séparable de l’essence en ce que « la simple apparence est l’essence elle-même dans la détermination de l’être¹⁰⁹. » Deuxièmement, cela implique que la simple apparence est posée *par* l’essence comme une de ses déterminités : « les déterminations qui différencient [la simple apparence] de l’essence sont des déterminations de l’essence elle-même¹¹⁰ » ; « la simple apparence est la propre position de l’essence (*der Schein ist das eigene Setzen des Wesens*)¹¹¹ ». Troisièmement, la simple apparence¹¹¹ est posée par l’essence comme la propre présupposition de l’essence elle-même, ce qui ne devient compréhensible que du moment où est clarifiée la progression de l’argument dans la fin du chapitre sur la simple apparence¹¹².

¹⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 597 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, pp. 445-446.

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 20. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 19.

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 13 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 13.

¹⁰⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 23. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 22.

¹¹⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 22. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 21.

¹¹¹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 17. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 17.

¹¹² Cette tripartition est exposée de manière plus détaillée dans A. Abazari, *Hegel’s Ontology of Power*, pp. 27-35.

La simple apparence comme position de l'essence inaugure la section sur la réflexion¹¹³ ; la progression dans cette section est, en résumé, la suivante. (I) La réflexion posante part du néant qu'est la simple apparence et aboutit à l'identité du posé et du présupposé. (II) La réflexion extérieure retrouve le présupposé de l'être en son immédiateté comme ce qu'elle est *en train* de poser, l'immédiateté de l'être est relevée et il est dorénavant quelque chose de médiatisé. (III) La réflexion déterminante qui est l'unité dialectique des deux premiers moments est l'unité dans laquelle l'essence qui s'affirme, n'est pas la négation de la simple apparence, mais l'unité des deux :

[L'essence] est un *être-posé*, une négation, mais qui recourbe dans soi-même la relation à autre chose [c'est-à-dire la simple apparence], et une négation qui est égale à elle-même, l'unité d'elle-même et de son Autre, et par-là seulement, une *essentialité*. Elle est donc un être-posé, une négation, mais comme réflexion en soi, elle est en même temps l'être supprimé de cet être posé, infinie relation à soi¹¹⁴.

En transposant cette structure logique sur le développement de l'argument dans la section sur la société civile, il est possible, comme l'affirme Donald J. Maletz, de saisir que la simple apparence de l'égalité dans la sphère du droit abstrait n'est pas qu'une illusion, mais qu'elle constitue une détermination de l'essence qui se présente comme une revendication d'ordre historique qui n'est pas encore réalisée :

Historiquement parlant, la famille, la société civile et des éléments « de l'État » précèdent l'émergence du droit abstrait ou de la moralité de la libre conscience individuelle. Mais les apparences historiques sont trompeuses, comme Hegel le suggère, parce que le concept abstrait de la personnalité et ensuite des droits de la personne peuvent en un certain sens être une présupposition de ces formes sociales – *une présupposition au sens d'un élément nécessaire pour le plein développement du domaine social dans sa forme complète et justifiable*. Ainsi, la société en un sens historique précède le droit abstrait ; mais en un autre sens, la société sans la notion de droit abstrait est une société injuste, *une forme déficiente de la société parce que privée de la reconnaissance d'un aspect essentiel de la volonté*¹¹⁵.

Cela signifie que le point de départ du droit abstrait est à comprendre comme une présupposition qui interpelle un résultat spéculatif qui est effectif dans l'essence de la société telle que celle-ci ne peut pas apparaître dans la simple apparence du droit abstrait. La contradiction qui traverse le droit abstrait est l'insuffisance de l'entendement incapable de passer du registre de l'être à celui de

¹¹³ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, pp. 24-35 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, pp. 24-35.

¹¹⁴ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 35 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 35.

¹¹⁵ Donald J. Maletz, « Hegel on Right as Actualized Will », *Political Theory*, vol. 17, 1 (1989), p. 38. (Emphase ajoutée.)

l'essence. Hegel travaille à partir de la vérité de la présupposition pour la relever de l'insuffisance de sa position. Cette vérité est spéculative, car ce qui est exprimé en elle est l'élément de la réconciliation du particulier et de l'universel se réalisant en garantissant la liberté tant des individus particuliers que de l'universel qu'est l'éthicité.

Cette liberté abstraite – qui apparaît sous la forme de l'égalité formelle – est néanmoins une apparence socialement nécessaire dans la constitution de la société civile : « Une telle illusion [de l'égalité], cependant, n'est pas un simple échec cognitif qui pourrait être surmonté au travers d'un raisonnement éclairé. L'illusion de l'égalité est plutôt objective et constitutive des relations [sociales] de domination¹¹⁶. » La simple apparence joue, donc, également, *dans son caractère illusoire* le rôle d'une *illusion socialement nécessaire*¹¹⁷. En fait, et c'est le paradoxe de la présentation de la société comme totalité qui se dévoile à nouveau, elle porte en elle à la fois les présuppositions de la liberté entendue comme égalité – ce qui apparaît dans la simple apparence – alors que son essence ne se manifeste dans l'apparence (*Erscheinung*) que par le poser (*Setzen*) de l'inégalité et de la domination : la réalisation effective de la liberté substantielle implique le bris de l'indifférence, le passage dans la différence. Hegel reconnaît ce double caractère tel qui est vécu par la conscience subjective :

Si, d'une part, l'élément réconciliateur est, dans la sphère des besoins, [le fait de] connaître ce simple paraître [*dies Scheinen*] de la rationalité qui réside et qui se met en œuvre dans la Chose, réciproquement, c'est aussi le champ où l'entendement des fins subjectives et des opinions morales répand son insatisfaction et son dépit¹¹⁸.

Cette insatisfaction se manifeste dans le système de besoins en ce que les individus qui entrent sur la scène du marché économique comme des êtres égaux se réalisent effectivement dans ce même marché comme des êtres différenciés et inégaux. Cette inégalité est vécue, par la conscience subjective comme une détermination venue de l'extérieur et qui frustre sa conscience de l'élément conciliateur qui devrait être à l'œuvre dans le système des besoins.

Gillian Rose résume comme suit cette situation, telle qu'elle se présente du point de vue de l'esprit objectif dans laquelle la présence de l'inégalité est présupposée :

¹¹⁶ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. II.

¹¹⁷ C'est cette double détermination de la simple apparence – à la fois détermination de l'essence et illusion sur la réalisation effective de l'essence – qui inaugure l'étude de l'idéologie.

¹¹⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 189, pp. 358-359 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 347.

C'est un aspect relatif de la vie éthique absolue, que le droit naturel élève à l'unité du tout, au principe négatif de toute la société¹¹⁹ [:] les relations bourgeoises de propriété sont fondées sur un manque d'identité. En effet, elles transforment les gens en individus concurrents, isolés, « moraux », qui ne peuvent se rapporter les uns aux autres que de manière externe et sont ainsi assujettis à un manque réel d'identité. La propriété privée bourgeoise présuppose une inégalité réelle, en ce que le droit qui garantit des droits de propriété abstraits et formels présuppose une inégalité concrète¹²⁰.

Pour Hegel, cette inégalité concrète n'est pas une déréalisation de l'effectivité de la liberté telle qu'elle se présente dans le droit abstrait. Elle est, au contraire, l'inégalité qui, d'un côté, a la liberté comme présupposition et, de l'autre, est la réalisation effective de la liberté, non plus celle qui est abstraite, mais celle qui est substantielle. Cette liberté est substantielle dans la mesure où la réalisation effective de l'essence est la réalisation effective de la substance comme sujet tel qu'elle a été repérée à l'œuvre dans la forme de la proposition spéculative. Tout comme le sujet qui se scinde et se réalise effectivement au sein de cette négativité qu'il est, sans pour autant perdre de vue son caractère unitaire, la société se réalise effectivement comme la substance de la liberté par le moyen des médiations qui se produisent en elle sous la forme d'oppositions qui entretiennent des relations asymétriques de domination.

L'éthicité relative est la traduction de la perspective de la conscience particulière qui est simplement pour elle et n'arrive pas à se présenter la société sous la forme d'un concept universel, la société « pour nous » telle qu'elle est en et pour soi. Le nécessaire passage vers l'éthicité absolue est celui par lequel la conscience se sait conscience d'une totalité éthique qui est pour elle, c'est le « pour Nous » de la conscience collective qui se réalise effectivement dans l'éthicité sous la forme de l'approfondissement des tensions apparues précédemment en ce que ces tensions, travaillées par l'élément réconciliateur, produisent la société comme totalité tendant vers la réalisation de la volonté libre qui veut la volonté libre.

4.2 Société civile : la substance qui se présente à elle-même

La présentation de la société civile est celle de la négation déterminée de la simple apparence d'égalité du point de vue de l'éthicité relative et la réalisation effective de l'essence de

¹¹⁹ Négatif, car la propriété est l'inscription de *ma volonté* dans la chose par le fait du *retrait* de la volonté d'autrui dans cette chose. La propriété privée est privative et la jouissance d'une volonté est faite sur le dos de la non-jouissance d'une autre volonté.

¹²⁰ G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, p. 60.

l'éthicité comme réalisation effective de la liberté substantielle¹²¹ à travers le travail des oppositions qui parcourent et médiatisent l'éthicité. Dans cette présentation, la conscience individuelle, simplement subjective, est relevée. Le vocabulaire utilisé par Hegel au début de la section sur la société civile porte la signature du passage de la perspective de l'être à celle de l'essence :

La personne concrète, qui comme *particulière*, est fin pour soi [...] est le *principe* de la société civile, – mais [c'est] la personne particulière telle qu'elle est essentiellement en *relation* avec une autre particularité semblable, de sorte que chacune se fait valoir et se satisfait grâce à l'autre et, en même temps, tout simplement en tant que *médiatisée* par la forme de l'*universalité*, [qui est] l'autre principe¹²².

Par la relation avec autrui, non plus immédiate, mais médiatisée par l'universel, l'indifférence qui caractérise les relations dans la doctrine de l'être est transformée. Si, comme cela a été vu, le moment de l'universalité dans l'essence de la société « contient immédiatement l'exigence d'égalité avec autrui¹²³ », cette égalité est immédiatement rompue : par ma dépendance vis-à-vis d'autrui, je ne suis plus *indifférent* à autrui et vice-versa. Du moment où se manifeste l'interdépendance de chacun dans le système des besoins, la rupture de l'indifférence, c'est-à-dire l'apparaître de la différence, l'accompagne ; cette différence est créatrice d'asymétries qui rendent effective l'inégalité :

Comme la particularité est liée à la condition de l'universalité, le tout est le terrain de la médiation, un terrain sur lequel tous les détails singuliers, toutes les aptitudes, toutes les contingences liées à la naissance et à la chance se donnent libre cours, sur lequel déferlent les vagues de toutes les passions, qui ne peuvent être gouvernées que par le paraître en elles de la raison (*durch die hineinscheinende Vernunft*)¹²⁴.

4.2.1 Société civile : l'éthicité perdue dans ses extrêmes

La scission qui parcourt la société civile est celle qui apparaît du moment où s'effectue le passage de la perspective de l'éthicité relative à l'éthicité en tant que telle, passage de la simple apparence d'autonomie à l'hétéronomie et la dépendance essentielle de la conscience vis-à-vis de l'universel de l'éthicité. Cette scission est celle par laquelle la volonté particulière cherche à exister de manière autonome au sein du tout de l'éthicité alors qu'elle y apparaît en tant qu'hétéronome.

¹²¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 149, p. 319 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 298.

¹²² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 182, pp. 349-350 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 339.

¹²³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 193, p. 361 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 350.

¹²⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 182 Add., p. 678 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

Cette scission entre le particulier et l'universel se manifeste de la façon la plus évidente dans l'opposition entre la fin égoïste de l'individu, c'est-à-dire la finalité de la réalisation effective de la liberté de la volonté individuelle – c'est-à-dire sans égard à autrui – et la finalité de la réalisation effective de la liberté universelle. Cette opposition n'est pas une opposition abstraite en ce qu'elle est le travail de médiation constant qui, partant de la fin égoïste, « fonde un système de dépendance multilatérale, de sorte que la subsistance et le bien-être de l'individu-singulier, ainsi que son être-là juridique, sont entrelacés avec la subsistance, le bien-être et le droit de tous et fondés sur ceux-ci¹²⁵. »

Cette scission qui se manifeste dans la société civile est, en fait, une scission qui provient de l'Idée de la liberté et dans laquelle les éléments de la réconciliation sont déjà effectifs. La société civile en tant que médium de médiation est « l'éthicité perdue dans ses extrêmes¹²⁶ » en ce qu'elle est la réalisation effective des deux extrêmes qui, seuls une fois entièrement effectifs en soi, pourront se réconcilier :

L'idée, dans cette scission qui est la sienne, accorde à ses *moments* un *être-là en propre* [:] à la *particularité*, le droit de se développer et de se répandre de tous côtés, et à l'universalité, le droit d'établir qu'elle est le fondement et la forme nécessaire de la particularité ainsi que la puissance [qui s'exerce] sur celle-ci et sa fin ultime¹²⁷.

Le mouvement propre à la société civile, en tant qu'essence, est marqué par la dynamique des oppositions qui ont lieu en elle ; celles-ci forment la relation d'opposition entre l'essence et l'apparence qui se réalise effectivement comme la totalité : l'effectivité. Or, rappelons-le, l'essence elle-même ne dépasse pas le mouvement de ces oppositions : comme le dit Hegel, « elle n'est encore que le *médiatisé*¹²⁸. » La société civile n'est, en ce sens, qu'une totalité relative qui n'arrive pas à passer par-dessus les mouvements d'oppositions afin de retrouver son unité. Elle est, cependant, une totalité relative en ce qu'elle n'est plus relative à quoi que ce soit d'extérieur à elle – la société est nature-histoire (*Naturgeschichte*, selon l'expression de Marx) – mais elle est encore relative à l'Idée de la liberté qui la travaille de l'intérieur et qui doit se réaliser effectivement en ce

¹²⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 183, pp. 350-351 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹²⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 184, p. 351 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹²⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 184, p. 351 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 83 Add., p. 518 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 180.

qu'elle est son essence. Ce n'est qu'une fois que l'idée de la liberté est effective non plus comme scission, mais comme unité, que l'éthicité pourra être considérée comme éthicité absolue.

La scission pour le dire en un mot est celle de la volonté qui, cheminant vers la liberté, se réalise effectivement sous deux aspects distincts qui sont à la fois en opposition et complémentaires : d'une part, la réalisation effective de la volonté particulière « de se développer et de se répandre de tous côtés¹²⁹ » et, d'autre part, la réalisation effective de la volonté universelle de dans son établissement « comme fondement et forme nécessaire¹³⁰ » de la volonté particulière. Du point de vue de la volonté particulière, la volonté universelle apparaît comme une entrave à la réalisation effective de la liberté. Si la volonté universelle peut agir comme fondement, ce n'est pas en vertu du fait qu'elle serait donnée d'une quelconque manière, mais que sa manifestation concrète prend la forme de l'obligation. Le système de dépendance multilatéral, qui a été déduit de l'insuffisance de la perspective bornée de la volonté particulière, s'exprime d'abord et avant tout, pour cette dernière, comme obligation. Celle-ci apparaît à la volonté particulière comme « une *restriction* [...] à l'encontre des impulsions de la volonté naturelle¹³¹ », mais cette restriction n'est pas une restriction de la liberté, mais de l'arbitraire : « L'obligation restreint seulement l'arbitraire (*Willkür*) de la subjectivité et n'entre en collision qu'avec le Bien abstrait, que la subjectivité maintient fermement. [...] Dans cette mesure, l'obligation n'est pas une restriction de la liberté, mais l'abstraction de celle-ci c'est-à-dire une restriction de la non-liberté¹³². » L'obligation est la forme concrète que prend le système de dépendance multilatéral qui se révèle être la *condition de possibilité* de la réalisation effective de la volonté particulière. La détermination de la finalité de la volonté prend ainsi la forme d'une détermination médiatisée de la finalité ; la réalisation effective de la liberté doit s'accorder avec la nécessité conforme à la liberté :

En tant que citoyens de cet État [externe qu'est la société civile], les individus sont des *personnes privées* qui ont pour fin leur intérêt propre. Puisque cette fin est médiatisée par l'universel, lequel leur *apparaît* de ce fait comme un *moyen*¹³³, elle ne peut être atteinte par eux que dans la mesure où ils déterminent eux-mêmes de

¹²⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 184, p. 351 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹³⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 184, p. 351 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹³¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 149, p. 319 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 297.

¹³² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 149 Add., pp. 663-664 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 298.

¹³³ L'éthicité qui est le sujet de la volonté universelle apparaît à la volonté particulière comme un moyen pour réaliser sa propre fin. Cet universel de l'éthicité n'est pas, à ce stade, l'éthicité en son concept, c'est-à-dire l'État. Autrement dit, les individus utilisent le système de dépendance multilatéral comme un moyen de pouvoir rendre effectives leurs finalités. L'universel de l'État n'est pas un moyen et le passage de la sphère de la société civile à celle de l'État passe par la reconnaissance de l'État comme universel et fin en soi.

manière universelle leur savoir, leur vouloir et leur ouvrage, et où chacun d'eux se fait un *maillon* de la chaîne qu'est cette connexion¹³⁴.

Ici, encore une fois, la réalisation effective du niveau supérieur – celui de la liberté substantielle de la volonté – se fait sans nécessairement avoir l'accord des consciences subjectives encore attachées à leur liberté arbitraire. Ainsi, la liberté est non seulement présente dans la scission qu'est la société civile – l'éthicité perdue dans ses extrêmes –, mais elle s'y réalise effectivement, même si elle le fait dans le dos de la conscience qui est simplement pour elle :

L'intérêt qu'y a l'Idée [de la liberté], 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 particularité¹³⁵.

L'universel qui *apparaissait* pour la volonté particulière comme un moyen pour atteindre sa fin est *simultanément*, en tant que système de dépendance multilatéral, la volonté universelle qui utilise le particulier comme moyen pour atteindre sa fin. Le système de médiation instauré par la nécessaire interdépendance des individus se forme comme une totalité universelle. Cette totalité est médiation et réalisation effective de la volonté libre qui veut la volonté libre telle qu'elle est dorénavant comprise comme la volonté *universelle* libre qui veut la volonté *particulière* libre.

4.2.2 Existence et dépendance

Il est ici pertinent de faire le rapprochement entre ce que Hegel nomme le « système de dépendance multilatéral¹³⁶ » (*System allseitiger Abhängigkeit*) dans les *Principes de la philosophie du droit* et ce qu'il nomme le « monde de la dépendance réciproque¹³⁷ » (*Welt gegenseitiger Abhängigkeit*) dans sa présentation du concept d'existence dans l'*Encyclopédie*. Le monde de la dépendance réciproque est celui dans lequel l'ensemble des médiations qui composent l'essence forme une totalité. Cette totalité était déjà présente, car, comme le souligne Abazari : « L'idée même d'une [ontologie] de la relationnalité absolue demande le développement du concept de totalité, car le fait que tous les individus sont constitués de manière relationnelle implique déjà qu'il y a un système fermé de relation qui unit les individus¹³⁸. »

¹³⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, p. 354 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 343.

¹³⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, p. 354 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 343.

¹³⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 183, p. 350 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹³⁷ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 123, p. 381 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 253.

¹³⁸ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 91.

Tout comme le « système de la dépendance multilatérale » qu'est la société civile est traversé d'une scission, le « monde de la dépendance réciproque » dans la logique est également scindé :

L'existence est, assurément l'immédiateté issue du fondement, mais, la forme, elle ne l'a pas encore, en elle, [comme] posée ; en tant qu'elle se détermine et se donne une forme, elle est le *phénomène* ; et, tant que cet être-consistant déterminé seulement comme réflexion-en-autre-chose se forme plus avant en une réflexion-en-soi, il devient *deux mondes* deux *totalités du contenu*, dont l'une est déterminée comme réfléchie *dans soi*, l'autre comme réfléchie dans *autre chose*. Mais le Rapport (*Verhältnis*) essentiel expose leur relation-de-forme, dont l'achèvement est le Rapport de l'*intérieur* et de l'*extérieur*, à savoir que le *contenu* des deux est seulement une unique base identique, et, tout autant, une unique identité de la forme¹³⁹.

Autrement dit, la scission qui se manifeste dans l'existence en tant qu'elle est une scission *de* l'essence ne vient pas contredire le fait que l'essence est une totalité ; au contraire, c'est en vertu de la scission que l'essence se manifeste comme totalité : la scission appartient à l'essence. Cela signifie que la société civile, en tant que scission de l'éthicité, est à comprendre comme une totalité – et, ce, même si l'éthicité n'est pas réconciliée en soi dans la figure de l'État. Cette totalité est une *substance* effective : la société divisée entre son essence réfléchie en soi – son intérieur – et son apparence réfléchie en autre chose – son extérieur – est simultanément le travail d'unification de la volonté universelle et de la volonté particulière.

Or, le travail d'unification de la volonté particulière et de la volonté universelle qui se réalise dans la scission de l'essence de la liberté et de son apparence implique la perte de la simple apparence de la liberté. Cette perte-ci apparaît du moment où se manifeste l'interdépendance de chacun dans le système des besoins. La réalisation effective de la liberté substantielle, en tant que négation de la liberté arbitraire, est également la négation de l'égalité simplement apparente du droit abstrait. L'apparaître de cette différence est créateur d'asymétries qui rendent effectives l'inégalité. Celle-ci, Hegel la présente de manière ambiguë en ce que, d'une part, il la fait reposer sur des éléments qui ressortent de la contingence tant historique que naturelle ; alors que, d'autre part, l'inégalité est décrite comme une condition nécessaire à la réalisation effective de l'esprit comme esprit libre.

La possibilité de contribuer à la richesse universelle, [à savoir] la richesse *particulière*, est conditionnée, d'une part, par une assise propre immédiate (le

¹³⁹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 173 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 186.

capital¹⁴⁰), d'autre part par le talent lequel est pour sa part conditionné lui-même en retour par celle-là, mais aussi par les circonstances contingentes dont la variété produit une diversité dans le *développement* des aptitudes naturelles, corporelles et spirituelles, déjà *inégaux pour soi* [;] cette diversité, dans la sphère de la particularité, se met en relief dans toutes les directions et à tous les degrés, et, avec ce qui reste de contingence et d'arbitraire, a pour conséquence nécessaire l'*inégalité* de la *richesse* et des *talents* des individus¹⁴¹.

L'autre versant de la différence, celui par lequel l'asymétrie se révèle comme rapport de pouvoir (*Gewalt*), n'est considéré par Hegel que sous son aspect essentiel c'est-à-dire le pouvoir qu'exerce l'universel sur le particulier tel qu'il est à l'œuvre dans toutes relations entre les institutions, particulièrement celles de l'État, et les individus.

Le cas le plus significatif de ce rapport est, bien entendu, celui l'éducation (*Bildung*). Dans celle-ci, l'individu particulier est soumis à l'universel de la culture – et aux figures socialement reconnues de son autorité : enseignants, parents, etc. –, processus au travers duquel il devient un *fils de la société civile*¹⁴². Alors que l'ontologie sociale du sens commun affirme qu'« il n'y a pas de relation de pouvoir entre les individus, ou s'il y en a, elle est externe à ce qui fait de l'individu ce qu'il est¹⁴³ », la conception hégélienne témoigne, au contraire, du fait que l'identité individuelle, au sens le plus intime, est redevable au pouvoir qu'exerce la société comme totalité sur l'individu. C'est en ce sens que la volonté particulière qui doit réaliser l'effectivité prend le matériau de ce qui est à réaliser effectivement non pas dans son imagination débridée, mais dans les matériaux que lui a fournis la société : « *Ce qu'il faudrait que l'humain fasse, ce que* sont les obligations qu'il a à remplir pour être vertueux, est facile à dire dans une communauté éthique [:] il n'a rien d'autre à mettre en œuvre que ce qui, pour lui, est tracé, désigné et familier dans les contextes qui sont les siens¹⁴⁴. »

Les rapports de pouvoir tels qu'ils s'expriment entre les individus au sein de la société civile sont considérés comme contingents et ne sont pas plus amplement développés par Hegel¹⁴⁵.

¹⁴⁰ L'origine du capital (*das Kapital*) n'est pas clairement expliquée par Hegel, mais il est fort probable qu'il ait en tête le capital sous la forme de la richesse de la famille, le patrimoine (*das Vermögen der Familie*), qui est légué aux individus. Du point de vue de la société civile, les individus n'ont pas tous accès au même capital et leur participation à la richesse universelle est, en conséquence, inégale.

¹⁴¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 200, pp. 365-366 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 353.

¹⁴² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 238, p. 401 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 386.

¹⁴³ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 23.

¹⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 150, p. 320. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 298.

¹⁴⁵ Cette absence d'approfondissement sera contextualisée dans le prochain chapitre et elle sera étudiée de manière critique lorsque nous traiterons de la critique marxienne de la philosophie politique de Hegel.

En résumé, Hegel propose que la division sociale du travail, qui s’approfondit et se multiplie au fur et à mesure qu’est octroyée à la volonté particulière la liberté de se réaliser effectivement, donne des opportunités aux individus de choisir leur profession. Ici, de manière analogue à l’inégalité qui a été présentée de manière ambiguë – c’est-à-dire à la fois contingente et nécessaire –, le positionnement de l’individu dans un « état » (*Stand*) relève à la fois de l’affectation par la société, ou par les dispositions naturelles de l’individu ou encore par le choix et la préférence de l’inclinaison subjective :

[La division sociale du travail] se déploie sous la forme de *systèmes particuliers* des besoins [...] systèmes auxquels les individus sont assignés, sous la forme d’une différence des états¹⁴⁶. [...] [Pour déterminer] à quel état particulier appartient l’individu, le naturel, la naissance et les circonstances ont leur influence [;] néanmoins la détermination ultime et essentielle, réside dans l’*opinion subjective* et l’*arbitre particulier* qui se donne, en cette sphère, son droit, son mérite et son honneur, en sorte que *ce* qui a lieu en elle [– c’est-à-dire la sphère des états –] par *nécessité interne* est en même temps *médiatisé par l’arbitre* et a, pour la conscience subjective, la figure consistant à être l’œuvre de sa volonté¹⁴⁷.

L’ambiguïté qu’il a été possible de constater entre le nécessaire et le contingent n’est, en fait – et c’est ce qui apparaît clairement maintenant –, que l’ambiguïté qui provient du fait que la volonté qui se réalise comme effectivité apparaît sous la forme de l’apparence « comme réfléchi dans *autre chose*¹⁴⁸ ». En rappelant que ce stade de l’argument déploie le système des besoins – c’est-à-dire de l’économie –, cet « autre » est la première nature avec laquelle la société est en constante relation afin de se réaliser effectivement. Or cette réalisation effective qui est son apparaître comme réfléchi en autre chose est simultanément sa réalisation effective comme ce qui est réfléchi en soi. En s’inscrivant librement dans un état – bien que l’inscription dans un état soit nécessaire – la volonté particulière se réalise effectivement comme volonté libre ; sa dépendance, elle la doit non plus à la première nature, mais à la totalité sociale qui lui fournit les conditions dans lesquelles sa réalisation effective est concordante avec la liberté substantielle.

Dans le choix de son état, l’individu sort de sa simple particularité et s’inscrit en tant que moment dans un *élément-commun* (*Gemeinsame*) qui est une *association coopérative*

¹⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 201, p. 367 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 354.

¹⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 206, pp. 371-372 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 358.

¹⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 173 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 186.

(*Genossenschaft*). Dans celle-ci, nommée corporation¹⁴⁹ – conformément au langage en vigueur au XIX^e siècle – dans lesquelles

[...] la fin *égoïste*, dirigée vers son [propre] aspect particulier, se saisit et se met en œuvre en même temps comme fin universelle, et le membre de la société civile est, d'après son *talent particulier*, membre de la corporation [;] partant, la fin universelle de celle-ci est tout à fait *concrète* et n'a pas de champ autre que celui qui réside dans l'entreprise, [qui est] sa tâche et son intérêt propres¹⁵⁰.

Avec la corporation, l'individu est inscrit dans une institution qui a, en soi, une finalité universelle qui coïncide avec son existence particulière. La corporation fonctionne de manière analogue à la famille : la première est librement choisie, alors que la seconde ressort de la contingence naturelle. Toutes deux sont les institutions encore traversées de la particularité qui néanmoins incarnent une universalité dans leur finalité. C'est ainsi que Hegel les conçoit comme les racines éthiques de l'État :

Après la *famille*, la *corporation* constitue la seconde racine *éthique* de l'État, celle qui est fondée dans la société civile. La première contient les moments de la particularité subjective et de l'universalité objective en une unité *substantielle* ; mais la seconde réunit de manière intérieure ces moments qui, dans la société civile, sont tout d'abord scindés entre la particularité *réfléchie au-dedans de soi* du besoin et de la jouissance et l'universalité juridique *abstraite*, de sorte que, dans cette réunion, le bien-être particulier est [présent] en tant que droit et réalisé effectivement¹⁵¹.

L'expérience de la volonté particulière est dorénavant riche du contenu suivant : sa particularité est également une participation active à la volonté universelle et, ce, de manière constructive et non simplement oppositionnelle. Le sujet particulier fait l'expérience de sa propre subjectivité comme une subjectivité médiatisée par des institutions qui produisent et garantissent sa particularité. Or, ces institutions sont des moyens termes qui trouvent la réalisation effective de leur propre caractère universel dans le dépassement dialectique de leur pluralité comme si celle-ci était donnée de l'extérieur ; c'est ainsi que, conformément au mouvement de la présentation

¹⁴⁹ La corporation est une institution médiévale qui agit comme association professionnelle. Elle offre, d'une part, la reconnaissance des activités permises et exclusives à une profession, délimitant ainsi les « systèmes particuliers des besoins, des moyens et des travaux qui leur correspondent » et permettant la cohabitation, régulée par le droit, de ces différents systèmes particuliers qui agissent comme intermédiaires entre la volonté particulière et la volonté universelle.

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 201, p. 354 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 251, p. 411 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 394.

¹⁵¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 255, p. 414 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 396.

dialectique, apparaît le besoin d'une substance apte à tenir ensemble de l'intérieur les éléments en mouvement que sont les institutions plurielles des familles et des corporations :

[Avec les deux racines éthiques de l'État,] l'État *surgit* en tant que leur *fondement* véritable. – Ce développement [qui va] de l'éthicité immédiate, en passant par la scission de la société civile, jusqu'à l'État qui se montre comme leur fondement véritable, et un tel développement seulement, est la *démonstration scientifique* du concept d'État¹⁵². – Parce que l'État apparaît, dans le parcours du concept scientifique, comme résultat, tout en se montrant comme fondement *véritable*, cette *médiation-là* et cette apparence-là se relèvent tout aussi bien en *immédiateté*. Voilà pourquoi, dans l'effectivité, l'État est, de manière générale, plutôt le *terme premier*, à l'intérieur duquel seulement la famille se déploie en société civile, et c'est l'idée de l'État elle-même qui se divise en ces deux moments ; dans le développement de la société civile, la substance acquiert sa *forme infinie*, laquelle contient au-dedans de soi deux moments : 1. celui de la *différenciation* infinie [qui va] jusqu'à l'*être-au-dedans-de-soi* étant pour soi de la conscience de soi, et 2. celui de la forme de la *pensée*, par laquelle l'esprit est objectif et effectif pour soi en tant que totalité *organique*, dans des *lois* et des *institutions* [qui sont] sa *volonté pensée*¹⁵³.

Avec l'entrée en scène de l'État, principe idéal et réflexif qui était, en tant que résultat, spéculativement toujours présent comme réalisation effective de la réconciliation de la société, la forme infinie de la société civile se réalise comme un infini positif, l'infinité qui est médiatisée en soi et qui ne se répand pas à l'extérieur de soi, l'effectivité de l'absolu.

4.3 La société est sa propre présentation

En guise de résumé, et en reprenant le parcours de l'expérience qui est présentée dans la proposition spéculative : la présentation de la société civile est donc la présentation de la conscience commune – qui partage un même régime de représentations –, qui est « pour Nous », qui chemine, au travers de la scission du sujet qu'elle est et de l'expérience de l'objet qu'elle est également, vers sa propre réconciliation *et* vers son concept.

Dans cette *conscience de soi effective* qui est la sienne, la substance [éthique] a un savoir de soi et est par là objet du savoir. Pour le sujet, la substance éthique, ses lois et ses pouvoirs ont d'une part, en tant qu'ob-jet, le rapport selon lequel *elles sont*, au sens le plus élevé de la subsistance par soi. [...] D'autre part, elles ne sont pas quelque chose d'*étranger* au sujet, celui-ci donne au contraire à leur propos le *témoignage de l'esprit*, selon lequel elles sont *son essence propre*, en laquelle il a son *sentiment de soi* et vit comme dans un élément non distinct de lui¹⁵⁴.

¹⁵² Comprendre ici la « présentation philosophique » du concept d'État.

¹⁵³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 256, pp. 415-416 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 397-398.

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 146-147, pp. 316-317 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 294-295.

La société civile est déjà une totalité, même si elle est décrite par Hegel comme un État externe¹⁵⁵ en ce qu'elle n'est qu'une totalité relative¹⁵⁶ à l'Idée de la liberté qui se manifeste en elle. Elle est, autrement dit, la totalité de l'apparence qui est relative à la totalité de l'essence, les deux mondes qui cohabitent dans le phénomène. La société civile doit émerger de cette expérience en se rassemblant en soi et en se manifestant comme totalité unifiée : « Cet *État extérieur* [qu'est la société civile] se reprend et se rassemble dans la fin et l'effectivité de l'universel substantiel et de la vie publique qui lui est dédiée, – dans la *constitution étatique*¹⁵⁷. » Ce n'est que lorsque la société parvient à sa propre essence – en posant la constitution –, qu'elle en formule le concept théorique et pratique, celui de l'État. Ce n'est qu'à ce moment que la société peut être comprise comme totalité de l'idée pleinement effective qui n'est plus relative, mais absolue : l'identité du « pour Nous » de l'éthicité et du « pour nous » de la conscience philosophique.

Lorsqu'il est dit que la scission est une scission appartenant à l'Idée, il faut entendre cette proposition comme relevant de la présentation spéculative : le résultat de la scission est qu'elle produit l'effectivité de l'esprit (*subjectif et objectif*) en tant que médium au travers duquel l'Idée de la liberté substantielle se réalise comme réconciliation de la scission.

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 (*überwindet*) et acquiert en cela son être *objectif*¹⁵⁸.

L'effectivité de l'esprit passe par la scission dans laquelle il fait l'expérience de la borne qui est la sienne et qui, faisant cette expérience de la borne, la « surpasse ». Or surpasser la borne est précisément ce qui est présenté dans la proposition spéculative sous la forme de la relève, l'*Aufhebung*. La forme de l'expérience est donc l'expérience de la détermination, de la borne, imposée par la société, qui est relevée grâce à l'expérience spéculative elle-même telle qu'elle est décrite dans la *Science de la logique*¹⁵⁹. Autrement dit, la société se réalise effectivement sous la forme d'une totalité médiatisée en soi dans laquelle son poser est à la fois le poser de ses bornes

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 183, p. 351 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 184, p. 351 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 340.

¹⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 157, p. 325 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 306.

¹⁵⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, p. 355 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 344.

¹⁵⁹ « Finie, la pensée ne l'est que pour autant qu'elle s'en tient à des déterminations bornées, qui pour elle valent comme quelque chose d'ultime. En revanche, la pensée infinie ou spéculative détermine également, mais en déterminant, en limitant, elle relève en retour cette déficience. »

G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 28 Add., p. 484-485. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 95.

et la relève de ses bornes grâce à l'activité de la pensée à laquelle la totalité doit laisser libre cours. C'est-à-dire, l'expérience de ces bornes est l'expérience de la non-identité entre le Nous de la volonté générale qui se réalise effectivement comme le sujet de l'éthicité et le concept de l'éthicité tel qu'il est, pour lui, son objet. L'expérience historique de la société est l'expérience de la scission et de la non-identité. C'est seulement la perspective philosophique du « pour nous » qui peut s'attribuer le droit d'affirmer l'effectivité de l'identité dans le sujet-objet de l'éthicité au sens où une telle identité se réalise effectivement dans l'État moderne qui est la forme aboutie, selon Hegel, de la négociation du poser et de la relève des bornes tout en maintenant l'unité de la société de manière intérieure.

Il est donc possible de comprendre que l'esprit objectif est travaillé par une transcendance immanente ; une réalisation de soi qui est dépassement de soi. Son existence ne se limite pas à produire et à garantir la possibilité de l'esprit subjectif, son existence est tout autant celle de se rapporter à elle-même comme conscience de ses propres limitations : tant par la détermination de celles-ci, que par leur négation. Les institutions sociales de l'absolu – l'art, la religion, la science – sont celles qui instituent un rapport objectif entre la société et son devenir : elles sont la conscience de la figure historique de la société qui, se donnant sa propre essence, est à la fois en vue de sa propre réalisation (ce que la société est pour elle) et en vue de sa propre transgression (ce que la société est pour nous) au sens où la réalisation effective de la liberté, au sein de l'État, est un moment de la réalisation de la substance comme sujet, de la réalisation de l'absolu.

La société, pour le dire de façon synthétique, est la réalisation effective de la volonté dans la mesure où la volonté se réalisant effectivement se rend présente à elle-même à la fois comme sujet et objet. La société est la réalisation effective de la substance comme sujet et elle est ce qui rend effective la présentation de l'effectivité. D'une part, la société en se produisant est simultanément sa propre présentation ; d'autre part, la société produit l'ensemble des catégories et des concepts nécessaires à la réalisation effective de la présentation dialectique telle qu'elle a été présentée ici.

Pour résumer, jusqu'à maintenant, il a été question, d'une part, de présenter le concept de société sans l'inscrire au sein d'une relation du constituant et du constitué et, d'autre part, de démontrer que le concept de société est un concept nécessaire. Il l'est, d'abord, pour la sociologie si elle doit dépasser l'ontologie du sens commun, ou, à tout le moins, expliquer la production des

catégories à l'œuvre à l'intérieur d'une telle ontologie. Le concept de société est aussi nécessaire pour toutes sciences, car il est la présentation de l'état de la conscience, de ce qu'est pour Nous la nature, l'histoire et la nature-histoire, en ce qu'il témoigne du stade de développement théorique et pratique d'une culture.

4.3.1 Le « pour Nous » n'est pas le « pour nous »

Pour des raisons qui seront explicitées au prochain chapitre, l'identité du « pour Nous » et du « pour nous » réfère à un stade historique qui n'est pas encore advenu¹⁶⁰. Chez Hegel, ce stade du développement de l'esprit correspondrait au fait que la société comme totalité serait connue et reconnue comme telle, ce qui ferait d'elle une totalité absolue, dans la mesure où elle serait l'Idée de la liberté réalisée effectivement de manière concrète – sous la forme de l'État¹⁶¹. Dans une telle totalité absolue, la société n'aurait plus besoin de recourir à un élément transcendant – ce qui fait d'elle une totalité relative à cet élément – afin de se penser elle-même. Une totalité absolue, au sens hégélien, ne signifie pas une totalité statique, car dans la reconnaissance de son activité de poser et de relever des bornes de son expérience, la totalité déploie de manière vivante le contenu concret de la liberté comme libération. Autrement dit, la société est à elle-même son propre élément transcendant.

Or, ce stade historique à propos duquel Hegel affirme que toutes les conditions sont réunies afin qu'il puisse se réaliser effectivement ne s'est toujours pas réalisé et Hegel, dans son désintérêt pour les discours portant sur l'avenir (*Zukunft*) – lui qui s'intéresse seulement à ce qui est effectif –, ne s'aventure pas à décrire ce qui attend l'humanité. Il est donc encore possible de référer à la situation contemporaine pour exemplifier la manière dont la société est une totalité (encore) relative qui n'a pas atteint le stade de sa réalisation effective comme totalité absolue. La totalité relative est une totalité malgré elle. Autant le niveau de conscience collective qui a été atteint par le Nous comprend la société comme n'étant que relative à ce qui lui est externe¹⁶², autant le concept

¹⁶⁰ Il n'est pas important pour l'instant de déterminer si cela implique la non-effectivité de l'élément réconciliation; d'un point de vue hégélien, la stagnation de l'esprit dans une figure à demi effective n'est pas un aveu de la non-effectivité de la raison.

¹⁶¹ Nous reviendrons, dans le chapitre IV, sur la non-effectivité de l'idée hégélienne de l'État lorsque nous présenterons la critique adressée par Marx dans sa *Contribution à critique de la philosophie du droit de Hegel*.

¹⁶² Il est encore monnaie courante, d'une part, de référer à des concepts fondamentaux de nos sociétés – propriété privée, compétition économique ou l'assignation de genre alignée à la différence sexuelle – comme étant fondé en nature ou comme étant conforme à la nature. Ainsi, la société se comprend elle-même, et de manière très concrète, comme relative à la nature. Cette même attitude persiste lorsqu'il est reconnu à la société des contradictions et des tensions qui sont apparemment insurmontables de dire que ces tensions ont leur origine dans la nature. Une société

de société, tel qu'il est pour nous, reste relatif à la possibilité qui gît en lui : que la société se saisisse comme totalité et s'émancipe de sa simple relativité.

Cet état de relativité dans lequel la société est prise ne signifie pas qu'elle cesse d'être une totalité ; même si les membres de la société ne font pas l'expérience de celle-ci comme totalité, son caractère totalisant ne s'évapore pas¹⁶³. Comme l'exprime clairement un passage du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, il n'est pas nécessaire que la conscience individuelle soit consciente, pour elle-même, d'être un moment d'un « pour Nous » pour que la société soi comprise « pour nous » comme étant une totalité substantielle ; seulement, ce n'est qu'à partir du moment où une population se saisit elle-même comme un « pour Nous » qu'elle s'engage dans la voie de pouvoir devenir conforme au « pour nous » :

Les petits paysans constituent une masse énorme, dont les membres vivent tous dans la même situation, mais sans avoir de contacts multiples les uns avec les autres. Leur mode de production les isole les uns des autres, au lieu d'établir entre eux un commerce mutuel. L'isolement est encore augmenté par les médiocres moyens de communication français et par la pauvreté des paysans. Leur champ de production, la parcelle, ne permet, pour être cultivé, aucune division du travail, aucune application de la science, donc aucune diversité de développement, aucune variété de talents, aucune richesse de rapports sociaux.

Chaque famille de paysans se suffit, à peu de choses près, à elle-même, produit elle-même directement la plus grande partie de ce qu'elle consomme et gagne de la sorte ses moyens d'existence dans l'échange avec la nature plutôt que dans le commerce avec la société. La parcelle, le paysan et sa famille ; à côté, une autre parcelle, un autre paysan et une autre famille. Une soixantaine de ces familles constituent un village, et une soixantaine de villages forment un département. C'est ainsi que la grande masse de la nation française est constituée par simple addition de grandeurs équivalentes, à peu près comme des pommes de terre dans un sac forment un sac de pommes de terre. Dans la mesure où des familles vivent par millions dans des conditions économiques d'existence qui séparent leur mode de vie, leurs intérêts et leur instruction de ceux des autres classes et les dressent contre celles-ci, *elles constituent une classe*. Pour autant qu'il n'y a qu'un rapport local entre les petits

qui se comprendrait comme la totalité qu'elle est serait une société autonome au sens de ce qui tient par soi (*Selbständig*) et de ce qui pose ses propres règles (αὐτόνομος).

¹⁶³ Cette opinion destructrice de toute pensée sociologique a gagné en popularité et en efficacité au cours des quarante dernières années. Étonnamment, l'émergence des discours sociologiques hostiles à la société coïncide avec l'émergence des doctrines néo-libérales qui comme leurs prédécesseurs libéraux, expliquent la société – réduite à la seule sphère de l'économie – à partir des agents individuels et originellement séparés. Ces doctrines, adoptées comme politiques officielles des plus grands États du monde occidental, ont également eu pour conséquence de détruire des liens sociaux en isolant les individus et en les privant de la possibilité de s'institutionnaliser autrement que sous la forme d'un « agent “libre” » sur le marché. Or, cette attrition de la société est socialement produite.

paysans, que l'identité de leurs intérêts ne crée ni communauté, ni lien national, ni aucune organisation politique, ils ne constituent pas une classe¹⁶⁴.

La persistance historique de cette non-identité entre le « pour Nous » et le « pour nous » soulève la question de l'effectivité de l'élément réconciliateur rationnel qui, selon Hegel, est à l'œuvre au sein de déploiement de l'effectivité de manière générale. Le prochain chapitre a pour objet le contexte d'émergence, au sein de la théorie sociale de Hegel, de cette confiance en la réalisation effective de la raison et de la réconciliation dans l'histoire.

¹⁶⁴ Karl Marx, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », in *Les luttes de classes en France*, trad. par Maximilien Rubel et Louis Janover, Paris, Gallimard, 2002, pp. 299-300 ; Karl Marx et Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1956-1990, vo. 8, p. 198.

Chapitre III : Déréalisation : limites de la présentation idéaliste

Dans les chapitres précédents, il a été question, d'une part, de la théorie de la présentation à l'œuvre dans la proposition spéculative et de la manière dont une telle théorie rendait possible la présentation de l'effectivité. D'autre part, il a été question de la présentation de l'effectivité comme présentation de la réalisation effective de la volonté et de la société. Il n'est pas inutile de rappeler, par ailleurs, que ce déploiement de la présentation ne se faisait que par l'expérience de contradictions qui mettaient en mouvement cette volonté dont le contenu est donné par les énoncés spéculatifs qui constituent le système philosophique de Hegel. Grâce à ce chemin, il est possible de témoigner de la signification spéculative d'un des énoncés les plus connus de Hegel : « Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel¹. »

La volonté qui se veut elle-même comme volonté libre n'est rien d'autre que la manifestation de la raison qui, faisant l'expérience de contradictions, cherche à se réaliser effectivement en se libérant des limitations attachées à la perspective de l'entendement. Cette libération est la relève dialectique qui confirme que l'identité philosophique n'est pas, pour Hegel, l'identification fixe d'un substrat à un concept, mais bien l'identité dynamique de l'identité et de la non-identité qui ne se réalise effectivement qu'en tant que totalisation des médiations entre des moments en apparence contradictoires. En fait, la perspective rationnelle, en ce qu'elle est la perspective qui a pour objet le *concept*, est la perspective *prospective*² qui possède l'unité qui se profile dans les médiations. Elle est le savoir de l'essence, non comme savoir de ce qui est retourné en soi-même et simplement médiatisé, mais comme savoir de l'unité de l'essence et de l'apparence sous la forme de la réalisation effective, c'est-à-dire du devenir, de l'objet. La volonté libre qui veut la volonté libre est la réalisation effective de la raison ou – et c'est la même chose – la raison qui a la volonté libre comme vaisseau.

En tant que l'expérience de la volonté est la progression du déploiement de cette conscience de la totalité comme ce qui est vrai, la réalisation effective de la volonté est la réalisation effective

¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 129 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 24.

² Iain Macdonald, *What Would Be Different; Figures of Possibility in Adorno*, Stanford, Stanford University Press, 2019, p. 29.

de la raison. Autrement dit, dans la mesure où la volonté est effective, le contenu de la rationalité est également effectif. En retour, la raison est effective en ce qu'elle est le produit de cette volonté produisant la raison. Et comme le contenu des expériences de la volonté n'est pas nécessairement non contradictoire et comme la raison ne prend son contenu déterminé qu'à même les erreurs qu'elle découvre en cours de route³, alors, ce qui est effectif, c'est-à-dire ce processus en tant qu'il est « à l'œuvre », est aussi rationnel. Ce qui tient ensemble ces deux éléments – raison et effectivité –, c'est la volonté en tant qu'unité dynamique de la détermination des deux pôles que sont le rationnel et l'effectif. Cette unité dynamique coïncide aussi avec la réalisation effective de l'identité de la liberté et de la nécessité, car la nécessité n'est rien d'autre que l'effectivité développée⁴ tout comme la liberté n'est rien d'autre que la volonté se manifestant dans l'effectivité.

Bien entendu, cela ne signifie pas que la raison soit entièrement présente au sein de la réalité : le fait qu'elle soit effective ne signifie pas que son essence soit encore entièrement déployée, réalisée. De plus, cela ne signifie pas que ce qui est simplement *réel* soit entièrement rationnel : il s'agit plutôt de comprendre que la philosophie est capable de présenter l'effectivité comme un *tout dynamique* qui, en tant que totalité, est le vrai permettant de juger la valeur des moments particuliers⁵. Que certains de ces moments soient contingents et dérogent à la rationalité effective ne change rien, pour Hegel, à la perspective philosophique, c'est-à-dire rationnelle et universelle, qu'on doit porter sur cette totalité comme effectivité de la rationalité se réalisant⁶. La posture philosophique consiste donc à voir que la réconciliation n'est pas un devoir-être, un monde seulement postulé qui n'aurait aucune effectivité. Au contraire, la philosophie en tant qu'elle est « *son temps appréhendé en pensées*⁷ » connaît « la raison comme la rose dans la croix du présent

³ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 122 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 72.

⁴ « L'effectivité développée, en tant qu'elle est l'échange réciproque – tombant en une unité – de l'intérieur et de l'extérieur, l'échange réciproque de leurs mouvements opposés, qui sont réunis en un mouvement un est la *nécessité*. » G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 147, pp. 396-397 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, pp. 288-289.

⁵ Rappelons que l'effectivité est, pour Hegel une catégorie beaucoup plus large que ce qui est simplement réel. Ce qui est simplement réel correspond *grosso modo* à ce qui est le cas à un moment précis, c'est un *état de fait*. L'effectivité, quant à elle, est la totalité de ce qui est compris comme les circonstances existantes qui forment des conditions dans lesquelles se profile un régime de possibilité qui est inscrit dans l'effectivité de manière immanente.

⁶ « Il est bien vrai qu'il y a dans ce qui nous arrive assurément aussi beaucoup de contingent. Ce contingent est, cependant, fondé dans la naturalité de l'humain. Mais en tant que l'humain a par ailleurs la conscience de sa liberté, la disgrâce qui lui arrive ne détruit pas l'harmonie de son âme, la paix de son cœur. C'est donc la manière dont on regarde la nécessité, qui détermine la satisfaction ou l'insatisfaction des êtres humains et par là leur destin lui-même. » G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 147 Add., pp. 583-584. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 292.

⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 132 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 26.

et, partant, se réjouit[t] de celui-ci⁸ ». « Un tel discernement rationnel », affirme Hegel, « est la *réconciliation* avec l'effectivité, que la philosophie accorde à ceux qu'a déjà atteints la requête intérieure de *conceptualiser* et de maintenir également la liberté subjective dans ce qui est substantiel⁹. » Ceux-ci sont « ceux » qui s'expriment dans le « pour nous ».

Ce qui est déterminant ici, c'est le caractère *prospectif* qui est chez Hegel attaché au moment du concept. Du point de vue de la philosophie de l'histoire, ce caractère prospectif est celui de la *providence* qui articule l'effectuation de la raison et de la liberté avec l'effectuation de la nécessité : « Si le savoir de l'Idée – c'est-à-dire du savoir qu'ont les humains que leur essence, leur but et objet, est la liberté – est spéculatif, cette Idée elle-même est, en tant que telle, l'effectivité des humains, non pas l'Idée qu'ils en *ont*, mais celle qu'ils *sont*¹⁰. »

Cependant, la providence qui est mobilisée par Hegel dans sa philosophie de l'histoire est l'expression historique et religieuse d'un optimisme auquel le système hégélien prétend donner les fondements philosophiques. Cet optimisme fourni par le système, Hegel le conçoit comme immanent à son système et avec lui, une confiance sans bornes dans le succès de la raison sur le plan de l'histoire s'insère dans la forme de la présentation spéculative. Cette confiance apparaît, dans la distance historique qui nous sépare de son contexte d'énonciation, comme une présence discutable.

L'histoire, depuis la mort de Hegel, s'est montrée, plus souvent qu'à son tour, être âprement irrationnelle. Comme le souligne Adorno : « Plus qu'aucune autre des théories de Hegel, celle de la rationalité de l'effectif semble contredite par l'expérience de l'effectivité, également par l'expérience de ce qui serait sa tendance profonde¹¹. » Adorno nomme, ici, à la fois, l'irrationalité non seulement de la réalité, du donné, mais de ce qui l'anime, c'est-à-dire l'effectivité telle qu'elle est vécue par la conscience singulière et telle que cette irrationalité témoigne de quelque chose qui ressort de l'en soi de la société. Notre époque est celle où « la possibilité réelle de l'utopie – le fait que d'après le stade des forces productives, la terre pourrait être ici et maintenant le paradis – se conjugue au paroxysme avec la possibilité de la catastrophe totale¹². » Hegel, pour sa part, ne

⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 133 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 26-27.

⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 133 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 27.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 482, p. 279 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 302.

¹¹ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 86 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, pp. 322-323.

¹² Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 2011, p. 58 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 7, pp. 55-56.

saurait rien de la menace de cette catastrophe totale, dont la possibilité semble exclue *a priori* de sa pensée.

La confiance en la raison est signalée, chez Hegel, par la désignation de l'idée comme en soi et non comme simple pour soi. Lorsque Hegel affirme de l'idée qu'elle est l'effectivité des êtres humains et « non pas l'idée qu'ils en ont », il ne signifie pas l'idée qu'ils ont pour eux de leur en-soi, car l'idée n'est pas ce qui apparaît seulement ou simplement à la perspective de la conscience qui est pour elle. En fait, l'idée étant l'effectivité des humains signifie qu'elle est la présentation de ce qu'ils sont dans leur essence, elle est la présentation de l'effectivité de la perspective du « pour nous » qui n'est pas le simple point de vue statique du philosophe spectateur de l'histoire tel que Kant le propose dans *Le conflit des facultés*¹³, mais une perspective effective en ce qu'elle est elle-même engagée à même son existence dans la réalisation de l'essence en tant que la présentation est, dans le rendre présent de la conscience de l'effectivité, un moment essentiel de cette dernière tout comme elle est un moment de la praxis sociale. Le « pour nous » hégélien est donc une perspective historique qui est donnée comme effective dans la présentation de la philosophie idéaliste. La validité et l'effectivité du « pour nous » reposent sur le déploiement effectif de l'idée. Or, la question – « que signifie l'époque présente face à Hegel[?]¹⁴ » – posée par Adorno interroge l'effectivité du « pour nous » hégélien : « [à] savoir si cette raison à laquelle, depuis la raison absolue de Hegel, on s'imagine être parvenu, n'est pas en réalité retombée depuis bien longtemps en deçà de la raison hégélienne en s'accommodant du pur état de fait, dont Hegel voulait ébranler la pesanteur en mobilisant la raison qui y est à l'œuvre¹⁵. »

Il est, en ce sens impensable, de soustraire notre époque à l'évaluation critique de l'effectivité de la raison. L'accroissement de la puissance des violences guerrières qui mobilisent – *a contrario* de ce qui se passait au XIX^e siècle – l'ensemble de la société et font des victimes parmi les civils auxquels on peut ajouter les génocides qu'ont amenés les XX^e et XXI^e siècles ; l'orientation d'une économie capitaliste pour laquelle la crise est son mode de stabilisation ; l'exploitation irrationnelle des ressources naturelles d'une manière délétères tant pour la première que la seconde nature, etc. sont tous les signes bien effectifs d'une irrationalité à l'œuvre dans nos

¹³ Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés en trois sections*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997, pp. 100-103. (AK VII, pp. 85-97)

¹⁴ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 11 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 251.

¹⁵ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 11 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 251.

sociétés¹⁶. Or, la présentation dialectique de Hegel, dans sa compulsion à présenter l'effectivité sous la forme de la réalisation effective de la raison, reste silencieuse sur les tendances irrationnelles qui travaillent la réalisation effective de la société sous la forme de sa déréalisation effective. Ce silence est dû au fait que, selon Hegel, seule la raison est essentielle. Les signes de l'irrationalité sociétale qui sont irrécupérables dans l'exposition de la réalisation effective de la raison sont, quant à eux, contingents et peuvent être relativisés ; ils n'ont aucune importance pour la présentation philosophique. Or, ce silence est une conséquence de l'incapacité, pour la présentation dialectique hégélienne, de présenter la déréalisation effective de la raison. *Desto schlimmer für die Tatsachen* : les faits qui ne correspondent pas à l'idée n'ont pas à être présentés – *Cacatum non est pictum*.

Cette incapacité trouve sa source dans la priorité de la réalisation effective de la raison telle qu'elle apparaît dans la *Science de la logique*. Il s'agit alors d'identifier, d'abord, la source de cette priorité, ensuite, la façon avec laquelle elle se manifeste dans la proposition spéculative, afin d'évaluer, finalement, les répercussions d'une telle priorité sur la théorie hégélienne de la société.

Que sera-t-il possible de retenir de la présentation dialectique chez Hegel ? Est-elle inévitablement liée à cette compulsion identitaire qui présuppose le résultat de la réconciliation ? Aucune réponse tranchée n'est ici possible en ce qu'il s'agit de critiquer la réussite du projet hégélien selon ses propres critères. Pour le dire rapidement, s'« il est bien certain qu'une impulsion positiviste est secrètement à l'œuvre, chez Hegel, dans la déification de la totalité de ce qui est¹⁷ », il est néanmoins possible de sauvegarder certains aspects de la philosophie hégélienne.

¹⁶ Au moment de la révision de ce texte, alors que le tonnerre russe gronde depuis plus de trois semaines sur le territoire ukrainien et que le monde entier retient son souffle, il est possible de lire dans le journal du 21 mars 2022 : « En termes de pouvoir de destruction, les [missiles nucléaires] béhémotes de la Guerre froide avaient rendu naine la bombe atomique américaine qui a détruit Hiroshima. La plus grande capacité explosive de Washington était 1 000 fois plus grande. Celle de Moscou, 3 000 fois plus grande. Des deux côtés, l'idée était de dissuader une frappe atomique par la menace d'immenses représailles – c'était la destruction mutuelle assurée (*mutually assured destruction*) ou MAD. La barrière psychologique était si haute qu'une frappe nucléaire était considérée impensable. Aujourd'hui, tant la Russie que les États-Unis ont des armes nucléaires qui sont bien moins destructives – leur pouvoir n'est qu'une fraction de la force de la bombe larguée sur Hiroshima – leur usage est moins épouvantable et plus envisageable. »

L'irrationalité manifeste de la destruction mutuelle se révèle – finalement – plus rationnelle que la situation dans laquelle l'on s'éloigne de l'irrationalité de la destruction mutuelle en créant des bombes nucléaires qui ont une plus grande chance d'être utilisées.

Broad, William J. "Military experts raise alarms over smaller bombs that could turn Ukraine into a nuclear war zone." in *The New York Times*, 21 mars 2022, URL: <https://www.nytimes.com/2022/03/21/science/russia-nuclear-ukraine.html>

¹⁷ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 82 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, pp. 318-319.

I Priorité de la réalisation effective

Le diagnostic critique selon lequel la philosophie hégélienne porterait en elle le présupposé métaphysique de la priorité *ontologique* de la réalisation effective de la raison sur sa déréalisation effective a été effectué par Adorno. De manière générale, Adorno reproche à Hegel de ne faire place au non-identique qu'en relation avec la réalisation effective de l'identité. Pour prendre un exemple qui a déjà été vu, Hegel fait place au crime comme ce qui est non-identique au droit (abstrait) afin de présenter comment, dans un moment supérieur, le droit en soi a déjà résout la non-identité du crime : ce dernier n'est plus une déréalisation effective du droit, mais fait partie de sa réalisation effective. Hegel introduit le non-identique comme ce qui mène l'identité posée à un moment supérieur. Dans ce genre de situations, la perspective hégélienne est la suivante : la perspective qui est « pour nous » sait de quelle manière, et grâce à quel contenu, la déréalisation effective par le non-identique sera relevée afin d'être comprise et reprise, en fin de compte, comme un moment de la réalisation effective de l'absolu. Si on est en présence d'une situation passée pour laquelle la perspective rétrospective est applicable, il n'y a rien à reprocher à la présentation hégélienne dans la mesure où le non-identique peut être expliqué, dans sa non-identité comme participant à la nouvelle identité. Cependant, selon Adorno, Hegel va plus loin : dans la *Science de la logique*, il présente le passage du fondement à l'existence, c'est-à-dire de la réalisation effective d'une chose à partir de ses conditions, comme une réalisation du mouvement conceptuel lui-même. Le poids que fait porter Hegel au non-identique est d'être, comme le dit Adorno, l'instrument de l'identité :

Malgré tout l'accent qu'il fait porter sur la négativité, sur la scission, sur la non-identité, Hegel ne connaît vraiment cette dimension qu'en vue de l'identité, comme son instrument. Les non-identités sont fortement accentuées, mais elles ne sont pas reconnues précisément à cause du poids spéculatif extrême qui les grève. [...] La dialectique idéaliste commet ici son paralogisme (*Trugschluß*). Elle dit avec emphase : Non-Identité. Celle-ci doit être déterminée en vue de son propre vouloir (*um ihrer selbst willen*) comme hétérogène. Mais en la déterminant [comme elle le fait], cependant, la dialectique [hégélienne] s'imagine déjà pouvoir sortir de la non-identité et s'assurer de l'identité absolue. Sans doute le non-identique, ce qui n'est pas connu, devient-il identique par la connaissance, sans doute le non-conceptuel accède-t-il par la conceptualisation au concept du non-identique. Le non-identique n'est pas pour autant devenu, en vertu de cette réflexion, uniquement concept, mais

il demeure son contenu substantiel (*Gehalt*), qui en est distinct. *On ne peut pas passer à l'existence en partant du mouvement logique des concepts*¹⁸.

Dans un autre passage qui répète plus ou moins la même charge, Adorno affirme que le non-identique ne peut pas être relativisé ou subordonné à l'identité – encore moins balayé – et que, en ce point de sa philosophie, Hegel n'est pas assez dialectique :

Dans la transition vers le fondement réel (*zum realen Grund*), Hegel a parfaitement bien vu le problème du non-identique : il apparaît sous le titre de « réalisation » (*Realisierung*). Mais il ne fait, effectivement, que le « médiatiser ». [...] Hegel croit que le non-identique ne peut être déterminé que comme concept, qu'il peut être balayé (*hinweggeräumt*), amené à l'identité. Il faut bien lui reconnaître que le non-identique n'est pas immédiat, mais médiatisé. Mais précisément à ce point, Hegel n'est pas *assez* dialectique, c'est-à-dire que le non-identique est identique *et* non identique ; et que son propre concept [au non-identique], qui est transformé en quelque chose d'identique ou d'égal à soi, a pour *contenu* sa non-identité. Sans la non-identité, il ne peut y avoir d'identité pas plus qu'il peut y avoir de la non-identité sans l'identité. Pourtant, Hegel accorde à l'identité la priorité ontologique au sein de la totalité. Seule une telle critique immanente de Hegel est adéquate. Le système absolu est en même temps sa négation¹⁹.

La charge d'Adorno est compréhensible du point de vue de sa conclusion : prendre au sérieux la réalisation effective de l'identité c'est – et Hegel a raison jusqu'ici – savoir que l'identité est médiatisée et relative au non-identique ; que ce n'est que par cette médiation et relativité qu'elle peut se former comme identité. Or, Hegel ne prend pas au sérieux l'effectivité du non-identique en tant que non-identique ; puisque ce dernier est pensé de manière seulement relative à l'identité à qui il fournit sa nécessaire médiation, le non-identique n'est toujours qu'un moment de l'identité. Cela comporte deux implications.

Premièrement, la charge de déréalisation effective que porte en lui le non-identique est déjà intégrée à la réalisation effective de l'identité en ce qu'elle a une priorité ontologique. Deuxièmement, le non-identique devient à lui-même sa propre identité, il est le concept *du non-identique* qui accompagne l'identique dans sa réalisation effective.

¹⁸ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 141. (Emphase ajoutée et traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 375.

¹⁹ T. W. Adorno, *Frankfurter Adorno Blätter*, VIII, pp. 11-12.

Avec cette critique, Adorno vise-t-il juste ? Pour le savoir, considérons, en premier lieu, le passage qui serait visé par Adorno. Selon Iain Macdonald²⁰ et Rolf Tiedemann,²¹ le passage auquel Adorno réfère est le suivant :

Lorsque toutes les conditions d'une Chose sont présentes, elle entre dans l'existence. La Chose est avant d'exister ; et, en vérité, elle est, premièrement comme essence ou comme inconditionné ; deuxièmement, elle a un être-là ou elle est déterminée, et cela de la double manière qui a été considérée, d'un côté dans ses conditions, de l'autre dans son fondement. [...] Si, donc, toutes les conditions de la Chose sont présentes, c'est-à-dire si la totalité de la Chose est posée comme un immédiat sans fondement, cette multiplicité variée se rappelle en un intérieur d'elle-même. – La Chose en sa totalité doit nécessairement être là dans ses conditions, ou [encore,] toutes les conditions sont requises pour son existence, car toutes constituent la réflexion ; ou [encore,] l'être-là, parce qu'il est condition, est déterminé par la forme, ce qui fait que ses déterminations sont des déterminations-de-réflexion et que, avec l'une d'elles, de façon essentielle les autres sont posées²².

Restituer la complexité de ce passage est à l'extérieur des limites de notre propos²³. Le cœur de l'argument d'Adorno se concentre, tel que le souligne Macdonald²⁴, sur le caractère gênant que prend le « tout » – de « toutes les conditions » – dans cette manière de présenter les choses. Certes, pour qu'une Chose entre dans l'existence, toutes les conditions doivent être réunies, mais est-ce que la réunion de toutes les conditions produit l'existence ? Et, comme l'indique Macdonald, *qui peut ici trancher ?*

C'est évident que si une Chose n'a pas lieu, alors ses conditions n'ont pas lieu. Mais comment les choses se présentent-elles si une *prétendue* totalité de conditions *ne* produit *pas* la Chose correspondante ? Ici, le problème devient celui de la relation entre la réelle totalité et la prétendue totalité : de quel point de vue est accessible ce « tout »²⁵ ?

La réponse hégélienne est la suivante, ce « tout » est disponible à la perspective rationnelle du « pour nous », c'est ce point de vue qui est apte à trancher entre la réelle totalité et la prétendue totalité. À ce titre, la non-réalisation effective de la réconciliation dans la société, dans l'État, etc. tient au fait que *toutes* les conditions ne sont pas réellement remplies.

²⁰ I. Macdonald, *What Would Be Different*, p. 27.

²¹ T. W. Adorno, *Frankfurter Adorno Blätter*, VIII, p. 39. (Note de l'éditeur.)

²² G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 112 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 122.

²³ Pour une brève restitution de l'argument hégélien fait dans ce passage : I. Macdonald, *What Would Be Different*, pp. 27-35.

²⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

²⁵ *Ibid.*, p. 31.

L'on pourrait croire que ce serait un aveu de la part de Hegel : les *Principes de la philosophie du droit* avancent que les conditions de la réalisation effective de la réconciliation sont disponibles dans l'histoire et, donc, que la réconciliation devrait passer dans l'existence. Quelle réponse apporter, alors, devant l'absence d'existence de cette réconciliation ? Hegel pourrait rétorquer : « visiblement, toutes les conditions n'étaient pas réunies, au moins une condition manquait. »

Cependant, cet aveu est en fait un troc : admettre d'avoir manqué de déterminer la totalité extensive et sommative des conditions permet à Hegel de sauver tant la dialectique idéaliste que sa compulsion à l'identité tout en éliminant tout questionnement sur la possible *déréalisation effective* de la réconciliation. « Le "tout" de Hegel élimine ce type de soucis par un geste de la main logique : que quelqu'un doive spécifier le contenu déterminé et exhaustif d'une totalité de conditions est certes possible, mais le "tout" indéterminé a pour toujours la meilleure main²⁶. » Adorno aurait donc raison d'affirmer que la dialectique hégélienne n'est pas assez dialectique : c'est sur ce point précis qu'elle se prémunit contre toute critique et devient irréfutable, et ce, pour les mauvaises raisons.

La perspective philosophique du « pour nous » ne peut jouer à l'avance la carte de la priorité ontologique de la réalisation effective de l'identité, elle ne peut balayer du revers de la main le non-identique qui est également à l'œuvre dans l'effectivité et qui peut être, dans sa non-identité, l'enjeu d'une déréalisation effective de l'idée. Macdonald résume ainsi la charge : « dans sa négligence envers le non-identique, Hegel commet l'erreur qui [...] forme la base de l'effondrement de la totalité du système. Si le non-identique persiste d'une manière ou d'une autre, alors le système aura échoué dans l'atteinte de son but.²⁷ » La persistance du non-identique ne peut être laissée à la seule contingence, comme élément qui tomberait à l'extérieur de la portée de la philosophie. Il manque à Hegel la reconnaissance logique de l'effectivité de la déréalisation effective : le « tout » de Hegel doit reconnaître, à côté des conditions nécessaires et suffisantes, la présence de conditions entravantes qui bloquent le passage à l'existence de certaines possibilités.

Ce primat de la réalisation effective de l'identité sur la non-identité se laisse voir tant du côté de la forme de la proposition spéculative sous la forme d'une compulsion à l'identité que du

²⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁷ *Ibid.*, p. 26.

côté de la théorie de la société tant dans son fondement, en tant que seconde nature, qu'en la manière qu'a Hegel de minimiser les contradictions sociales qui pointent en direction de la déréalisation effective de la raison.

2 Présentation spéculative et compulsion à l'identité

En se tournant de nouveau vers la théorie hégélienne de la présentation, il s'agit de saisir comment la priorité ontologique du primat de l'identité s'y manifeste. Il est question, dans un premier temps, d'identifier ce primat et, ensuite, de se demander si la présentation dialectique hégélienne peut être comprise sans cette impulsion positive qui lui semble immanente. Afin de répondre à cette question, il faut d'abord déterminer quel est le contenu effectif de l'expérience qui est présenté de manière positive dans la proposition spéculative. Ce n'est qu'une fois que ce moment sera précisé qu'il sera possible de juger de la présentation dialectique hégélienne dans sa capacité de présenter la société.

2.1 L'« ascension dialectique » : caractéristique immanente ou *Einfall* ?

Pour Hegel, le contenu de l'expérience de la proposition spéculative est celui de l'opération de l'*Aufheben*, du relever. Cependant, ce relever est tout autant un supprimer qu'un conserver : « Le relever présente sa signification véritable, qui est double, celle que nous avons vue à même le négatif : elle est en même temps une *négation* et une conservation²⁸. » Dans cette opération hégélienne du relever se produit une « ascension dialectique²⁹ » dont les moments sont reproduits dans la proposition spéculative en tant qu'elle est la présentation de la fausse unité des représentations et de l'unité qui succède à l'éclatement de la représentation. Du point de vue logique, Hegel divise en deux moments la présentation rationnelle : le moment dialectique et le moment spéculatif³⁰.

Le moment dialectique est défini comme « l'autorelève des déterminations finies [de l'entendement, de la représentation,] et de leur passage dans leurs opposées³¹. » Le second

²⁸ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 146-147. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 94.

²⁹ James Gordon Finlayson, « Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 22, n° 14 (2015), p. 1150.

³⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 79, p. 342 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 168.

³¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 81, p. 343. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 172.

moment, « le *spéculatif* ou *positivement rationnel* appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, [le moment] *affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose]³². » Cette ascension dialectique tient dans le fait que le négatif n'est pas un néant, mais bien un négatif déterminé qui porte en lui un positif, le germe de la réconciliation. Chez Hegel, ce positif, comme le souligne Rosen, se niche déjà dans le premier moment³³ ou comme le dit Hegel lui-même dans l'*Encyclopédie* : « En tant que la dialectique a pour résultat le négatif, celui-ci est précisément comme résultat en même temps le positif, car il contient en lui-même comme relevé ce dont il résulte et il n'est pas sans lui³⁴. »

James Gordon Finlayson, développe cette théorie de la négation déterminée qui est implicite chez Hegel en montrant comment le moment positif lui est attaché :

La négation déterminée comporte deux moments. Il y a la négativité initiale qui consiste [...] dans la finitude de l'objet ou de la catégorie. [...] C'est le premier moment. [...] La négativité conceptuelle consiste dans le fait que chaque concept [...] individuel et fini signifie seulement ce qu'il signifie en vertu de ses relations à tous les autres concepts [...] desquels il diffère. Le second moment est le pouvoir négatif de la pensée. La pensée procède négativement en mettant en lumière la non-correspondance entre l'objet et son concept, en montrant que l'objet, en tant que fini, échoue à pleinement instancier le concept. Cet échec force le penser à amener un nouveau concept de l'objet qui lui soit plus adéquat. Ce processus de raffinement n'est pas un ajustement en sens unique de la pensée vers la chose ; plutôt, Hegel affirme, « dans le changement du savoir, change, en fait, pour [la conscience], l'objet lui-même³⁵ ». [...] Chaque négation déterminée, le pouvoir de négation de la pensée sur la négativité inhérente des catégories finies et sur la négativité ontologique des choses finies, *donne un résultat positif*³⁶.

Dans sa différence spécifique avec la représentation, la présentation est, donc, l'opération de la négation déterminée qui permet de se relever de la contradiction : l'insuffisance de la représentation y est niée – c'est la négation – l'unité qui lui succède est rendue présente – négation de la négation.

Si une telle ascension est bien à l'œuvre chez Hegel, il existe néanmoins deux manières distinctes de traiter de ce positif et il importe de les distinguer. D'une part, une lecture qui comprend ce positif comme un contenu riche en déterminations qui est donné à même l'expérience

³² G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 82, p. 344 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 176.

³³ M. Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, pp. 30-35.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 81 Add., p. 516 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 176.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 127 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 78.

³⁶ J. G. Finlayson, « Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism », pp. 115-1152. (Emphase ajoutée.)

de la négativité. D'autre part, une lecture négative de ce positif : la présentation de l'insuffisance de la représentation est considérée comme étant plus vraie que la représentation ou le concept qui est nié. Autrement dit, cette seconde lecture ne conçoit comme positif que l'ajout de la négativité.

2.1.1 Deux interprétations du moment positif

D'abord et avant tout, il faut mettre au clair deux prémisses à l'œuvre dans la présentation dialectique hégélienne. D'une part, la téléologie immanente à la présentation et, d'autre part, le fait que la progression spéculative n'a pas besoin d'apports extérieurs.

Premièrement, en tant qu'elle est la présentation de la substance en tant que sujet, la proposition spéculative comporte une téléologie immanente, car l'essence étant ce qui est effectif (et non simplement réel et contingent) implique un devenir : celui de sa réalisation effective. « *Il faut que l'essence apparaisse*³⁷. » Cette téléologie immanente implique que la présentation dialectique – qui est la négation de l'insuffisance d'une représentation – est animée par le désir de présenter l'effectivité de l'essence en son mouvement et en son achèvement. C'est ce qui rend possible, en premier lieu, le diagnostic de l'insuffisance de la représentation : c'est parce qu'il y a une essence effective qu'il est possible de juger de la capacité d'une représentation de représenter ladite essence. Adorno souligne cet aspect en parlant de la négation déterminée : « Seule est féconde la pensée critique qui libère la force emmagasinée dans son propre objet ; féconde à la fois pour lui dans la mesure où elle le fait accéder à lui-même, et contre lui dans la mesure où elle l'avertit qu'il n'est pas encore lui-même³⁸. »

Deuxièmement, l'articulation entre les deux moments de la négation déterminée doit se faire de manière immanente : la progression de l'esprit doit avancer sans que nous ayons « besoin d'apporter avec nous des mesures de références et des idées adventices (*Einfälle*) qui nous viennent et nos pensées lors de la recherche³⁹ ». Or de ces deux prémisses, qui sont opératoires chez Hegel, il est possible de se rapporter au moment positif de deux manières.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique II*, p. 115 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 124.

³⁸ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, pp. 81-82 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 318.

Contrairement à Finlayson qui affirme qu'il n'y a pas de négation déterminée chez Adorno, nous affirmons qu'Adorno essaie de sauvegarder la négation déterminée par-delà sa soi-disant positivité immanente. À notre sens, l'erreur de Finlayson est de juger que sans positivité riche de contenu aucune négation déterminée n'est possible.

J. G. Finlayson, « Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism », pp. 1162-1163.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 126. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 77. Bourgeois traduit *Einfälle* par *idées*. Lefebvre m'apparaît plus juste lorsqu'il propose « idées adventices » pour traduire l'aspect d'une idée non arrimée à l'objet qui est présent dans *Einfälle*.

2.1.1.1 La positivité riche en contenu

Une première interprétation⁴⁰, conforme à ce qui est à l'œuvre dans le texte hégélien, consiste à affirmer que le contenu du moment positif est prédonné dans la proposition spéculative et qu'il est le contenu riche en déterminations qui permet simultanément de diagnostiquer l'insuffisance et de la relever. Le passage de la *Science de la logique* discuté plus tôt est conforme à cette interprétation.

Analysons de plus près : « *Lorsque toutes les conditions d'une Chose sont présentes, elle entre dans l'existence.* » est une proposition qui tient lieu de « moment dialectique » compris comme « l'autorelève des déterminations finies et de leur passage dans leurs opposées. » Autrement dit, lorsque toutes les conditions sont présentes, elles se relèvent de leur statut d'être les déterminations finies et effectuent leur passage dans leur opposé : en cessant d'être des *conditions*, elles deviennent la Chose. Hegel poursuit avec une proposition spéculative *typique*. « *La Chose est avant d'exister* » qui correspond à la définition donnée ci-haut : « le spéculatif ou positivement rationnel appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, [le moment] affirmatif qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose]⁴¹. » Ici, c'est l'unité des conditions qui est appréhendée – « la chose » – et qui témoigne du résultat comme passage : l'entrée dans l'existence.

Alors que le moment dialectique peut référer à un contenu d'expérience qui est vécu, le moment spéculatif apparaît comme une anticipation prospective de l'expérience. La Chose est donnée avant que la Chose ne soit disponible à l'expérience. Hegel renverse de manière symétrique la présentation rétrospective – qu'il utilise, par exemple, dans la *Phénoménologie de l'esprit* – et la certitude du résultat, présente dans la présentation rétrospective qui est gagnée par l'expérience, est transférée dans la présentation prospective comme certitude du processus.

Une telle anticipation prospective peut être valide lorsqu'il est question d'une expérience scientifique, *même lorsque la démonstration n'en a jamais été faite*. Galilée avait raison de dire que la plume et la masse de plomb tomberaient à la même vitesse dans un environnement sans friction, car la gravité s'applique de manière égale aux deux objets. Galilée était en droit de

⁴⁰ C'est la position qui est défendue par Rosen et Finlayson.

M. Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, pp. 30-35 ; J. G. Finlayson, « Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism », pp. 1149-1152.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 82, p. 344 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 176.

l'affirmer parce qu'il maîtrisait par sa pensée l'*ensemble des conditions – incluant la condition entravante de la friction sur la planète terre*, dans la mesure où cet ensemble est un ensemble absolu – et non relatif – de conditions fixes et *immuables* d'un point de vue historique. Or, un tel jugement prospectif est-il pour autant possible dans tous les cas ?

Selon cette interprétation, la représentation est niée parce que l'expérience de son insuffisance est également l'expérience de la détermination manquante. Ici, la représentation est la série des conditions qui, pensée comme série, est une représentation de l'entendement et cette représentation est niée par l'expérience de cette série comme d'une totalité *de* conditions qui est également son passage dans l'expérience de la détermination manquante : l'ensemble des conditions compris comme totalité est *une essence* et, en tant qu'essence, elle est *passage* à l'existence. L'expérience de l'insuffisance et l'expérience du contenu qui doit pallier l'insuffisance sont unies. Ainsi, c'est l'expérience de l'essence – de l'en-soi – qui a été faite et qui a rendu explicite le fait que la représentation n'était qu'une représentation pour soi et ne correspondait pas à l'en-soi. La représentation qui n'est que la présentation de l'essence doit donc présenter *ce* contenu et rien d'autre. L'essence est ce positif *prédonné* que la proposition spéculative fait apparaître : « La Chose est avant d'exister ».

Autrement dit, c'est l'expérience, dans l'objet, d'un surplus de déterminations – par rapport à la représentation effective – qui amènerait le besoin de nier ladite représentation et qui fournirait le contenu du correctif nécessaire. Ainsi, le contenu qu'il s'agissait de présenter était présent dès le départ et son unité spéculative, c'est-à-dire son résultat, déjà déterminable avant la présentation en tant que telle. Il serait tentant de dire qu'une telle lecture vient fonder l'Idée de la providence au sens où l'expérience relevant l'insuffisance d'une représentation est mue par l'essence qui se réalise effectivement comme réalisation de l'absolu. Mais, une telle lecture (et l'Idée de la providence) repose, en fait, sur le primat ontologique de la réalisation effective de l'identité : c'est parce que l'idée est effective qu'il est possible de saisir son essence positivement. C'est en ce sens qu'il est donc possible de présenter la trajectoire nécessaire de l'esprit au fur et à mesure que son contenu se déploie dans l'effectivité, la nécessité n'étant, de ce fait, plus « aveugle », mais « clairvoyante⁴² ». Selon cette interprétation, la positivité à l'œuvre est, donc,

⁴² G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 147 Add., p. 581 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 289.

première sur la négation, riche de contenu et immanente aux principes de la philosophie hégélienne.

Or cette lecture débouche sur un paradoxe. Dans le cas où la réconciliation ne s'effectuerait pas et qu'aucun contenu de l'expérience ne réfère à sa possibilité ; quel chemin la philosophie hégélienne peut-elle encore emprunter ? C'est ici qu'un tour de passe-passe semble être à l'œuvre. Car s'il s'agissait de n'importe quelle autre essence ne se réalisant pas, la philosophie hégélienne émettrait le jugement suivant : une « essence » qui se contente de son devoir-être, mais qui n'est pas, n'est pas une essence ; elle est une impossibilité. Or, quand vient le temps de parler de la réconciliation sur le plan de l'histoire, Hegel admet qu'il soit possible que la destruction prévale sur la progression de la liberté⁴³, mais étant donné que le but historique final est donné dans sa forme – la réalisation de la liberté sous la forme du concept d'esprit réconcilié avec lui-même au sein de l'État – il est possible « pour nous » de donner un sens à chacune de ces époques de destruction dans lesquelles l'essence effective de la providence semble s'être évanouie. Non seulement la providence hégélienne est-elle une théodicée⁴⁴, mais elle vient aussi préserver la positivité « mécanique » de la dialectique hégélienne de la critique légitime sur sa non-effectivité. Ici, encore, Hegel rend sa position faussement irréfutable.

2.1.1.2 La positivité de la négativité

L'autre interprétation est moins évidente, car son origine se situe dans une critique immanente de la philosophie hégélienne. Cette critique désire conserver l'esprit de la dialectique hégélienne en rejetant le primat ontologique de l'identité ainsi que sa conséquence, la téléologie de la providence. Comme l'affirme Adorno, « l'anticipation philosophique de la réconciliation fait outrage à une réconciliation réelle⁴⁵. » Selon cette lecture, le primat ontologique de l'identité, comme le contenu de la téléologie, sont des « idées adventices » qui ne correspondent pas à la

⁴³ « Lorsque nous contemplons ce spectacle donné par les passions, lorsque nous voyons à quoi mène leur violence, et quelle incompréhension s'associe non pas seulement à ces passions, mais aussi, et même surtout, à ce qui est pétri de bonnes intentions, de buts justes ; lorsque devant nos yeux, dans l'histoire, nous trouvons le mal, la méchanceté, la destruction des formations de peuples et d'États les plus nobles [qui soient], l'effondrement des règnes les plus florissants qu'ait produit l'esprit humain, nous ne pouvons – lorsque nous considérons les individus, avec une sympathie profonde pour leur détresse sans nom – que finir par nous affliger, surtout de cette caducité ; et plus encore, nous affliger moralement d'un tel spectacle, avec l'indignation d'un bon esprit, si nous en avons un, parce que cet effondrement n'est pas seulement l'œuvre de la nature, mais de la volonté l'homme. »

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. par Myriam Bienenstock et Norbert Waszek, Paris, Le livre de poche, 2011, p. 64 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 12, pp. 34-35.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 57 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 12, p. 28.

⁴⁵ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 34 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 273.

teneur immanente de la dialectique. Comment comprendre, alors, le moment positif tel qu'il est adjoint à la négation déterminée ?

La première interprétation affirme que c'est l'expérience riche en détermination de l'en soi qui permet de nier l'insuffisance. Ici, il s'agit, d'abord, de prendre un pas de recul et de voir qu'une étape plus générale, mais crucialement nécessaire, a été manquée : l'expérience du non-identique. C'est parce que la représentation effective ne correspond pas à l'expérience effectuée ou vécue qu'une insuffisance est déclarée. Que le correctif soit déjà donné sous la forme d'un nouvel en-soi ou non, le premier moment dit « dialectique » est l'expression de cette expérience du non-identique.

Lorsqu'il est dit du moment dialectique qu'il est « l'autorelève des déterminations finies [de l'entendement, de la représentation,] et de leur passage dans leurs opposées⁴⁶ », cette autorelève est à comprendre comme la suppression de la représentation, mais son passage dans son opposé n'est pas ici l'en-soi qui vient corriger la représentation. Tout comme le passage de l'être dans le néant ne signifie pas l'identification du néant comme la détermination riche en contenu qui viendrait corriger l'insuffisance de la représentation selon laquelle l'être est « *l'être pur*, – sans aucune détermination supplémentaire⁴⁷. »

L'« opposé » est ici l'expérience de l'essence en tant que régime oppositionnel. Chez Hegel, l'essence peut être présentée conceptuellement en ce que sont esquissées, à même le mouvement de l'essence, les conditions de possibilités de la réalisation effective de l'unité de l'essence sous la forme du concept. Or que cette forme soit la forme que doit prendre la proposition spéculative pour présenter la réconciliation ne signifie pas qu'à tout moment le contenu de la réconciliation puisse être donné à même l'expérience de l'essence.

Il est donc possible, d'une part, de comprendre l'expérience de la contradiction sans que soit immédiatement présent à l'esprit le contenu positif qui viendra relever la contradiction. En tant que l'expérience de la contradiction est l'expérience d'une insuffisance d'une représentation dans sa fonction de contenir le contenu de l'expérience, il est possible que cette insuffisance soit l'expérience négative d'un manque : le concept ne traduit pas adéquatement l'objet de l'expérience

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 81, p. 343. (Traduction modifiée) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 172.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 103 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 82.

qu'il est sensé désigné, il y a une non-identité entre les deux. Quelque chose manque au niveau de la représentation, mais l'expérience fonctionnant grâce à l'identification avec des concepts peut se retrouver dans la situation où la détermination expérimentée est non identique aux concepts disponibles à la conscience pour le nommer. C'est précisément ce genre de situations qu'Adorno souligne à plusieurs reprises et qui pèsent contre la lecture d'une positivité riche en contenu.

Par exemple, le concept de progrès duquel Adorno affirme l'impossibilité de réfléchir sur son contenu sans courir le risque de perdre ce même contenu :

Rendre compte théoriquement de la catégorie du progrès impose d'examiner celle-ci de si près qu'elle perd l'apparence de son évidence aussi bien dans son usage positif que négatif. Mais une telle proximité complique en même temps ce travail. Plus encore que d'autres, le concept de progrès se décompose en même temps que se spécifie ce qu'il doit effectivement entendre, à savoir ce qui progresse et ce qui ne progresse pas. Quiconque cherche à préciser ce concept a vite fait de détruire ce qu'il vise⁴⁸.

En résumé, la catégorie du progrès se trouve dans une situation dans laquelle la définition que lui donne l'effectivité est insuffisante, sans qu'on soit pour autant aptes à dire de manière positive ce qu'est le progrès. En conclusion de son essai, Adorno présente le progrès comme « résistance au danger constant de la régression⁴⁹ ». L'on voit ici que le passage dans l'opposé est maintenu : le progrès n'est pas la régression, mais le passage au second moment, celui du spéculatif, n'est pas donné dans la mesure où l'appréhension de « l'unité des déterminations dans leur opposition, [le moment] affirmatif qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose]⁵⁰ » ne s'esquisse pas à partir de ce passage dans l'opposé.

Ce type de manque est un manque déterminé, il n'est pas un néant et c'est en ce sens qu'il est un « positif », car lorsque l'expérience du manque a été faite, il est « plus vrai » de dire que le concept ou la représentation ne suffit plus. La détermination à l'œuvre dans cette négation est déjà une correction à l'état initial : ce qui est n'est pas rationnel, la négation déterminée implique un potentiel rationnel dans l'expérience du manque de rationalité. S'il y a un positif dans le premier moment de la négation déterminé, il est de cet ordre. Bien qu'il appelle nécessairement le dépassement de ce moment, un tel positif est en soi dépourvu du moment de correction nécessaire

⁴⁸ T. W. Adorno, « Le progrès », in *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, p. 177 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 10.2, p. 617.

⁴⁹ T. W. Adorno, « Le progrès », in *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, p. 198 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 10.2, p. 638.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 82, p. 344 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 176.

– la réalisation effective de ce potentiel rationnel. C’est encore la conscience faisant l’expérience de cette contradiction qui doit mobiliser les contenus effectifs de cette expérience en vue de son dépassement. Or, ici, il n’est pas possible d’établir une garantie sur la réalisation effective de l’articulation entre le premier moment de la présentation dialectique, la détermination de la contradiction, et le second moment, celui du spéculatif, la présentation du correctif. Comme le résume Adorno : « Rien ne garantit naturellement que la réduction à des expériences confirme cette identité des opposés dans le tout, tel qu’elle constitue à chaque fois la présupposition et le résultat de la méthode hégélienne. Cette réduction est peut-être mortelle pour la prétention à l’identité⁵¹. »

Suivant cette lecture, la philosophie hégélienne, dans son insistance sur la positivité, pousserait le primat ontologique de l’identité jusqu’à sa mystification. Cette mystification tient dans le fait d’insister sur l’effectivité de l’idée – de la perspective du « pour nous » – en sous-estimant l’effectivité qui est l’objet de l’expérience de la conscience simplement « pour elle » qui ne correspond pas à la soi-disant effectivité de l’idée. Autrement dit, cette mystification est celle qui prétend pouvoir rapatrier la certitude qui appartient à la présentation rétrospective à l’intérieur du processus de présentation en général de manière qu’elle puisse valoir en même temps pour toutes présentations prospectives.

Cette mystification a, bien entendu, une conséquence sur la présentation de la société qui est rendue manifeste dans le fait que Hegel spiritualise le contenu de l’expérience de la volonté, créant ainsi une distorsion dans la manière dont la philosophie comprend la médiation sociale et historique du travail. Cette mystification crée une illusion qui vient servir de légitimation quasi transcendante à l’ordre social qui est, dans l’idéalisme hégélien, inscrit dans la continuité créatrice de l’esprit absolu dans laquelle la réconciliation trouve son effectivité accomplie.

Dans ce qui suit, il sera question de présenter comment s’opère cette mystification dans la théorie de la société chez Hegel. La question de la sauvegarde de la présentation dialectique quant à elle devra attendre le prochain chapitre dans lequel elle sera reprise à partir du besoin de faire place au contenu de l’expérience historique et social tel qu’il est vécu par la conscience qui est simplement pour elle.

⁵¹ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 60 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 298.

3 Seconde nature

Comment ce préjugé métaphysique se manifeste-t-il dans la théorie de la société ? Le primat ontologique en faveur de l'identité a été diagnostiqué dans la *Science de la logique* dans le passage vers l'existence. À ce titre, ce n'est pas un pur hasard qu'il se manifeste, au sein de la théorie sociale, dans la réalisation effective de la volonté comme seconde nature. Le passage de l'essence à l'existence nous ramène à la question des premières manifestations de la volonté en ce qu'elle fait l'expérience de sa non-identité comme expérience de sa propre condition de possibilité. Les stades de cette expérience sont l'objet des *Principes de la philosophie du droit* dont l'introduction fournit une théorie générale de la volonté. La volonté telle qu'elle est introduite au début des *Principes de la philosophie du droit* est décrite comme se réalisant effectivement en tant que seconde nature :

Le terrain du droit est, de manière générale, le *spirituel*, et sa situation et son point de départ plus précis sont la *volonté* qui est *libre*, si bien que la liberté constitue sa substance et sa détermination⁵² (*Substanz und Bestimmung*) et que le système du droit est le règne de la liberté réalisée effectivement (*verwirklichten Freiheit*), le monde de l'esprit produit à partir de lui-même, en tant que seconde nature⁵³.

Ces quelques lignes contiennent spéculativement l'ensemble de la philosophie du droit de Hegel en ce qu'elles mettent en mouvement la contradiction de l'établissement du droit en tant que système tel qu'analysée au chapitre précédent. Le système du droit est le résultat de la réalisation effective de la volonté libre ou, en d'autres mots, il est le résultat de la volonté se déployant comme l'esprit se produisant lui-même « *en tant que seconde nature* ».

Comment faut-il comprendre cette seconde nature ? Est-il question du fait que le droit se réalisant comme monde humain revêt le caractère ou prend l'apparence d'un monde donné qui semble immédiat et nécessaire comme l'est la première nature ? En ce cas, la liberté comme

⁵² Kervégan traduit *Bestimmung* par destination. Peperzak offre cependant un argument convaincant pour choisir détermination : « “détermination” est approprié [dans ce contexte] pour la liberté comme ce qui veut la volonté. [La traduction de *Bestimmung* par] “destination” caractérise le domaine du droit comme le processus en cours de la réalisation effective orienté vers la liberté totale. Cette signification est aussi appropriée dans ce cas-ci. En fait, elle coïncide avec [la signification de “détermination”] parce que chez Hegel toutes les catégories, résumées dans l'idée en soi, sont substantielles tout comme elles sont les parties dynamiques d'un processus¹ ». Il semble ainsi plus juste de préciser que la destination doit être entendue comme détermination et non comme simple destination qui pourrait être mal comprise comme but posé de l'extérieur.

(I) A. T. Peperzak, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, p. 185.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 4, p. 151. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 46.

réalisation effective de la détermination de la volonté est l'immédiateté oublieuse de la médiation au sein duquel existe l'esprit pour lui-même. Ou bien, est-il plutôt question du fait que le monde des coutumes humaines en tant que monde produit par la liberté de la volonté revêt simultanément les habits d'un monde nécessaire et étranger auquel la volonté doit s'adapter comme elle doit s'adapter aux lois de la première nature ? En ce sens, la volonté libre produirait sa propre non-liberté. Comment alors parler, comme le fait Hegel, d'une « liberté réalisée effectivement » ?

Dans son article « Hegel's Theory of Second Nature: The 'Lapse' of Spirit », Christoph Menke reconstruit de manière convaincante le complexe théorique qui se joue dans le concept hégélien de seconde nature. En résumé :

L'esprit ne peut se réaliser en créant (1) une seconde nature en tant que règne de la liberté qu'en se perdant soi-même, en créant (2) une seconde nature – le règne de l'externalité, dirigé par les automatismes inconscients de l'habitude. Dans la seconde acception du terme, « seconde nature » réfère à l'esprit s'inversant lui-même : la libre mise en acte de l'esprit produit un règne objectif, incontrôlable. [...] Simultanément, la même inversion du positionnement libre dans l'existence objective est le moment du succès de l'esprit (« absolu »)⁵⁴.

L'ambiguïté qui traverse la seconde nature – à la fois produit de l'esprit et étrangère à lui, à la fois règne de liberté et expression de la nécessité de la contrainte, etc. – est pour Menke le signe d'une indécidabilité de la seconde nature et de la réalisation effective de la liberté. Cependant, même s'il faut accepter le fait que la réalisation effective de la liberté soit simultanément sa déréalisation effective – l'esprit se perdant, s'inversant lui-même, etc. – encore importe-t-il de réussir à comprendre la détermination de l'échec qui accompagne l'œuvre de l'esprit. Il importe, donc, de saisir comment la volonté se réalisant comme seconde nature se réalise, néanmoins, effectivement et quel monde elle crée dans cette réalisation.

Il n'est pas nécessaire de recréer l'ensemble de l'argument de Menke. L'intérêt sera porté principalement sur le fait que la volonté qui se réalise produit un monde qui est simultanément le sien et qui acquiert une indépendance vis-à-vis de la volonté qui l'a produit. L'acte historique de sa réalisation produit une seconde nature et la mise en contact de la volonté avec la nature « externe » à celle-ci implique une transformation historique de la détermination de la volonté qui a pour conséquence une transformation (tout aussi historique) du savoir qu'a l'esprit de la nature. Ainsi, la réalisation effective de la volonté n'est pas seulement spéculativement identique à sa

⁵⁴ C. Menke, « Hegel's Theory of Second Nature : The "Lapse" of Spirit », p. 31.

déréalisation effective, mais le règne historique qu'elle inaugure est lui aussi spéculativement identique à la nature. Le point de départ de cette étrangeté de la volonté à sa propre activité se trouve dans le concept d'habitude.

3.1 Théorie de l'habitude

L'histoire du concept de seconde nature est liée à l'histoire du concept d'habitude (ἔξις, *habitus*, *Gewohnheit*). L'apprentissage des normes, des coutumes, des pratiques sociales est formé par une répétition délibérée qui a pour but d'aiguiller la volonté individuelle afin que son vouloir corresponde au contenu des normes, coutumes, etc., qui sont les objectivations historiques de la volonté humaine telle qu'elle s'est produite au cours de la longue histoire qui précède l'individu qui doit intérioriser l'habitude. L'habitude est le vouloir qui se contraint à se vouloir tel qu'il s'est réalisé. Elle est la médiation entre l'individu et la société, la nature et l'histoire, le particulier et l'universel. La création de l'habitude a pour effet d'invisibiliser le caractère acquis, médiatisé, de la norme ; autrement dit, ce qui est posé – par l'habitude – est recouvert – par l'habitude – de l'apparence d'une immédiateté vécue par le sujet assujetti à un ordre éthique.

Bien que l'humain, pourtant, d'un côté, devienne libre grâce à l'habitude, pourtant, d'un autre côté, celle-ci fait de lui son esclave, et elle est une nature, certes, non *immédiate*, *première*, dominée par la singularité des sensations, [mais,] bien plutôt, *posée* par l'âme, une *seconde nature*, toutefois, elle est toujours une *nature*, quelque chose de *posé* qui revêt la figure d'un *immédiat*, une *idéalité* de l'étant qui est elle-même encore affectée de la forme de l'*être*, par conséquent quelque chose qui ne correspond pas à l'esprit libre, quelque chose de simplement *anthropologique*⁵⁵.

S'il apparaît clair que la volonté a besoin de s'objectiver en tant qu'habitude au sens où l'objectivation de la volonté ne peut être réduite à un processus constant de différenciation, mais demande la répétition, car la volonté doit également créer les conditions dans lesquelles elle peut se sentir chez soi dans le monde, il est moins évident de comprendre en quoi ce « chez soi » se transforme en contrainte, en nature ; pas plus qu'il n'est aisé de saisir en quoi tout cela est lié à ce qui est « simplement anthropologique ».

Menke répond à ces tensions et difficultés en mobilisant, d'abord, la compréhension de l'habitude comme « mécanisme spirituel » et, ensuite, l'activité de l'habitude comme universel abstrait. Ce chemin argumentatif lui permet de présenter l'activité de l'esprit fini humain comme

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 410 Add., p. 511 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 189.

objectivation de la volonté qui simultanément se réalise et se déréalise, c'est sa condition anthropologique.

L'habitude est comprise par Hegel comme un type du « mode d'être de la règle⁵⁶ » que la volonté se donne à elle-même. Ce mode d'être permet de comprendre en quoi l'habitude se réalise effectivement sous la guise d'une seconde nature. Celle-ci, comme il est possible de l'inférer à partir de la citation précédente, « est destinée à décrire le phénomène et expliquer la logique de l'inversion de quelque chose que la volonté a fait librement pour elle-même en un être indépendant et immédiat auquel nous – nous citoyens ou membres d'une société – sommes assujettis⁵⁷. » Cette inversion est la suivante : « il fait partie du concept de l'esprit que l'action [de la volonté] soit gouvernée rationnellement, [c'est-à-dire] basée sur des raisons. Cela implique la conscience de soi⁵⁸ ». Pourtant, Hegel affirme que « si l'on examine l'effectivité du point de vue objectif, on peut dire que l'être humain éthique (*sittliche Mensch*) est *inconscient de soi*⁵⁹. » Comme le résume Menke : il y a, donc, dans le règne de l'esprit, des « actions inconscientes [...] qui ne sont ni simplement gouvernés par des raisons ni simplement par les lois de causalité⁶⁰. » Ces actions inconscientes sont des « hybrides », une sorte de « mécanisme spirituel ».

Tout comme le mécanisme *matériel*, le mécanisme *spirituel*, lui aussi, consiste en ce que les termes mis en relation dans l'esprit demeurent extérieurs entre eux et à lui-même. Une *manière mécanique de se représenter* les choses, une *mémoire mécanique*, l'*habitude*, une *manière mécanique d'agir* signifient que la pénétration et présence caractéristique de l'esprit manque en ce qu'il appréhende ou fait. Bien que son mécanisme théorique ou pratique ne puisse pas exister sans son autoactivité, sans une tendance et une conscience, en lui fait pourtant encore défaut la liberté de l'individualité, et, parce qu'elle n'apparaît pas en lui, un tel agir apparaît comme un agir simplement extérieur⁶¹.

Comme cela a été indiqué, l'habitude est une éducation primaire de l'individu aux modalités du monde humain et elle évoque aussi, pour cette raison, une manifestation primaire de la relation de l'individu au monde. L'habitude est à proprement parler l'incorporation de l'esprit, l'esprit qui agit dans et par un corps, un corps qui est extrait de son immédiateté naturelle pour être réinscrit comme incarnation d'un principe spirituel, mais une fois l'habitude intégrée, elle est

⁵⁶ C. Menke, « Hegel's Theory of Second Nature : The "Lapse" of Spirit », p. 34.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 144 Add., p. 662. (Emphase ajoutée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 294.

⁶⁰ C. Menke, « Hegel's Theory of Second Nature : The "Lapse" of Spirit », p. 35.

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Science de la logique III*, p. 175 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 410.

appliquée non seulement immédiatement, mais également universellement, de sorte que ses manifestations sont indifférenciables des manifestations d'un phénomène naturel⁶². Malgré cette apparence mécanique qui vient recouvrir l'élément spirituel qui a mis l'action en œuvre, quelque chose a été produit par la volonté : en s'incorporant, l'esprit manifeste le corps comme corps propre⁶³, comme ce qui est le sien et manifeste cette appartenance comme identification immédiate entre le contenu incorporé et le corps. Comme le conclut Menke : « l'habitude est une praxis d'une transformation ontologique : l'habitation transforme le corps, un être qui est donné ou prédéfini qui détermine qui je suis et ce que je fais, en un site de possibilités⁶⁴. » Cette capacité qu'a l'esprit de s'incorporer peut être recouverte d'une apparence naturelle, elle peut faire l'objet d'une forclusion quant à sa nature historique, etc., mais elle demeure en son être la capacité qu'a la volonté de procéder à des transformations d'ordre ontologique : de faire de la manifestation de l'esprit humain dans le corps humain la manifestation de l'effectivité comme réalisation effective des possibilités qui sont en cet esprit.

Cependant, comme poursuit Menke, l'habitude en tant qu'habitude est responsable par elle-même de la chute de l'esprit : en tant que savoir pratique dans l'incarnation de la coutume, des mœurs, etc., l'habitude n'est pas la connaissance de l'universel dans un particulier compris comme « savoir ce qui est bon à faire dans une situation⁶⁵ », mais plutôt l'universel qui n'interagit pas avec le particulier non parce que « l'habitude n'a pas de contenu universel, mais, tout au contraire, parce que l'habitude est seulement, n'est *rien d'autre*, qu'un contenu universel⁶⁶. » Cela signifie que l'habitude s'applique, se met en œuvre, sans aucun rapport à la perception, à l'expérience du particulier. La volonté qui s'exprime dans l'habitude n'est que la volonté qui se veut elle-même, le sujet de l'habitude ne manque pas de volonté « il ne peut que vouloir, mais il ne peut pas percevoir⁶⁷ ».

Le geste qui est décrit ici est celui de la tragédie de la volonté qui n'existe qu'en s'objectivant à l'extérieur d'elle-même, mais en prenant chacune de ses manifestations comme la

⁶² Marcel Mauss donne une présentation sociologique de ce phénomène et démontre que le corps est un produit social dans : Marcel Mauss, « Les techniques du corps », in *Les techniques du corps suivi de L'expression obligatoire des sentiments*, Paris, Payot, 2021.

⁶³ La différence entre « corps » et « corps propre » est celle entre les termes « *Körper* » et « *Leib* ».

⁶⁴ C. Menke, « Hegel's Theory of Second Nature : The "Lapse" of Spirit », p. 36.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 39.

totalité de sa volonté et s'identifie à elles de manière à n'être que reproduction, répétition, effacement du caractère essentiel de la volonté qui est l'acte de (se) poser.

Dans ce geste, il est possible de comprendre la source de la compulsion à l'identification que la philosophie hégélienne tente de maîtriser tout autant qu'elle saisit cette identification comme son horizon. La dialectique de la présentation et de la représentation est un moment particulier de cet acte d'identification de la volonté, mais, qui, en tant qu'il est un moment réflexif, permet de se présenter lui-même comme moment de la volonté saisissant la volonté. Dans la présentation, la volonté peut se saisir en son concept et n'être pas simplement une pure répétition, mais également la réminiscence de ce qui a été posé et, par suite, oublié. Cette réminiscence est la trace de ce qui, bien que recouvert par l'apparence de la nature, constitue une brique de l'édifice de la culture, un moment d'un *paysage culturel* comme médiation de la première et de la seconde nature. Même si ce qui est représenté n'est que ruine, au sein de cette médiation, cette ruine témoigne de la possibilité qu'elle a jadis réalisée transformant tant la première que la seconde nature⁶⁸.

Ce moment est celui de la sauvegarde du moment de vérité dans la simple apparence dans laquelle l'essence qui n'est pas encore saisie en elle-même est néanmoins entièrement présupposée.

3.2 Réalisation et déréalisation effectives de la volonté : le monde social comme essence et monstruosité

La seconde nature comme produit de l'habitude débouche sur une ambiguïté : la volonté qui se réalise dans l'habitude est simultanément déréalisée. Cependant, cette déréalisation ne prend pas la forme de l'effacement de ce qui a été produit par la volonté, mais plutôt elle est la séparation du produit de la volonté et de la conscience de la volonté : ce qui a été produit persiste, mais de manière ambiguë. En tant que produit d'un mécanisme *spirituel*, le produit de la volonté prend la forme d'un monde qui peut désormais surgir comme un monde étranger et arbitraire, car l'esprit ne s'y retrouve plus, mais, en tant que produit d'un *mécanisme* spirituel, le monde de l'habitude conserve son droit, malgré l'échec de la vie éthique qu'il incarne, en ce qu'il crée dans sa répétition mécanique la possibilité de la différence spirituelle. Autrement dit, la volonté qui voulait produire un monde dans lequel elle pouvait se sentir chez soi se retrouve à agir au sein d'un monde qui la

⁶⁸ Walter Benjamin insistera sur le caractère historico-naturel de la ruine tout comme Adorno reprendra le motif du paysage culturel dans sa *Théorie esthétique* afin de témoigner de cette ambiguïté de la seconde nature et de la négociation historique de son rapport à la première nature.

confronte. Or, la vie éthique qui échoue à s’instancier a néanmoins pris corps, elle a pris place dans un corps. Le concept de seconde nature témoigne de cette étrangeté et de cette incorporation comme de l’impulsion du moment dialectique suivant :

Or, parce que l’esprit est, par son concept même, l’effectivité de la liberté, son autogénération comme (seconde) nature est un acte d’autodissimulation ou d’auto-inversion : l’esprit apparaît à lui-même *comme* nature ou *en tant que* nature ; il s’invertit ou se pervertit en nature. Le concept de seconde nature, alors, est un concept critique. Il dénote une manifestation de l’esprit qui est en contradiction avec son propre concept. Le concept de seconde nature est un concept critique parce que « critique » désigne la forme de cognition qui développe et approfondit la contradiction entre un concept et sa réalité et parce qu’il va à l’encontre du concept d’esprit que son règne prenne l’apparence manifeste de la seconde nature⁶⁹.

Le concept de seconde nature est un concept dialectique qui à la fois décrit et explique le processus d’objectivation de la volonté et rend compte, de manière critique, du fait que l’objectivation de la volonté manque son objet à chacune de ses instanciations. Cet état est ce qui est entendu par Hegel comme ce qui est « quelque chose de simplement *anthropologique*⁷⁰ » signifiant que la volonté qui s’objective en tant qu’esprit humain s’objective comme esprit fini : « tant la nécessité de la seconde nature dans l’esprit et ses défauts sont relatifs à la nécessité (et aux défauts) de la manifestation humaine finie de l’esprit⁷¹ ». La finitude de l’esprit implique que l’être humain, en tant qu’être spirituel fini, n’est pas seulement esprit – l’esprit absolument esprit est infini – il est également être naturel fini. Cela signifie que l’objectivation de la volonté, si tant est qu’elle soit une volonté humaine, est une objectivation liminale « gouvernée sans exception par la loi de son auto-inversion en seconde nature⁷². » La seconde nature n’est pas une erreur que l’humanité peut s’épargner, elle est sa condition. L’objectivation de la volonté dans l’habitude, la seconde nature, etc. est la manifestation d’un monde social qui se produit comme réalisation effective de son essence (*Wesen*) tout autant que dans sa déréalisation effective il produit sa monstruosité (*Unwesen*), le paradoxe de sa servitude volontaire, de la nécessité du renversement de sa liberté en nécessité.

Toutes ces difficultés, cependant, n’abolissent pas le fait que la volonté fasse l’expérience de son objectivation, d’une part, comme abolition de l’expérience et, d’autre part, comme

⁶⁹ C. Menke, « Hegel’s Theory of Second Nature : The “Lapse” of Spirit », p. 41.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 410 Add., p. 511 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 10, p. 189.

⁷¹ C. Menke, « Hegel’s Theory of Second Nature : The “Lapse” of Spirit », p. 42.

⁷² *Ibid.*

identification de la volonté à ses manifestations. Ce fait est vécu par la conscience, sinon immédiatement, du moins par le biais de la médiation de l'étrangeté de la seconde nature, comme la non-identité de l'esprit avec son principe. En ce sens critique, il est possible de retenir que ce processus soit un processus producteur de progrès. Toutes les ambiguïtés sont, pour ainsi dire, des ambiguïtés productives et Hegel se permet de trancher le nœud gordien de l'ambiguïté en faveur de la réalisation effective de la volonté (non-individuelle, mais comme ce qui forme l'individu éthiquement et effectivement) comme réalisation effective de la raison au nom de ce caractère productif de l'ambiguïté. Parce qu'au sein de l'ambiguïté il est possible de déceler l'ensemble des conditions de possibilité de la réalisation effective de la raison, Hegel admet l'existence effective de cette dernière. « La Chose *est avant d'exister*. »

À ce titre, la théorie générale de la volonté qui est présentée dans l'introduction des *Principes de la philosophie du droit* sert d'exemple à ce type de décisions prises par Hegel : la théorie de la volonté témoigne du fait que malgré le caractère inconscient et impulsif du point de départ de la volonté, la rationalité qui est son résultat est toujours déjà à l'œuvre. Comme l'affirme Mark Alznauer, la tripartition de la volonté dans l'introduction – la volonté (I) naturelle, (II) arbitraire (*willkürlich*) et (III) libre et rationnelle – n'est pas l'opposition entre, d'un côté, deux formes insuffisantes de la volonté et, de l'autre côté, la forme vraie et adéquate au concept de la volonté. « L'argument de Hegel est développemental ; il vise à montrer comment la volonté devient libre et rationnelle⁷³ » par la réalisation de son essence qui est d'être *libre et rationnelle*. En relation avec ce qui a déjà été dit, l'ambiguïté de la réalisation effective de la volonté n'est peut-être pas relevée, mais l'activité de la volonté est toujours la réalisation effective de l'effort du dépassement. La théorie comme autosaisie de l'activité de la volonté est apte à présenter l'objectivation de la volonté comme seconde nature et, dans ce concept, y inscrire une charge critique à savoir que l'esprit doit pouvoir se réaliser au-delà de la reproduction de son caractère naturel. Cette capacité de la théorie implique que l'esprit, en se pensant comme seconde nature, pense simultanément le dépassement de ses limitations effectives : « en tant que partie de la théorie de l'esprit *fini*, le concept de seconde nature demande rien de moins qu'une théorie de l'esprit "absolu"⁷⁴. »

⁷³ M. Alznauer, *Hegel's Theory of Responsibility*, p. 28.

⁷⁴ C. Menke, « Hegel's Theory of Second Nature : The "Lapse" of Spirit », p. 43.

La présentation hégélienne contient ici un moment d'envoûtement qui tient dans le fait que la réalisation et la déréalisation effectives de l'esprit participent de la réalisation de l'esprit, c'est-à-dire que la réalisation effective de l'esprit porte en elle la déréalisation de l'esprit comme seconde nature. Autrement dit, la déréalisation effective de l'esprit *appartient* à sa réalisation effective et, de cette manière, il y a, chez Hegel, une priorité qui est accordée à la réalisation effective de la société sur la déréalisation effective.

Un autre exemple du même type est à l'œuvre dans ce que Hegel nomme « le *droit des Héros* à fonder des États⁷⁵. » Ce « droit en deçà du droit⁷⁶ », comme le nomme à juste titre Kervégan, témoigne du fait que la réalisation effective du droit se trouve déjà être effective dans la violence de l'instauration du droit. Tel Alexandre le Grand avec le nœud gordien, la violence héroïque vient lever l'ambiguïté : en mettant fin brutalement à l'état de nature, le héros inaugure l'histoire de la rationalité. Dans ces moments où la dialectique arrête à mi-chemin, elle ressemble au mythe qu'elle prétend détrôner.

4 L'impossible déréalisation de l'effectif

Cette compulsion à l'identité du contenu de l'expérience est détectable dès le début des *Principes de la philosophie du droit* qui a, comme cela a été mentionné, pour objet l'objectivation de la volonté. Dans sa forme même le problème surgit : la volonté est présentée par Hegel comme l'élément actif et dynamique, élément sans lequel l'Idée ne serait pas vivante, la substance ne serait pas sujet. Bien évidemment, Hegel reconnaît qu'afin que la volonté s'objective, elle doit sortir d'elle-même et entrer en relation avec ce qui n'est pas elle, ce qui lui est non-identique. C'est l'ensemble du mouvement dialectique de la philosophie hégélienne qui repose sur cette relation continue avec ce qui n'est pas identique afin justement de ne pas stagner dans une représentation seulement partielle du tout. Or, ce moment de relation entre la volonté et ce qui n'est pas elle, Hegel le conçoit sous la figure de l'appropriation comme le moment où la volonté utilise la chose comme moyen afin d'y inscrire sa propre finalité, moment où la chose devient l'objet de la volonté tant en tant que moyen qu'en tant que fin. Ce faisant, Hegel crée une double distorsion.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 93, 102, 350; pp. 244, 255, 549 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 180, 197, 507.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 549. (Note du traducteur.)

La première de ces distorsions implique l'élimination du moment non spirituel dans le travail qui est la relation de la volonté à la chose, par cette élimination, la philosophie hégélienne en vient à retirer des éléments qui pourraient nuancer, sinon contredire, l'importance de l'effectivité de la rationalité dans l'histoire. La deuxième distorsion découle de la première : puisque la société est comprise comme réalisation effective de la volonté, les conflits sociaux prennent la forme d'un conflit de volonté à volonté. Cette perspective est trompeuse, car elle laisse sous-entendre qu'un conflit qui s'institue entre deux volontés individuelles serait comparable et commensurable à un conflit entre la volonté particulière et la volonté universelle. Par exemple : deux individus en conflit en relation à cause d'une divergence entre leurs intérêts individuels contradictoires sont dans un conflit qui demeure, pour les deux opposants, somme toute transparent dans sa forme et son contenu. L'appareil d'État qui, sous l'ordre de Catherine de Médicis et de Charles IX, utilise l'ensemble de ses institutions et de ses pouvoirs afin d'éliminer les individus de confession protestante, est peut-être un conflit de volonté à volonté, mais elle n'est pas comparable à la relation conflictuelle qui peut avoir lieu entre deux individus. Présupposer une égalité entre la volonté individuelle et la volonté universelle efface le rapport de domination hiérarchique entre les différents types de volonté. L'analyse de la présentation dialectique de la société dans la philosophie hégélienne doit alors se conclure par une interprétation critique de ces deux distorsions.

4.1 La purification de la volonté

La première distorsion concerne la « purification » de la volonté. L'objet de la purification de l'impulsion de la volonté, tel qu'il est abordé dans l'introduction aux *Principes de la philosophie du droit*, est le travail de rationalisation des impulsions de la volonté. Cette rationalisation a pour but de permettre que la réalisation effective de la volonté ne soit pas une pure idiosyncrasie contingente, mais l'effectuation de la raison dans l'histoire. Si « les impulsions [de la volonté] doivent être le système rationnel de la détermination de la volonté⁷⁷ » ce qu'elles ne sont pas par elles-mêmes, cela implique qu'un travail de réflexion doit être fait pour leur donner une « représentation universelle⁷⁸ ».

⁷⁷ *Ibid.*, § 19, p. 166 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 70.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 19, p. 166 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 70.

« La conscience de soi qui purifie et élève jusqu'à universalité son ob-jet, son contenu et sa fin, le fait en tant qu'elle est la *pensée* qui s'*impose* dans la volonté. C'est *sur ce point qu'il appert* que la volonté n'est volonté véritable, libre, qu'en tant qu'intelligence pensante⁷⁹. » Ce faisant, le dialogue qu'entretient la volonté avec ce qui lui est non-identique s'enferme dans le monde des productions spirituelles.

La conséquence en est la création de l'illusion de l'autonomie du monde spirituel qui n'aurait plus besoin d'être en contact avec ce qui est sans-concept (*Begriffslose*), c'est-à-dire de ce qui n'a pas encore reçu de concept et qui s'exprime dans l'expérience comme non-identique au régime de représentation effectif. Même lorsque Hegel parle du travail compris comme l'extériorisation et de l'objectivation de la volonté dans son rapport à l'objet, il assimile la relation du non-identique à la forme du travail du concept, ce qui est non-identique au concept devient le concept du non-identique. Le travail devient alors d'abord et avant tout une catégorie spirituelle au lieu d'être le moment liminal entre le monde de l'esprit et ce qui lui est étranger. Le travail comme transformation de la matière et comme satisfaction des besoins matériels de l'espèce est maintenant une relation simplement dérivée du travail de l'esprit qui est son modèle. L'ensemble de ce mouvement d'enfermement dans le moment spirituel est clairement décrit par Hegel lui-même dans sa philosophie du droit :

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*. [...] C'est seulement de cette manière que l'esprit est à demeure et *auprès de soi* dans cette *extériorité* en tant que telle. Sa liberté a ainsi un être-là en celle-ci, et il devient *pour soi* dans cet élément *en soi* étranger à sa destination à la liberté, il n'a affaire qu'à ce sur quoi il a apposé son sceau et à ce qui est *produit* par lui. [...] Par conséquent, dans sa destination absolue, la *culture* est la libération et le *travail* de la libération supérieure, à savoir le point de passage absolu à la substantialité infiniment subjective de l'éthicité, substantialité qui n'est plus immédiate, naturelle, mais au contraire spirituelle, élevée également à la figure de l'universalité. – À l'intérieur du sujet, cette libération est le *dur travail* [accompli] à l'encontre de la simple subjectivité de la conduite, de l'immédiateté du désir, ainsi que de la vanité subjective du sentiment et de l'arbitraire du bon plaisir. Qu'elle soit ce dur travail constitue une part de la défaveur qui lui échoit. Mais c'est par ce travail de la culture

⁷⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 21, p. 168 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 72.

que la volonté subjective acquiert elle-même au-dedans de soi l'*objectivité* en laquelle seule elle est, pour sa part, digne et capable d'être l'*effectivité* de l'idée⁸⁰.

Comme le remarque Adorno, « l'activité de la raison, réglée de façon systématique, tourne le travail vers l'intérieur⁸¹ » et, par cette intériorisation, le concept hégélien du travail coupe les ponts avec « le quelque chose en tant que substrat nécessaire au penser du concept [...] est l'abstraction la plus extrême de la teneur chosale non identique au penser, et qui néanmoins ne saurait être éliminée par aucun processus supplémentaire de pensée⁸² ». Le travail agit ici comme modèle de cette expérience du quelque chose comme ce qui est indispensable à l'activité humaine :

Le travail au sens plein est en fait complètement lié au désir qu'il nie à son tour : le travail satisfait le besoin des humains à tous les niveaux, soulage leur misère, reproduit leur existence et leur demande pour cela de faire des sacrifices. Même sous sa forme spirituelle, le travail est encore prolongement du corps, une façon de se procurer des moyens d'existences, il est le principe de la domination de la nature rendu autonome et donc rendu étranger (*entfremdete*) par rapport au savoir qu'il a de lui-même⁸³.

Cette dimension qui est oubliée par Hegel est comprise par Adorno comme le moment qui vient arrêter la dialectique hégélienne à mi-chemin. La solution à ce problème, Adorno la partage avec Marx : « Il suffirait d'un rien – le rappel de ce moment naturel du travail en tant que moment à la fois médiatisé et pourtant irréductible – pour que la dialectique hégélienne mérite véritablement son nom⁸⁴. » Mais au lieu de ce correctif, la philosophie hégélienne s'enfonce dans l'erreur en accumulant « les pirouettes jusqu'au moment où le donné aura l'air d'avoir été lui-même produit par l'esprit⁸⁵. » Du point de vue d'une sauvegarde de la présentation dialectique, une première détermination apparaît : la présentation, en tant qu'elle est le médium de l'expérience, doit s'assurer de maintenir la persistance de la médiation entre le moment spirituel et ce qui lui est étranger sans faire céder l'équilibre en direction de la compulsion à l'identité créée par l'absolutisation de l'intérieur.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, pp. 355-356 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 344-345.

⁸¹ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 28 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 268.

⁸² T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 167 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 139.

⁸³ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 30. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 268.

⁸⁴ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 32 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 271.

⁸⁵ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 34 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, pp. 272-273.

4.2 Sociétisation et désociétisation

La deuxième distorsion consiste dans le fait que l'expérience étant enfermée dans son moment spirituelle elle crée l'illusion que le conflit entre volontés au sujet de la propriété serait d'abord et avant tout un conflit de volonté à volonté. Ici, il importe peu qu'on parle de volonté singulière ou collective, il importe de souligner que pour Hegel, dans la sphère de l'éthicité et plus particulièrement dans le *système des besoins*, l'existence des conflits ne relève pas d'une insuffisance de l'essence de la société elle-même. La source du conflit se trouve dans le fait que les volontés s'entrechoquent en raison de leur intérêt antagoniste dans la dispute économique nécessaire. Cette dispute économique est maintenue en vie parce qu'« il apparaît clairement en cela que, malgré l'*excès de fortune*, la société civile n'est *pas assez fortunée*, c'est-à-dire qu'elle ne possède pas suffisamment, en la richesse qu'elle a en propre, pour remédier à l'excès de pauvreté et à l'engendrement de la populace⁸⁶. »

Mais, l'apparence de conflit de volonté à volonté est trompeuse, car elle laisserait croire qu'une égalité entre la volonté individuelle et la volonté universelle pourrait faire l'objet d'une justice ou, du moins, d'un arbitrage commensurable entre ces deux pôles. Cependant, comme cela a été dit, Hegel est très clair sur le fait que la socialisation de la volonté individuelle implique l'assignation d'une fonction sociale dont le choix ne relève pas strictement de l'inclinaison individuelle : « Ce *qu'il* faudrait que l'homme fasse, *ce que* sont les obligations qu'il a à remplir pour être vertueux, est facile à dire dans une communauté éthique [:] il n'a rien d'autre à mettre en œuvre que ce qui, pour lui, est tracé, désigné et familier dans les contextes qui sont les siens⁸⁷. » Cela ne signifie pas, pour Hegel, une antériorité logique de la volonté universelle, incarnée par la communauté éthique, sur la volonté individuelle, mais cela signifie clairement que pour une volonté individuelle singulière, la volonté universelle est vue comme ce qui a préséance sur l'expression de la volonté individuelle pour la simple raison que celle-ci n'est qu'une modalité de celle-là, le particulier participant à et informé par l'universel. Ou, encore, comme le suggère Hegel, du point de vue de la volonté individuelle qui est inscrite dans l'éthicité, « le caractère éthique [de l'individu] sait que l'universel [est] immobile, mais ouvert dans ses déterminations en direction de la rationalité effective, est sa fin motrice⁸⁸ ».

⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 245, p. 405 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 390.

⁸⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 150, p. 320 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 298.

⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 152, p. 323 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 303.

Cela ne signifie pas que la volonté individuelle est sans choix, mais bien que le choix individuel doit céder le pas à la fonction et l'assignation sociales. C'est ce qu'exprime le terme d'« état » (*Stand*) qui survit dans les classifications sociales même après la chute de la société médiévale. Au sens moderne, il conserve l'idée d'une assignation juridico-politique à une condition sociale particulière qui vient avec son régime normatif d'obligations et de droits, mais lui est ajouté la signification du choix de la profession – se choisir un état. Ces deux significations combinées témoignent, d'abord, de l'effectivité de la liberté individuelle se manifestant, entre autres, par une certaine mobilité sociale impensable du point de vue de la tripartition médiévale. Ensuite, ces deux significations de l'état permettent d'affirmer que la liberté individuelle n'existe que comme modalité à l'intérieur d'une assignation sociétale qui dicte le régime de possibilité disponible à l'expression de cette liberté.

Ce mouvement global, tel qu'il sera nommé ultérieurement par Weber⁸⁹, est celui de la sociétéisation (*Vergesellschaftung*). Hegel le décrit de manière exemplaire :

La société civile arrache l'individu à ce lien [familial], rend ses membres étrangers les uns aux autres et les reconnaît en tant que personnes subsistantes par soi ; de surcroît, elle substitue son propre sol à la nature inorganique externe au sol paternel en lequel l'individu avait sa subsistance, et elle subordonne la subsistance de la famille entière elle-même à la dépendance envers elle, à la contingence. Ainsi, l'individu est devenu *fils de la société civile* , laquelle a tout autant de revendications envers lui qu'il a de droits sur elle⁹⁰.

À la lecture de ce passage, il est aisé de comprendre ce que Hegel veut dire et de comprendre en quoi la relation de l'individu à la société est comprise comme une relation de volonté à volonté. Cependant, en tant que « fils » de la société civile, l'individu doit obéissance à celle-ci comme dans la sphère de la famille, la volonté du fils cède le pas à celle du père. La raison hégélienne derrière ce raisonnement est que le père, dans la famille, tout comme la société civile sont des incarnations d'une « personnalité d'ordre supérieure » qui sont les moments charnières effectuant les passages à l'étape suivante de la présentation de l'idée de l'État.

Comme nous l'avons vu, ainsi en va-t-il pour Hegel des familles : « De manière naturelle et, essentiellement, grâce au principe de la personnalité, la famille [en tant que principe d'organisation sociale] se dissocie en une *pluralité* de familles, qui se comportent de manière

⁸⁹ M. Weber, *Économie et société*, p. 78 ; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 21.

⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 238, p. 401 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 386.

générale comme *des personnes concrètes subsistantes par soi* et qui par conséquent, sont en rapport d'extériorité les unes à l'égard des autres⁹¹. » La négociation de ce rapport d'extériorité est *la société civile*. De manière analogue, Hegel pense le rôle de la corporation (*Korporation*) comme l'association familiale des « fils de la société » : « la corporation a le droit [...] de veiller à ses propres intérêts [...] de manière générale, elle a le droit d'intervenir pour eux comme *seconde famille*⁹² ».

Ces deux personnalités d'ordre supérieur sont comprises par Hegel comme les « racines éthiques de l'État⁹³ » dans lesquelles la volonté individuelle s'objective d'abord comme unité substantielle et ensuite comme volonté qui est réfléchie au-dedans de soi de telle sorte que « le bien être particulier est [présent] en tant que droit et effectué⁹⁴ ». Or, cette objectivation effective de la volonté individuelle est gouvernée en direction de sa réunion avec la volonté universelle incarnée par l'État. La dialectique hégélienne tranche toujours en faveur du principe supérieur et l'exposition de la dialectique de la volonté qui est à l'œuvre dans les *Principes de la philosophie du droit* ne fait pas exception. C'est précisément ce type situation qui est à l'œuvre dans la philosophie sociale de Hegel qui fera l'objet d'une critique par Marx lorsqu'il énonce que chez Hegel « ce n'est pas la Logique qui sert à démontrer l'État, c'est l'État qui sert à démontrer la Logique⁹⁵. »

Il faut ici avancer avec nuances. Ce qui est en jeu n'est pas d'affirmer, *contra* Hegel, qu'il n'y a pas de rapports de volonté à volonté entre le particulier et l'universel dans la société, ni que la conception de l'État comme unification universelle de la volonté particulière et de la volonté universelle est une idée fautive en soi. Il s'agit plutôt de corriger deux aspects de la philosophie hégélienne qui ont des conséquences dans sa capacité à présenter adéquatement la société. Premièrement, les rapports de volonté à volonté sont en fait un rapport de domination qui, contrairement à la domination telle qu'elle existe au niveau de la doctrine de l'essence, ne porte pas en elle la semence de la réconciliation. Deuxièmement, et de manière complémentaire, il faut corriger l'interprétation du principe à l'œuvre dans ce qui est dominant, car il n'est pas comme le

⁹¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 181, p. 347. (Nous soulignons) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 338.

⁹² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 252, pp. 411-412 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 394.

⁹³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 255, p. 414 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 396.

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 255, p. 414 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 394.

⁹⁵ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. par Victor Béguin, *et al.*, Paris, Éditions sociales, 2018, p. 94. (Ci-après CCPDH) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 216.

pense Hegel, l'universel en et pour soi qui chemine vers la réconciliation, mais il est une objectivité sociale qui agit comme une nécessité aveugle ayant pour conséquence d'empêcher la réalisation de la réconciliation telle que Hegel la conceptualise dans sa théorie de l'État.

Le premier aspect est le suivant : le fait que Hegel maintienne que les rapports de volonté à volonté sont organisés de telle manière que la volonté particulière cède le pas à la volonté universelle et engendre une asymétrie dans les rapports sociaux qui rend incommensurable les rapports de volonté à volonté. Quand, au seuil de la section sur l'État, Hegel affirme que l'État qui apparaît « comme *résultat*⁹⁶ » de toutes les médiations qui précèdent est en fait « fondement *véritable*⁹⁷ » des médiations, il devient clair que les volontés individuelles, les intérêts particuliers, etc., bien qu'essentiels à l'étude de la société, sont bel et bien au service de la totalité et ils ne gagnent en signification que s'ils s'insèrent dans celle-ci. Autrement dit, la volonté individuelle n'existe qu'en tant que dominée par le chemin tracé d'avance de la volonté dite universelle. Il ne s'agit plus alors de rapport de volonté à volonté, mais de rapport de domination. Cette « domination » qui existe dans la logique sous la catégorie de l'« *absolute Macht* » joue un rôle essentiel dans celle-ci : la présence de la domination dans la logique est toujours en vue de son propre dépassement. Ainsi en va-t-il dans l'étude de la société : la domination est tolérée par Hegel en ce qu'elle ne lui apparaît pas sous son caractère néfaste, mais plutôt sous l'aspect de la tutelle qui permet la réalisation effective de la liberté substantielle à l'opposé de la liberté conçue comme le « n'importe quoi » immédiat et individuel. Or, cette domination ne peut être tolérée qu'à la condition qu'elle réalise effectivement la liberté qui est promise par le concept de l'État. Tout comme l'*absolute Macht* guide la réalisation effective du concept, la domination sociale doit pouvoir réaliser effectivement la société conforme à son concept. Cette promesse n'a, jusqu'à maintenant, jamais été rendue effective.

Or, il faut se garder de vouloir corriger cette erreur hégélienne en renversant les pôles, faisant de la volonté individuelle la productrice de la volonté universelle. Un tel retournement ne rendrait compte de la société que comme une somme mathématique d'individus. L'erreur de Hegel n'est pas d'avoir affirmé que les volontés individuelles sont sous tutelle. Son erreur est d'avoir affirmé que cette tutelle était rationnelle, universelle et portait en elle la semence de la liberté. À

⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 256, p. 416 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 397.

⁹⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 256, p. 416 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 397.

ce titre, en suivant de près l'homologie entre la logique et les moments essentiels de la société comme si celle-ci était un exemple de celle-là, la critique de Marx atteint sa cible : la théorie hégélienne de l'État permet de présenter la position de la société *dans* le système de la philosophie hégélienne, « c'est l'État qui sert à démontrer la Logique⁹⁸ ».

Il y a bien un principe qui est à l'œuvre et qui fait que la société n'est pas qu'une collection de volontés individuelles. Or, ce principe, qui est autre, ne peut être déduit comme s'il était une volonté effective. Si ce principe a une efficience, ce n'est pas en tant qu'il est une conscience de soi, mais en ce qu'il est une totalité d'un autre genre. C'est le deuxième correctif qu'il faut apporter : la totalité qui organise le tout social n'est pas un principe spirituel supérieur et rationnel, mais en fait un principe qui reflète une rationalité qui n'en est pas une alors que son principe organisationnel est simultanément une désociétisation (*Entgesellschaftung*).

Cette désociétisation, Hegel la voit à l'œuvre dans la société bourgeoise de son époque. La naissance de l'industrie capitaliste capable d'un accroissement significatif de la productivité sociétale est comprise par Hegel comme un résultat de la société civile qui « ne se trouve pas empêchée dans son activité-efficente⁹⁹ ». Ce laisser-faire crée cependant une situation paradoxale : l'accroissement de biens et de richesses produit par la société ne se traduit pas en une richesse sociétale plus grande. Au contraire, « l'*universalisation* de la connexion des humains par leurs besoins et de celles des modes d'élaborations [...] destinés à les satisfaire¹⁰⁰ » crée un double résultat : à la fois, l'accumulation disproportionnée des fortunes privées en peu de mains¹⁰¹ et l'accroissement au sein de l'industrie de « l'*isolement* et [du] *caractère borné* du travail particulier¹⁰² » qui cause « la *dépendance* et la *détresse* (*Not*) de la classe attachée à ce travail, à quoi se rattache l'incapacité à éprouver le sentiment et à jouir des autres libertés, et en particulier des avantages spirituels de la société¹⁰³. » Cette dépendance et détresse, Hegel la nomme une déchéance qui affecte « une grande masse¹⁰⁴ » d'individus qui « conduit à la perte du sentiment du droit, de la rectitude et de l'honneur qu'il y a à subsister par son activité propre et son travail¹⁰⁵ ».

⁹⁸ K. Marx, *CCPDH*, p. 94 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 216.

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 243, p. 403 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 243, p. 403 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 243, p. 403 ; § 244, p. 405 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 243, p. 404 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 243, p. 404 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 244, p. 404 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 244, p. 404 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

Cette déchéance, conclut Hegel dans une formule pléonastique, « produit l'engendrement de la populace (*bringt die Erzeugung des Pöbels hervor*)¹⁰⁶. »

Cette situation doit être analysée à l'aune des critères de la philosophie hégélienne, mais il apparaît clair déjà à la lecture rapide que les enjeux ici nommés constituent un point de tension entre ce qui est effectif et ce qui est rationnel. Premièrement, Hegel affirme que l'industrie capitaliste soumise au contrôle de la propriété privée conduit à des inégalités de richesse. À première vue, cela est anodin : la théorie hégélienne peut très bien s'accommoder des inégalités sociales au nom de la contingence de la situation naturelle et sociale d'un individu (talent, santé, richesse héritée, etc.) Mais les inégalités qui se produisent grâce à l'industrie sont, pour Hegel, d'un autre type : c'est parce que l'industrie crée une déchéance sur une grande masse d'individus que les conditions sociales apportent « en même temps avec soi la facilité accrue de concentrer des fortunes disproportionnées entre peu de mains¹⁰⁷ ». Hegel reconnaît donc, par la bande, que l'aliénation créée par l'expérience du travail industriel produit les conditions d'un régime d'exploitation au sein duquel une classe dépérit au profit d'une autre.

S'il ne s'agissait que d'une inégalité de richesse, cette exploitation pourrait facilement être corrigée par une redistribution dont Hegel reconnaît l'existence par ce qu'il nomme « le secours » dans lequel « l'effort de la société tend à déceler ce qu'il y a d'universel dans cette situation de détresse et à organiser les remèdes qu'elle appelle, ainsi qu'à rendre ce secours plus superflu¹⁰⁸ ». Mais l'inégalité de richesse n'est qu'un effet qui a une cause plus profonde : un système économique qui « produit l'engendrement » d'une classe sociale qui est dans l'incapacité à pouvoir participer à la société civile bourgeoise, incapacité à y être reconnu comme un « *fil de la société* » en ce que la société maintient ses revendications envers cette classe sans qu'elle le lui laisse avoir des droits sur elle. Autrement dit, la société civile, qui est censée créer le régime d'inclusion permettant à tout individu d'être membre en règle de celle-ci, se révèle être, par sa structure économique-politique, un régime d'exclusion. La populace n'est pas qu'une classe sociale pauvre, c'est une classe sociale démunie, privée de son droit de participer à l'universel ou, pour dire la même chose autrement, il s'agit d'une classe sociale démunie et non-libre qui est le résultat de l'effectivité de l'universel qui vise la liberté.

¹⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 244, p. 404 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 244, pp. 404-405 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 242, pp. 402-403 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 388.

Alors que la sociétisation est le processus par lequel la société, en tant qu'universel, s'empare de l'individu afin de le faire sien et d'assurer la participation du particulier à son principe, la désociétisation est la destruction, par la totalité sociale, des formes de socialisation qui permettent à un individu d'inscrire sa vie spirituelle comme une participation à la totalité. La désociétisation n'est pas l'abandon de l'individu par la société, elle est son intégration mécanique indifférente à la capacité de la réalisation effective de son individualité. Marx et Engels souligneront, en utilisant l'image de l'« appendice de la machine¹⁰⁹ », que le « sujet » qui travaille dans l'industrie n'y est pas présent en tant que sujet, mais en tant que simple fonction privée d'esprit. Durkheim, dans la même veine, parle de cette situation à l'aide du concept d'« anomie » qui désigne le fait que la division du travail poussée à l'extrême dans l'industrialisation rend les relations entre travailleurs de plus en plus brèves, distancées ou simplement superflues. L'accroissement de la longueur de journée de travail et l'absence de temps libre viennent briser l'ensemble des liens significatifs de solidarité sociale : l'individu n'est intégré qu'à sa fonction économique et n'a plus la perception que son œuvre individuelle est participation à une œuvre collective, car tant l'effet de son propre travail que le processus entier dans lequel il est intégré de manière impersonnelle lui sont étrangers¹¹⁰.

La sociétisation dans la société industrielle moderne est simultanément une désociétisation. La conséquence en est qu'une grande masse d'individus sont exclus de la société dite universelle. Autrement dit, la société universelle n'est pas universelle, elle est particulière et la populace est son non-identique, l'élément qui fait scandale et qui devrait être le signe de la non-identité entre le concept et son objet demandant la correction conceptuelle et la transformation de l'objet.

Or, ce n'est pas la voie que prend Hegel. Comme le souligne Jean-Pierre Lefebvre, Hegel hésite sur « le type de causalité » auquel il faut attribuer l'origine de la populace. D'une part, elle se présente comme ce qui est produit (*bringt hervor*) évoquant « la production simple d'un objet ou d'un effet » et, d'autre part, ce qui est engendré (*erzeugt*) traduisant « la génération

¹⁰⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, sous la dir. de Gérard Raulet, trad. par Emile Bottigelli, Paris, Flammarion, 1998, p. 82. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 468.

¹¹⁰ É. Durkheim, *De la division du travail social*, pp. 356-365.

organique¹¹¹ ». Dans cette hésitation se joue la limite de la présentation dialectique idéaliste de Hegel comme présentation de la société.

L'enjeu, d'un point de vue hégélien, est le suivant : si la populace, en tant qu'elle est la contradiction au sein de la société, est produite par cette même société en conformité avec « l'universel immobile, mais ouvert dans ses déterminations en direction de la rationalité effective, [qui] est sa fin motrice¹¹² », alors c'est l'idée même de société qui est contradictoire en soi en ce qu'elle exige sa présentation comme un universel alors que sa réalisation effective est le déni de cette universalité. De ce fait, la philosophie hégélienne aurait échoué à montrer la position qu'occupe la société dans le système de la philosophie comme réconciliation effective du particulier et de l'universel au sein de l'esprit objectif, car ce dernier est clivé en soi tel qu'une grande masse d'individus soit privée de participation subjective à cet esprit.

Si la populace était simplement produite par la société, c'est-à-dire l'esprit objectif, alors, celui-ci ne serait pas le moment médian universel entre l'esprit subjectif et l'esprit absolu. En affirmant que la populace est engendrée, Hegel peut ouvrir la voie à l'explication selon laquelle la populace serait une excroissance de la société de la même manière qu'une défectuosité d'essence (*Unwesen*) peut se manifester dans la nature sous la forme de déformation aléatoire et contingente, sans pour autant remettre en question le bienfondé de l'essence. Si tel est le cas, alors Hegel sauve l'idée de l'esprit objectif, mais au prix de se refuser la question de la causalité sociale et historique – non la causalité naturelle – qui expliquerait comment une telle monstruosité vient à jour.

L'aveuglement de Hegel est ici patent, car la question ne se pose pas pour le sort de quelques individus sur lesquels le sort semble s'acharner, mais bien pour l'ensemble de la classe laborieuse ; il ne saurait être question d'une simple défectuosité. Hegel ne voit pas cela pour principalement deux raisons comme l'explique Abazari :

[Premièrement,] Hegel considérait avec justesse que les principales sphères de la société moderne étaient [...] dans l'ensemble, en harmonie les unes avec les autres, de sorte que les excès de l'une pouvaient être compensés par le fonctionnement des autres. En particulier, il pensait que les problèmes inhérent et produit par le marché pouvaient, en majeure partie, être résolus par l'intervention rationnelle de l'État. [En fait, c'est plutôt l'inverse qui se produit :] dans l'âge de la souveraineté du capital,

¹¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La société civile bourgeoise*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Maspéro, 1975, p. 125, n. 2. (Note du traducteur)

¹¹² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 152, p. 323 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 303.

l'État qui était censé réguler l'économie est lui-même régulé par l'économie. Le second échec de Hegel git dans sa détermination conceptuelle de l'économie elle-même. Hegel divisait la sphère économique suivant la ligne des « domaines » basée sur le type de travail effectué par les individus : en gros, les domaines agricole, [artisan,] commercial et administratif. Il pensait que ces domaines avaient différentes fonctions et que les relations entre eux étaient horizontales et dépourvues de pouvoir. Néanmoins, le mécanisme du capital prouve que dans le capitalisme, le type de travail effectué n'est pas le critère économique pertinent, car la société civile n'est pas divisée culturellement par « domaine », mais économique par « classes ». [...] La relation entre classes n'est pas horizontale, et elle ne peut pas l'être selon son principe, c'est une relation verticale de pouvoir et plus précisément une relation d'« opposition »¹¹³.

Hegel, en se trompant sur la nature organisationnelle de l'économie capitaliste, en arrive à faire une erreur de jugement sur le type d'opposition qui se joue en son essence et, de ce fait, crée une erreur supplémentaire en présentant l'unité (conceptuelle) qui se dessine à partir de cette opposition. En se trompant sur la nature de la division au sein de la société civile, Hegel se trompe sur la manière dont il est possible d'envisager la réconciliation. C'est en ce sens qu'il est incapable de considérer le besoin de penser la question de la causalité adéquate à la création de la populace en ce qu'une telle question impliquerait de concevoir cette dernière comme une production nécessaire de l'effectivité sociale, et non comme un résultat contingent entre l'incommensurabilité du surplus de richesses produites et l'existence d'une classe d'individus superflus.

La question d'une causalité adéquate à cette situation est une des questions centrales auxquelles la philosophie matérialiste de Marx devra répondre. Cette réponse est, pour le dire de manière préliminaire, la correction marxienne au concept de présentation ; correction par laquelle la totalité qui est à présenter n'est plus celle, idéale, de la substance comme sujet, mais celle d'une structure sociale agissant comme cause mue par une « nécessité sans conscience (*bewußtlose Notwendigkeit*)¹¹⁴ » : en organisant la présentation de la société autour de la théorie de la valeur, Marx rendra possible de présenter que le surplus de richesse (le profit) et le surplus d'individus (l'armée de réserve industrielle), sont référés l'un à l'autre comme des moments du capital qui est le principe organisationnel de l'asservissement sociétal. Ou, comme le résume Althusser : « la "*Darstellung*" [présentation], le concept épistémologique-clé de toute la théorie marxiste de la

¹¹³ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, pp. 2-3.

¹¹⁴ C'est l'expression qu'utilise Hegel pour parler de la main invisible de marché d'Adam Smith.

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 236, p. 399. (Traduction modifiée.) ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 385.

valeur [...] a précisément pour objet de désigner [le] mode de présence de la structure dans ses *effets*¹¹⁵. »

De retour à Hegel, cependant, au lieu de prendre acte de la contradiction concrète qu'est la populace au sein de la société moderne et de faire travailler sa non-identité en direction de la correction du concept de société et de sa prétendue universalité, comme l'exigerait, par ailleurs, sa propre méthode, Hegel préfère nier l'importance de ce qui est en train de se produire. En dernière instance, afin de sauver l'idée de l'esprit objectif comme tenant lieu de la réconciliation entre l'individu et la société, Hegel propose tout simplement que cette populace constitue la matière première de la colonisation. Le non-identique s'anéantit de lui-même si la société se réconcilie en affirmant que le non-identique ne lui appartient pas. La société « universelle » est maintenue universelle grâce à l'expulsion des composantes gênantes. Au XIX^e siècle, il est peut-être encore possible de tout racheter ce processus sous la forme du développement de l'idée qui, s'universalisant au sein d'une société particulière, s'étend sur toute la surface du globe. Mais les espoirs qui viennent avec cette réconciliation extorquée apparaissent aujourd'hui sous la lumière du recouvrement idéologique, de la violence impérialiste, du génocide, de l'esclavage et non de l'*Aufklärung* et de l'« universalisme » occidental.

La première explication que Hegel donne pour la colonisation est basée sur le fait que la société « est poussée au-delà d'elle-même, afin de chercher en dehors d'elle, [...] des consommateurs et, partant, les moyens de subsistance nécessaires¹¹⁶ ». Cette justification lockéenne de la conquête de nouveau territoire déguisée en conquête marchande s'est révélée être, non la recherche de nouveaux consommateurs, mais bien la recherche de nouveaux travailleurs. L'impérialisme des grandes puissances occidentales est le commerce de l'exploitation des populations étrangères et non l'invitation de ces populations à partager la richesse superflue des métropoles.

La seconde explication donnée comme justification de la colonisation est présentée comme l'occasion donnée à la populace – comprise comme population excédentaire des métropoles – d'effectuer « le retour au principe familial sur un sol nouveau ». Or cette exportation de la contradiction sur un autre continent ne fait que repousser le problème : tôt ou tard, une fois la

¹¹⁵ L. Althusser, « L'objet du « Capital » », in *Lire Le Capital*, p. 404.

¹¹⁶ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 246, pp. 406-407 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 391.

planète entièrement colonisée, une portion non négligeable de l'humanité sera considérée par la société comme excédentaire. Hegel, qui se moquait de l'orientalisme qui, selon lui, voit l'ensemble de l'être en regardant « des années durant, seulement le bout de son nez¹¹⁷ » ne fait guère mieux ici en affirmant l'effectivité d'une idée qui, poussée jusqu'à sa conséquence logique, signifie l'anéantissement du principe spirituel de la société, sans parler de l'anéantissement du principe matériel de celle-ci tel qu'il se profile dans l'horizon des catastrophes climatiques qui, contrairement à la réconciliation, se réalisent effectivement comme produit de l'activité sociale. La violence de la philosophie idéaliste n'est probablement jamais aussi réelle qu'à partir du moment où elle accepte que la société humaine produise des existences superflues qu'elle sait destinées à ne pas avoir d'existence humaine digne de ce nom. Ce compromis compromet l'humanité même du système : la raison triomphe dans la libération de sa dernière contrainte, l'être humain lui-même.

La présentation dialectique hégélienne qui devrait, selon son propre principe, être la présentation des contradictions qui surgissent au sein de l'idée se réalisant effectivement a, ici, fait un choix crucial : la présentation de la totalité du système, et donc la préservation de la position de la société dans le système, prend le pas sur la présentation de la société en tant que telle. Il n'est pas question ici de savoir si l'on peut néanmoins sauver le système hégélien, mais de prendre acte du fait que si la tâche est la présentation de la société, alors il faut prendre au sérieux cet enjeu rejeté par Hegel. En un mot, la perspective qui est celle du « pour nous » n'est pas effective, pas plus que ne l'est le « sujet historique » – *l'individu bourgeois éclairé* – qui assurerait parler en son nom.

Cela signifie qu'il y a un manque dans la théorie hégélienne de la présentation. Celle-ci est basée sur la réalisation effective (*Verwirklichung*) de l'idée et, de manière essentielle, la présentation de la réalisation effective de l'universalité sociale en tant que réalisation effective des conditions de la réconciliation entre le particulier et l'universel par la réalisation effective de la sociétisation (*Vergesellschaftung*). Or, si la société est simultanément sa désociétisation, c'est que quelque chose en elle se déréalise (*sich entwirklicht*) et que cet aspect ne peut être simplement écarté de la présentation. La négociation historico-naturelle qu'est la société est justement, à ce moment du développement logique de son contenu, la négociation entre sa capacité de se réaliser

¹¹⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, p. 124 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 5, p. 101.

effectivement comme société et la prolongation des tendances internes à cette même société qui déréalisent cette capacité. Or, chez Hegel, la perspective de la présentation est celle du philosophe pour qui ce qui est à présenter a déjà été joué : le « pour nous » de la présentation hégélienne n'est pas qu'une perspective surplombante qui ne garde que la présentation des moments essentiels de la conscience qui est simplement pour elle, il est également celui qui écrit le déroulement rationnel de l'histoire passée et à venir du point de vue de la réalisation effective de la rationalité. Cette confiance philosophique dans la réalisation effective a pour corrélat, chez Hegel, le désintérêt philosophique de la présentation de la déréalisation effective sous la forme de la désociétisation – désintérêt qui empêche la présentation de la société et la compréhension des tendances antagonistes profondes qui la composent. Une des conséquences les plus néfastes de cette construction conceptuelle est l'incapacité de la philosophie hégélienne à penser comment sortir du sortilège de la fausse réconciliation.

Sachant que Hegel pose le critère de la possibilité réelle comme ce qui est en conformité avec l'effectivité inscrite à même le concept, le refus de présenter la désociétisation est corrélé à une déréalisation effective de la société. En tant que la société est le tenant lieu de l'effectivité, sa déréalisation est une attrition de l'effectivité elle-même. Cette déréalisation se traduit par la suppression, dans la philosophie, de la possibilité qui est inscrite au cœur du concept de société ; possibilité qui est déjà activement supprimée par la société, celle de pouvoir rendre effective la liberté. Ainsi, la présentation de la désociétisation est, en fait, présentation de possibilités latentes de la société, possibilités qui ont, jusqu'à maintenant, été recouvertes par la présentation de la société idéaliste.

C'est ainsi que la présentation idéaliste comme présentation de l'expression a, en fait, fait pression sur les éléments non-identiques en leur empêchant l'accès à l'expressivité. Une théorie de la présentation après Hegel doit s'assurer que la présentation est au service de l'expression de l'objet et non de l'expression de ce que le sujet projette dans l'objet. Ou, comme l'affirme Adorno : « le sujet-objet hégélien est sujet¹¹⁸ », pointant ainsi en direction du fait que la réconciliation dans la présentation hégélienne est unidirectionnelle. Une telle refonte de la présentation est négation déterminée de l'apport de la philosophie hégélienne ; malgré le désaveu envers certains éléments de sa théorie, le besoin d'une nouvelle formulation de la présentation est néanmoins conforme à

¹¹⁸ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 22 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 261.

l'idée hégélienne de la présentation : dynamiser les catégories figées dans la représentation, incluant l'impensé du primat ontologique à l'identité.

Hegel est rétabli dans son erreur, car la présentation de sa philosophie, bien qu'elle soit fidèle au contenu du sujet, est l'expression – à partir de ce contenu même et à même sa non-vérité – de quelque chose de l'essence sociale qui est à présenter. « Quand [Hegel] frappe l'expérience au visage, même celle qui est au départ de sa propre philosophie, c'est encore l'expérience qui s'exprime¹¹⁹. » Cela signifie que même lorsque la philosophie hégélienne se trompe quant à la nature ou le contenu de l'expérience, elle témoigne néanmoins d'une tentative sérieuse de comprendre les détermination de l'expérience et elle en dévoile, sinon l'ensemble du moins une partie de la teneur chosale. Étant donné que la forme et le contenu de l'expérience expriment les rapports historiques et sociaux qui déterminent la conscience, l'erreur hégélienne est une telle détermination historico-sociale de l'insuffisance de sa propre conception de l'expérience en tant qu'elle est le témoin privilégié de cette insuffisance.

Dans la seconde partie de cette thèse, il s'agira de présenter et évaluer les tentatives faites par Marx de sauver la théorie de la présentation dialectique d'une telle compulsion à la positivité du moment où elle prend sur elle de présenter l'effectivité non seulement à partir de versant de sa réalisation effective (*Verwirklichung*), mais également en tenant compte de la déréalisation effective (*Entwirklichung*) qui est à l'œuvre en elle. Si, en fin de compte, Marx commet la même erreur que Hegel en maintenant le préjugé de la réalisation effective sur la déréalisation effective, l'importance qu'il accorde à cette dernière permet de relever les bornes mises par la philosophie idéaliste sur la théorie de la présentation.

¹¹⁹ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 88. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 324.

Deuxième partie : Marx et la présentation du sujet de l'histoire

La première partie de cette thèse termine sur le besoin d'une redéfinition de la tâche de la présentation de la société. Alors qu'avec Hegel il a été possible de dépasser les insuffisances du penser représentationnel qui incombaient à la sociologie, il est néanmoins apparu que la présentation dialectique hégélienne se refusait à prendre en compte une série de faits sociaux qui s'avèrent néanmoins essentiels si tant est que le concept de société doive permettre l'interprétation de ce qu'il désigne concrètement. Cela a pour conséquence de tamiser les prétentions de la théorie hégélienne : les éléments effectifs qui témoignent contre les prétentions de la société d'être une société universelle sont commodément éliminés sous le prétexte qu'ils ne sont que des moments contingents. Prendre acte de ces moments, non pas comme de simples contingents, mais comme des éléments produits par le déploiement de la société en tant que telle, voici le point de départ pour une redéfinition de la présentation dialectique de la société.

Hegel a présenté la société comme un moment du système qui doit parvenir à réconcilier la volonté subjective des individus et la volonté objective de l'esprit ; et cette réconciliation, qui était une tâche historique et essentielle de la réalisation effective de la raison dans l'histoire, trouve sa forme accomplie dans l'idée de l'État. L'idée de l'État est ce qui permet à Hegel de présenter la société comme le produit d'une sociétisation dans laquelle les individus – émancipés de la famille – deviennent des participants à la société civile dans laquelle la concurrence des intérêts divergents crée une harmonie qui est relative au sein de la société civile (l'économie de marché) et qui devient pleinement effective au sein de l'État grâce à la constitution des corporations qui permettent aux citoyens regroupés de faire valoir leurs intérêts au sein des institutions publiques gouvernées par une bureaucratie désignée par le monarque¹. Or, cette sociétisation implique simultanément une désociétisation qui n'est pas prise en compte par la philosophie hégélienne. Cette désociétisation a été identifiée dans la production, par la société, de ce que Hegel nomme,

¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 260-320, pp. 431-526 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 406-490.

avec un certain mépris, la populace et qui deviendra, chez Marx, le prolétariat². Le prolétariat est, comme le dit Marx, « la classe de la société civile bourgeoise qui n'est pas une classe de la société civile bourgeoise³ » ; car elle est bien une classe de la société civile en ce que c'est la société civile bourgeoise qui, avec le capitalisme industriel, crée le prolétariat, mais elle est simultanément une classe dépossédée dont les membres ne sont pas reconnus comme membres de la société – les sans-part, comme dirait Rancière⁴ –, les droits et les protections de base leur étant refusés⁵. En ce sens, le prolétariat est l'élément non-identique de la société civile qui fait mentir sa prétention à être une société universelle. Qui plus est, cet élément non-identique est en fait la condition de possibilité de la société : « Ce qu'il y a de caractéristique [dans les différences entre les classes de la société civile], c'est seulement que l'*absence de possession (Besitzlosigkeit)* et l'*état du travail immédiat (Stand der unmittelbaren Arbeit)*, du travail concret, forment moins un état de la société civile bourgeoise que le sol sur lequel s'appuient et se meuvent les groupes (*Kreise*) de cette dernière⁶. » La contradiction au sein d'une telle situation – la condition de possibilité qui est remise à l'extérieur et rendue non-identique – fait également tomber l'effectivité du « pour nous » hégélien, au sens où l'idée qui est censée être effective n'est pas réelle : l'idée de l'État n'est ni une réconciliation, ni universelle.

De la critique de la présentation hégélienne, il est possible de dégager deux critères : premièrement, la présentation de la société doit présenter à la fois sa réalisation effective et sa déréalisation effective ; et, deuxièmement, la perspective totalisante du « pour nous » doit être

² Frank Ruda fait du passage (politique) de la populace au prolétariat et non de celui (philosophique) de la dialectique idéaliste à la dialectique matérialiste l'enjeu de passage de la philosophie de Hegel à Marx.

Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, London, Continuum, 2011, pp. 1-5.

³ Dans le cadre de la philosophie de Marx, il semble plus juste de traduire *die bürgerliche Gesellschaft* par « société civile bourgeoise » plutôt que simplement « société civile » comme il est coutume de le faire dans le contexte de la philosophie hégélienne. Bien que Hegel déplore que la langue allemande ne possède pas deux mots distincts pour *bourgeois* et *citoyen*, il est très clair, comme nous l'avons vu, que Hegel considère la société civile comme universelle. Chez Marx, la société civile est spécifiquement *bourgeoise* en ce qu'elle n'est universelle qu'en apparence.

K. Marx, *CCPDH*, p. 296 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 390.

⁴ Jacques Rancière, *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 28.

⁵ Ce mouvement est résumé dans le §243 des *Principes de la philosophie du droit*, citée au chapitre précédent, le voici dans son entièreté : « Lorsque la société ne se trouve pas empêchée dans son activité-efficente, sa *population* et son *industrie* connaissent, en son propre sein, une *croissance*. – D'un côté, du fait de l'*universalisation* de la connexion des humains par leurs besoins et de celles des modes d'élaboration et de transports des moyens destinés à les satisfaire, l'*accumulation des fortunes* s'accroît – car, de cette double universalité, on tire le plus grand profit –, tout comme s'accroissent, de l'autre côté, l'*isolement* et le *caractère borné* du travail particulier et, partant, la *dépendance*, et la *détresse* de la classe (*Klasse*) attachée à ce travail, à quoi se rattache l'incapacité à éprouver le sentiment et à jouir des autres libertés, et en particulier des avantages spirituels de la société civile. »

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 243, pp. 403-404 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 389.

⁶ K. Marx, *CCPDH*, p. 175. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 284.

revue afin de correspondre à l'essence effective de la société et non d'être le simple reflet d'une idée qui est censée être effective, mais qui est une non-réalité. Cette correction de la présentation de la société implique plus généralement une redéfinition de la présentation dialectique.

Chapitre IV : Le prolétariat comme sujet de l'histoire

Dès la publication, dans les Annales franco-allemandes de 1844, de l'introduction à la « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », Marx entreprend la correction de la présentation de la société en mobilisant la figure de la classe sociale du prolétariat comme nexus à partir duquel tant la réalisation et la déréalisation effectives de la société sont entrelacées. Or, en tant qu'il est le non-identique de la société civile bourgeoise, le prolétariat du capitalisme industriel du XIX^e siècle est, simultanément, porteur de la possibilité de sa réconciliation en tant qu'il porte en lui la promesse d'une émancipation – c'est-à-dire d'une réelle liberté – universelle.

Dans la formation d'une classe (*Bildung einer Klasse*) chargée de *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile bourgeoise qui n'est pas une classe de la société civile bourgeoise, d'un état qui est la dissolution de tous les états, d'une sphère à laquelle ses souffrances universelles confèrent un caractère universel et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce que ce n'est pas une *injustice particulière*, mais bien l'*injustice tout court* qui est commise à son encontre, qui ne peut plus se parer d'un titre *historique*, mais seulement encore d'un titre *humain*, qui ne sont pas en opposition unilatérale aux conséquences de l'essence de l'État allemand, mais dans une opposition globale à ses présuppositions, d'une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, ce faisant, émanciper toutes les autres sphères de la société, qui est en un mot la *perte complète* de l'être humain et ne peut donc se conquérir elle-même sans la *reconquête complète de l'être humain*. Cette dissolution de la société, en tant qu'elle prend la forme d'un état (*Stand*) particulier, c'est le *prolétariat*¹.

Alors que le « pour nous » hégélien correspondait au point de vue de la réconciliation disponible à la perspective de l'idée se réalisant effectivement telle qu'elle est présentée par la philosophie, Marx fait de la formation de la classe prolétaire le principe conciliateur entre le particulier et l'universel du point de vue de l'histoire de la société. Le « pour nous » hégélien ne diffère pas simplement du « pour nous » marxien en ce que le premier est idéal et éternel alors que le second est matériel et historique. Le « pour nous » hégélien est une perspective disponible à la théorie sous la forme de l'idée et qui est effective dans l'histoire par l'activité idéelle de la volonté se réalisant. En prenant la perspective de l'idée absolue et de son effectivité, Hegel présente l'effectivité comme si elle était déjà accomplie, étant donné que sont connus tant les tenants et

¹ K. Marx, *CCPDH*, p. 296 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 390.

aboutissants de la place logique de la société et de l'État dans le système hégélien. Marx souligne cet état achevé à l'avance de la philosophie du droit : « Ce n'est pas la Logique qui sert à démontrer l'État, c'est l'État qui sert à démontrer la Logique. [Cela signifie que] l'essence [c'est-à-dire la substance de l'État] appartient à la Logique et elle était déjà toute prête avant la *Philosophie du droit*². »

Le « pour nous » du prolétariat diffère ici en ce que sa perspective n'est disponible à la théorie qu'en tant que critique de l'effectivité de la société civile bourgeoise et son effectivité est l'enjeu d'une lutte pour sa réalisation effective dans l'histoire. À ce titre, bien que Marx témoigne d'une confiance dans la réalisation effective de la révolution prolétarienne, il faut souligner que cette réalisation effective est la dissolution de l'ordre effectif de la société civile bourgeoise – la réalisation effective de l'essence implique la dissolution de la monstruosité d'essence. Simultanément, et du point de vue de l'organisation capitaliste de la société, la réalisation effective du capital est la déréalisation effective du prolétaire en ce qu'elle bloque la possibilité de l'émergence d'une humanité libre. Ce qui est effectif pour Marx n'est pas l'idée déjà pacifiée en son concept, mais la totalité sociale traversée par des contradictions qui, au lieu d'être relevées à chaque étape du déploiement de la société, sont en fait intériorisées. Cette intériorisation de la contradiction culmine dans la lutte des classes. En un mot, la perspective universelle qui est celle du prolétariat est une *possibilité réelle* qui appartient à ce qui est *effectif*; les germes de sa réalisation effective sont bien semés, mais sa réalisation effective est non *achevée*. Si le prolétariat est le sujet porteur du « pour nous » marxien, il est important de souligner que Marx ne désire pas l'universalisation de la condition prolétarienne ou encore que l'émancipation du prolétaire *en tant que prolétaire* serait le fin mot de l'histoire. Le prolétariat est le sujet du « pour nous », car il est ce qui porte en lui la possibilité de réaliser l'être humain en tant qu'humanité digne de ce nom qui n'a encore jamais existé.

Présenter la société à partir du point de vue du « pour nous » du prolétariat, c'est-à-dire la perspective à partir de laquelle il est possible de penser la réalisation effective de la société humaine, implique alors une série de modifications dans la théorie de la présentation dialectique. D'abord, la proposition spéculative ne sert plus à présenter le résultat rationnel tel qu'il peut être saisi comme produit de l'expérience des contradictions effectivement vécues du point de vue de

² K. Marx, *CCPDH*, pp. 94-95 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. I, pp. 216-217.

l'entendement et tel que ce rationnel est conforme à l'effectivité. Ici, la proposition spéculative a pour fonction de présenter comment la conséquence rationnelle d'une contradiction vécue est la présentation de l'irrationalité de l'effectivité. Ensuite, en ce que la présentation présente une effectivité qui n'est pas conforme à la raison, elle est simultanément la présentation de l'exigence de la transformation de l'effectivité. Ceci a pour conséquence que la perspective phénoménologique hégélienne comme remémoration des événements du point de vue de la raison *après* leur avènement dans l'histoire doit être transformée en la présentation à partir d'une perspective du présent, une histoire et une philosophie écrite *dans la mêlée*, qui troque la certitude de ce qui a été pour la nécessité de la transformation qui doit advenir. Ces modifications initient la réflexion sur le besoin de la négation déterminée de la dialectique idéaliste hégélienne ; cette négation déterminée doit être déployée dans ses diverses articulations essentielles afin de rendre compte de la manière dont Marx, en déconstruisant la théorie sociale de Hegel, s'empare de sa théorie de la présentation.

Cette critique-sauvegarde de la présentation hégélienne par Marx – c'est ce qui sera vu au prochain chapitre – culmine dans *Le Capital* lorsque Marx entreprend de présenter la catégorie du capital comme un « sujet automate³ » et utilise, sous une forme transformée le mode de présentation de la substance comme sujet développé par Hegel.

I « La dialectique est sur sa tête »

Dès 1843, dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx présente comment la philosophie de Hegel, loin d'être une présentation de la réalité effective, se révèle être une présentation d'une effectivité inversée, mystifiée, qui contribue à la reproduction de l'idée selon laquelle l'état de choses effectif serait rationnel, alors qu'en lui sont produites des souffrances socialement non nécessaires : « ce qui constitue le prolétariat, ce n'est pas la pauvreté *naissant de façon naturelle-spontanée (naturwüchsig entstandne)*, mais la pauvreté *produite artificiellement (künstlich produzierte)* ; ce n'est pas la masse humaine mécaniquement accablée par le poids de la société, mais la masse humaine surgissant de la *décomposition violente* de la société⁴ ».

³ Karl Marx, *Le Capital; livre I*, trad. par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 173 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 169.

⁴ K. Marx, *CCPDH*, p. 296 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, pp.390-391.

Si Hegel n'est pas la cause de cette décomposition de la société, le fait que la théorie hégélienne la passe sous silence constitue déjà un problème. Qui plus est, comme Marx s'attèlera à le démontrer, ce silence est, en fait, moins une omission qu'un silence complice en ce que l'effectivité présentée par Hegel « n'est pas exprimée en tant qu'elle-même, mais en tant qu'une autre effectivité⁵ ». Conséquemment, cela signifie que l'idée absolue de Hegel n'est pas ce qu'elle doit être : effective ; et que la présentation dialectique de Hegel n'est pas la présentation de l'essence de ce qui est effectif, mais plutôt une présentation mystificatrice :

Hegel n'est pas à blâmer pour avoir dépeint l'essence de l'État moderne telle qu'elle est, mais pour avoir fait passer ce qui est pour l'*essence de l'État*. Que le rationnel soit effectif, cela se prouve jusque dans la *contradiction* de l'*effectivité irrationnelle* qui en tout lieu est le contraire de ce qu'elle prétend et prétend le contraire de ce qu'elle est⁶.

Autrement dit, l'essence de l'État moderne est, selon Marx, en contradiction avec l'essence du concept d'État en tant que tel. À ce titre, « l'erreur principale de Hegel consiste » dans le fait de « saisir la *contradiction du phénomène (den Widerspruch der Erscheinung)* comme *unité dans l'idée/dans l'essence*, tandis que cette contradiction a assurément pour essence quelque chose de plus profond, à savoir une *contradiction essentielle*⁷ ».

Dans le texte de 1843, Marx ne présente pas de solutions aux problèmes qu'il diagnostique dans la philosophie du droit de Hegel ou dans son mode de présentation. Cependant, la détermination de ce diagnostic permet de comprendre la réponse qui sera donnée par Marx dans les écrits rédigés autour de cette époque.

I.1 La non-effectivité de l'idée de l'État

Les grandes lignes du diagnostic critique de Marx se résument de la façon suivante : (I) L'idée de l'État est présentée par Hegel comme le principe actif qui sépare et réunit en elle les différentes sphères de la vie sociale. Ainsi ce n'est pas le contenu essentiel de la famille et de la société civile qui, par leurs activités, dégage l'espace conceptuel et pose la nécessité de l'État, mais « l'idée [qui] est subjectivée et le rapport *effectif* de la famille et de la société civile bourgeoise à l'État est saisi (*gefaßt*) sous la forme de son activité *interne, imaginaire*⁸. »

⁵ K. Marx, *CCPDH*, p. 81 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 206.

⁶ K. Marx, *CCPDH*, p. 156 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 266.

⁷ K. Marx, *CCPDH*, p. 187 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 295.

⁸ K. Marx, *CCPDH*, p. 81. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 206.

(II) Parce que Hegel ne part pas des « sujets effectifs, en tant qu'ils constituent les bases de l'État⁹ », il est forcé de conserver la monarchie comme principe de subjectivation de l'État. Or, malgré les tentatives faites par Hegel de montrer en quoi le prince est essentiel à la réalisation effective de la liberté, Marx souligne que c'est dans le *hasard* que gît l'unité effective de l'État : c'est le hasard de la nature qui nomme, du fait de sa naissance, le prince et c'est le hasard de la volonté sous la guise de la décision d'un seul individu enclin à l'arbitraire qui est le garant du pouvoir. La monarchie constitutionnelle n'est pas la forme politique réalisant la liberté de l'esprit, elle est la poursuite de la domination du hasard et de la nature sur la vie humaine.

(III) L'unité organique entre les différentes composantes de l'État – le prince, le gouvernement des ministres et ses fonctionnaires, les assemblées législatives (chambres haute et basse) – est présentée par Hegel comme l'unité de l'esprit objectif réunie dans l'idée de l'État. Or, cette « unité » qui est « garantie » par le système de contrôle et d'équilibre (*checks and balances*) témoigne d'un dualisme interne à l'État qui n'est autre que le fait que les assemblées composées de membres de la société civile doivent faire valoir leurs intérêts *contre* les intérêts de l'État, c'est-à-dire du prince et de son gouvernement : « les *assemblées* sont effectivement cette *totalité*, l'État dans l'État, cependant c'est précisément en elles qu'il *apparaît* que l'État n'est pas la totalité, mais un dualisme. Les assemblées représentent l'État dans une société qui *n'est pas un État*. L'État est une *simple représentation (bloÙe Vorstellung)*¹⁰. »

(IV) Afin de maîtriser l'opposition entre la société civile et l'État, Hegel fait reposer sur les épaules de la chambre haute – constituée par l'état des possesseurs fonciers (*Grundbesitzer*¹¹) grevé de majorat – de jouer le rôle de médiateur suprême. Alors que les assemblées (chambres haute et basse) doivent servir de médiatrices entre le prince et le gouvernement, d'une part, et le peuple, d'autre part, elles se révèlent être – du fait du dualisme susnommé – « l'opposition *politique* organisée de la société civile bourgeoise¹² ». La chambre haute composée des possesseurs fonciers est décrite par Hegel comme un état qui « contient le principe qui est pour soi

⁹ K. Marx, *CCPDH*, p. 103 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 224.

¹⁰ K. Marx, *CCPDH*, p. 162. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 272.

¹¹ Marx souligne la différence entre les régimes de possession issue du droit médiéval et le régime de la propriété privée moderne, d'où l'importance de rendre « Besitz » par possession afin de le distinguer de « Eigentum » qui réfère à la propriété. Marx présente cette différence de manière explicite à la fin de son texte.

K. Marx, *CCPDH*, pp. 209-210 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 315.

¹² K. Marx, *CCPDH*, p. 189 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 297.

susceptible d'être constitué en vue de [la] relation politique¹³ », parce qu'elle est la classe de la communauté éthique (*Sittlichkeit*) naturelle et qu'elle se distingue des autres classes de la société civile par un critère qu'elle partage avec le pouvoir princier : « un vouloir qui repose sur soi [et] la détermination naturelle¹⁴ ». Cette distinction est suffisante pour que Hegel lui donne le rôle de médiateur suprême ou de la synthèse effective, car, grâce à sa fortune, cette classe est indépendante à la fois de la « faveur du pouvoir gouvernemental aussi bien que de la faveur de la multitude¹⁵ ». Marx souligne, non sans une certaine ironie, que les critères qui qualifient la classe des possesseurs fonciers à un tel rôle sont le contraire d'un « principe » politique : « Le “vouloir qui repose sur soi” se réfère à la subsistance, à la “possession foncière” ; la “détermination de nature”, commune à l'élément princier se réfère à la “vie familiale” comme à sa base¹⁶. » En somme : « que la plus haute *synthèse* de l'État politique ne soit rien d'autre que la synthèse de la possession foncière et de la vie familiale, vraiment, quelle anomalie¹⁷ ! » S'il est réellement le cas que la possession foncière est un des critères qui donne un pouvoir politique aux grevés de majorat, ce n'est que parce que « le majorat est une conséquence de la possession foncière *au sens strict*, la propriété privée pétrifiée, la propriété privée [...] au plus haut point de son autonomie et de la radicalité de son développement ; et ce que Hegel présente comme la fin, le déterminant, la *prima causa* du majorat, est plutôt un effet de ce dernier, une conséquence¹⁸. »

(V) Le dualisme est relevé non par l'idée de l'État, mais par la possession foncière. Le dualisme effectif qui est posé par Hegel comme un présupposé de l'avènement de la société moderne alors qu'il en est une conséquence demande d'être expliqué de même qu'il faut expliquer quel est le pouvoir *effectif* que possède la propriété. Remis dans ce cadre,

les oppositions ont ici adopté une figure toute nouvelle et très matérielle, comme nous aurions à peine le droit d'en attendre une dans le ciel de l'État politique. L'opposition telle que Hegel la développe, c'est, formulée dans toute son acuité, l'opposition de la *propriété privée* et du patrimoine (*Vermögen*). La possession foncière est la *propriété privée* κατ' ἐξοχήν, la propriété privée *proprement dite*. [...] La constitution politique, en son point le plus haut, est par conséquent *la constitution*

¹³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 305, p. 508 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 474.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 305, p. 508 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 475.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 306, p. 509 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 475.

¹⁶ K. Marx, *CCPDH*, p. 191 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 299.

¹⁷ K. Marx, *CCPDH*, p. 192 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 300.

¹⁸ K. Marx, *CCPDH*, p. 197 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 304.

*de la propriété privée. [...] Le majorat n'est rien d'autre que le phénomène extérieur de la nature interne de la possession foncière*¹⁹.

Le « principe » qui crée l'unité dans l'État n'est pas l'idée de l'État, mais la propriété privée qui ne relève pas de l'État, mais de la société telle qu'elle est. Si la propriété privée unifie l'État, elle n'est pas la réconciliation qui était promise au sein de l'idée de l'État, car l'accession universelle à l'universalité est purement formelle et passe par l'accession à la propriété privée qui est activement niée aux classes laborieuses, ou tendue à eux seulement sous la forme d'une promesse ou d'une possibilité. Cette possibilité demeure abstraite du point de vue de la société existante, mais en tant qu'elle est miroitée comme simple apparence, elle est aussi un présupposé de l'essence : l'État universel doit être universel. Ou comme Marx l'affirme on ne peut plus clairement :

Dans l'État vrai [c'est-à-dire tel qu'il *devrait* être], il ne s'agit pas de la possibilité pour chaque citoyen (*Bürger*) de se consacrer à l'état universel comme à un état particulier, mais de la capacité de l'état universel à être effectivement universel, c'est-à-dire à être l'état de chaque citoyen. Mais Hegel part de la présupposition de l'état pseudo-universel, illusoirement universel, de cette universalité particulière qui reste en l'état (*Stand*)²⁰.

L'identification hégélienne du « pour nous » à l'idée de l'État n'est donc qu'une perspective particulière, celle de la propriété privée, qui tente de passer pour universelle et idéale. C'est la propriété qui est la cause du majorat, de sa puissance indépendante, de son patrimoine et qui lui permet d'avoir cette « hauteur morale », cette indépendance qui le rend apte à être médiateur entre le prince et le gouvernement, d'un côté, et la société civile, de l'autre, parce qu'il a un pied dans chaque monde, ou plutôt parce qu'il peut se passer de chaque monde : « du fait [que le majorat] est *inaliénable*, ses nerfs sociaux sont chez lui sectionnés et *son isolement vis-à-vis de la société civile bourgeoise*, assuré²¹. » La propriété privée est l'institution sociale qui permet de sortir de la société, le principe de sociétisation qui est simultanément le principe de désociétisation.

La *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* ne va pas plus loin : Marx n'explique pas d'où la propriété privée tient son pouvoir et pourquoi elle serait, au lieu de l'idée de l'État, le principe qui unifie de manière illusoire la société avec elle-même. Néanmoins, le texte de 1843 a permis de démontrer comment la philosophie hégélienne présente – de manière

¹⁹ K. Marx, *CCPDH*, pp. 195-196 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 303.

²⁰ K. Marx, *CCPDH*, p. 140. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 253.

²¹ K. Marx, *CCPDH*, p. 196 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 303.

inintentionnelle – la propriété privée sous la guise de l'idée de l'État. Ce faisant il a présenté non pas l'essence de la société, mais une effectivité (celle de la propriété privée) comme l'expression d'une autre effectivité (l'idée de l'État) qui se révèle en fin de compte être une non-réalité.

Le principe de l'État qui, en tant que *concept*, devrait unifier la société est présenté par Marx comme étant divisé en soi et les moments de son unification – « prince », « possession » – relèvent de la première nature, témoignant que l'État hégélien n'est pas absolu, mais encore relatif à la nature. En démontrant que c'est la propriété privée qui est à l'œuvre, Marx renvoie le niveau du développement conceptuel à celui de la tension interne non résolue telle qu'elle fait l'objet de la dialectique de l'essence et de l'apparence dans la doctrine de l'essence. En termes hégéliens, Hegel a pris l'apparence de l'État comme apparence de l'essence alors qu'en fait l'essence qui apparaît est celle de la domination de la propriété privée qui, comme le reconnaît Hegel lui-même, ne peut être universalisée sans contradictions.

1.2 La critique de la proposition spéculative

Cette erreur de Hegel trouve sa forme correspondante dans sa théorie de la présentation : en fin de compte, Hegel a présenté l'idée comme ce qui est actif et a fait de l'effectivité sociale un simple prédicat de la réalisation effective de l'idée. Cette erreur est la mystification de l'effectivité dont parle Marx. Les racines de cette erreur gisent aux fondements du système hégélien, mais elle implique la présentation dialectique d'une manière particulière : Marx peut bien faire sans les éléments idéaux, religieux et métaphysiques qui sont responsables de cette erreur, mais il ne peut poursuivre sans sauver la présentation dialectique. Un élément souvent ignoré du texte de 1843 est qu'il pose les prolégomènes d'une telle sauvegarde en jetant les bases de la négation déterminée de la présentation hégélienne. Ce travail se poursuivra dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* dans laquelle il reprendra à son compte la critique feuerbachienne de la négation de la négation comme restauration et de l'acter de poser un positif qui repose sur lui-même.

Le passage qui met le lecteur sur la piste d'une critique de la présentation se trouve au début du texte lorsque Marx affirme que, chez Hegel, l'effectivité reçoit la signification d'être

[...] une détermination de l'idée, un résultat, un produit de l'idée. La différence ne réside pas dans le contenu, mais dans la manière de le considérer (*Betrachtungsweise*), ou encore dans la *manière d'en parler* (*Sprechweise*). C'est une histoire double : une histoire ésotérique et une histoire exotérique. Le contenu réside dans la partie exotérique. L'intérêt de la partie ésotérique consiste toujours à

retrouver dans l'État l'histoire du concept logique. Mais c'est du côté exotérique que se fait le véritable développement²².

Tout le développement de la *Contribution* qui a été résumé plus haut est le développement de cette histoire double dans laquelle ce qui est présenté comme effectif reçoit son impulsion de l'extérieur. Mais, parallèlement à cet argument, Marx porte une attention particulière à la « manière de le considérer », c'est-à-dire la manière de penser qui ne peut être rendue effective que grâce à une certaine « manière de parler ». L'attention sur la manière de parler du texte hégélien accompagne le développement de l'argument principal de Marx sous la forme d'une présentation critique de la présentation spéculative hégélienne.

Si l'on revient au point de départ de l'analyse de Marx, l'on constate qu'elle est également le point de départ de la proposition spéculative : « L'idée est subjectivée et le rapport *effectif* de la famille et de la société civile avec l'État est saisi sous la forme de son activité *interne, imaginaire*²³. » Autrement dit, du point de vue de Marx, lorsque Hegel veut faire de l'idée le sujet, la manière avec laquelle il présente la substance comme sujet implique un renversement de la réalité effective : « La famille et la société civile bourgeoise sont les présuppositions de l'État ; ce sont elles qui sont à proprement parler actives ; mais, dans la spéculation tout est mis à l'envers (*umgekehrt*)²⁴. » Dans ce monde à l'envers, « la condition [c'est-à-dire les présuppositions de la famille et de la société civile dans la formation de l'État] est posée comme ce qui est conditionné, ce qui est déterminant comme ce qui est déterminé, ce qui produit comme le produit de son produit²⁵. » Faire passer le producteur comme produit de son produit est la définition même de la mystification qui donne un pouvoir à une entité dépourvue de ce pouvoir, tout en enlevant ce pouvoir à l'être qui le possède effectivement. La mystification est simultanément un acte de production d'une effectivité renversée et un acte d'aliénation en ce qu'il rend les éléments effectivement actifs étrangers à leur propre activité. Mais la mystification est, d'abord et avant tout, un effet de la présentation.

²² K. Marx, *CCPDH*, pp. 81-82. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 206.

²³ K. Marx, *CCPDH*, p. 81. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 206.

²⁴ K. Marx, *CCPDH*, p. 81. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 206.

²⁵ K. Marx, *CCPDH*, p. 82 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 207.

D'un point de vue syntaxique, Marx affirme, à la suite de Feuerbach²⁶, que « Hegel fait partout de l'idée le sujet et [...] du sujet véritable, du sujet effectif [...] il fait un prédicat. Cependant, le développement se fait toujours du côté du prédicat²⁷. » Comme le remarque Hartley, la forme rhétorique à l'œuvre est « le chiasme : *A ne détermine pas B, mais B détermine A*. La relation entre le sujet et le prédicat est renversée dans l'échange chiasmatisé des propriétés²⁸. » Hartley isole quatre enjeux causés par cet échange chiasmatisé « Hegel crée des sujets à partir de catégories logiques abstraites [...] ; il renverse l'ordre du sujet et du prédicat ; il transforme le vrai point de départ en prédicat final du mouvement dialectique ; et il transforme le concret en formel et le formel en concret²⁹. »

Un premier exemple est donné dans l'analyse du § 262 des *Principes de la philosophie du droit* tel qu'analysé par Marx. Dans ce paragraphe, Hegel affirme que ce qui apparaît comme les sphères au fondement de l'État – la famille et la société civile – sont en fait fondées par lui en tant qu'il est « l'esprit qui se scinde lui-même en [ces] deux sphères idéelles³⁰ ». Cela signifie que l'« idée effective³¹ » de l'État est, « pour nous », le principe actif au sein duquel se réunit chacune des parties, il est le principe totalisant de l'effectivité de l'esprit objectif, il est ce tout qui coordonne les relations entre les parties. Cela implique, pour la conscience qui est simplement pour elle, que l'idée effective de l'État « apparaît, à même l'individu singulier, [comme] médiatisée par les circonstances, l'arbitre et le choix propre de sa destination³². »

Présumant avoir accès à une telle perspective universelle, Hegel traite de ce qui « apparaît » à la conscience individuelle comme étant simplement contingent. Il reconnaît la nécessité du contingent en ce qu'il reconnaît que « les circonstances, l'arbitre et le choix propre de

²⁶ Dans *L'essence du christianisme*, Feuerbach affirme que la religion, tout comme la philosophie spéculative, inversent le sujet et le prédicat. La solution à ce problème est décrite dans les *Thèses préliminaires sur la réforme de la philosophie* comme l'inversion de cette inversion, ce qui donnera le nom de « *Umkehrungsmethode* » à la méthode de Feuerbach : En lisant la philosophie spéculative de Hegel, « nous pouvons simplement et systématiquement faire du prédicat le sujet, et donc de faire du sujet l'objet et le principe — c'est-à-dire simplement inverser la philosophie spéculative et, ainsi, nous avons la vérité dévoilée, pure, inaltérée. »

Ludwig Feuerbach, « Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie », in *Sämtliche Werke*, Zweiter Band Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann Verlag Günther Holzboog, 1911, p. 224.

²⁷ K. Marx, *CCPDH*, p. 86 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 209.

²⁸ G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. 96.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 262, p. 435 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 410.

³¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 262, p. 435 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 410.

³² G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 262, p. 435 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 410.

sa destination (*Bestimmung*)³³ » ne seront jamais éliminés de la sphère de l'expérience de la conscience individuelle. Cependant, cette contingence reste contingente pour l'idée effective de l'État en ce qu'elle n'a aucun effet sur le déroulement de la réalisation effective de l'idée de l'État comme réalisation effective de la raison dans l'histoire. C'est ici que Marx, dans la *Contribution*, transforme l'apparence en l'être : « “les circonstances, l'arbitre et le choix propre de sa destination” *sont* la manière dont l'État opère la médiation entre lui, la famille et la société civile bourgeoise ³⁴ ». Ce qui, chez Hegel, ne fait qu'apparaître à la conscience individuelle devient, chez Marx, ce qui *est*. Comme le soulignent les traducteurs, « Marx modifie la citation de telle façon que la logique hégélienne se trouve renversée : ce qu'elle prend pour une manifestation de ce qui est effectivement, c'est cela qui, en vérité, est effectif³⁵. » Marx applique ici le retournement feuerbachien : en mettant les prédicats comme sujets et le sujet comme prédicat, l'on obtient une proposition qui affirme une réalité effective. Ce qui est rendu présent est précisément la réalité suivante : la perspective qui est simplement celle de la conscience qui est « pour elle » est la perspective véritable, car le « pour nous » hégélien est non effectif. Pour la conscience qui est simplement pour elle, le monde social est un monde nécessairement réduit à la contingence et à l'arbitraire, arbitraire auquel est soumis « le choix propre de sa destination ». Au fil du déploiement de l'argumentaire de Marx, il devient clair que cet arbitraire est la perspective de la propriété privée se réalisant comme fait social total. En ce sens, la conclusion de l'argument de la *Contribution* attaque tant le contenu renversé de la philosophie hégélienne que la forme de présentation qui rend possible ce renversement : « La possession foncière *s'anthropomorphise* dans les différents lignages. La possession foncière *héríte* toujours, pour ainsi dire, de l'aîné de la maison comme de l'attribut qui lui est attaché. [...] Le sujet, c'est la chose et le prédicat, l'être humain. La volonté devient propriété de la propriété³⁶. »

C'est cette manière de présenter l'effectivité sous la forme de son double mystique, double qui est rendu présent par la mise en scène de l'inversion du sujet et du prédicat, qui fait dire à Marx que, chez Hegel, « le vrai chemin est mis sur la tête (*wird auf dem Kopf gestellt*). [...] Ce qui devait

³³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 262, p. 435 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 410.

³⁴ K. Marx, *CCPDH*, p. 80. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. I, p. 205. (Nous soulignons.)

³⁵ K. Marx, *CCPDH*, p. 81. (Note des traducteurs.)

³⁶ *Ibid.*, p. 205 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. I, p. 311.

se trouver au départ devient le résultat mystique, et ce qui devait être le résultat rationnel devient le point de départ mystique³⁷. »

Cependant, la manière dont Marx présente cette inversion du sujet et du prédicat chez Hegel, d'une part, et du monde renversé qu'elle présente, d'autre part, crée une équivoque. Il semblerait que la dialectique qui est mise « sur la tête » signifie, sans trop d'ambiguïté, le fait que c'est l'idée, mise au sommet de la réalisation effective, qui guide l'ensemble du processus et qui est présentée dans le système. Du moins, c'est ce qui semble entendu par Marx lui-même, lorsqu'il qualifie cette inversion hégélienne non seulement de « mysticisme logique », mais que ce mysticisme est, de surcroît, « panthéiste³⁸ ». Or, Andrew Buchwalter a raison de souligner que si telle est la critique, elle se trompe, du moins en partie, sur son objet, car la présentation hégélienne en tant qu'elle est la présentation de la conjonction entre l'effectivité et la raison n'est pas une présentation générative, productive, mais plutôt une présentation rétrospective, reconstructive. C'est bien en ce sens qu'il faut comprendre la présentation au sein de la *Phénoménologie de l'esprit* ainsi que dans les *Principes de la philosophie du droit*, comme l'indique la référence à la chouette de Minerve : la philosophie arrive après les faits comme remémoration des événements du point de vue de la raison³⁹. Il n'est pas à exclure que Marx lui-même ait commis « le sophisme de "l'idéalisme émaniste"⁴⁰ ».

Marx aurait donc tort de vouloir reprocher à Hegel d'avoir fait de l'idée le sujet actif producteur de l'effectivité, car Hegel présente que l'effectivité est l'idée d'une telle manière que l'activité de l'idée n'est que l'activité de la conscience produisant, dans une perspective *logique* et non *phénoménologique*, l'effectivité. Autrement dit, l'effectivité se révèle être, pour la conscience, le sujet – au sens de substrat, ὑποκείμενον – au sein duquel l'idée comme forme se réalise dans son identité avec la conscience absolue. Cependant, que l'idée soit démiurge ou non, cela n'empêche pas que Hegel se soit trompé sur la nature de ce qui est effectif au sein de la société. Non seulement, l'idée de l'État est non effective, mais la présentation de l'État sous la gouverne de l'idée, d'une part, camoufle le rôle que joue la propriété privée et, d'autre part, omet

³⁷ K. Marx, *CCPDH*, p. 127 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 242.

³⁸ K. Marx, *CCPDH*, p. 81 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 205.

³⁹ Andrew Buchwalter, « Hegel, Marx, and the Concept of Immanent Critique », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 29, 2 (1991), p. 255.

⁴⁰ A. Abazari, *Hegel's Ontology of Power*, p. 93.

nécessairement de questionner pour quelles raisons la propriété privée, parvenue à son développement complet, prend la gouverne de l'État.

La critique de Marx en 1843 est certes maladroitement formulée et manque son objet si elle tente de faire de l'idée hégélienne le démiurge de l'effectivité. Néanmoins, malgré la formulation un peu naïve de l'inversion du sujet et du prédicat – et la solution systématique de (ré)inverser les termes pour corriger Hegel – Marx tente de nommer quelque chose d'encore plus fondamental et les traces de cette tentative sont lisibles dans la *Contribution*.

En résumé, dans cette tentative Marx affirme que le problème de Hegel n'est pas que l'idée ait une effectivité, mais dans le fait que la présentation de l'effectivité de l'idée se fasse au détriment de l'effectivité des sujets effectifs. Autrement dit, Marx dénonce la mystification moins parce que, chez Hegel, l'idée produirait l'effectivité, mais parce que chez Hegel l'effectivité peut être reconstruite rationnellement en faisant abstraction des sujets effectifs. Ainsi, le problème de la présentation hégélienne c'est qu'elle rend présente une effectivité en rendant absents les auteurs de cette effectivité. Le problème n'est donc pas, de manière dialectique, de faire du prédicat le sujet, car – comme cela a été dit au chapitre précédent – lorsqu'il est question de la proposition spéculative comme résultat, le sujet ne gagne son identité que par le passage dans ce qui lui est non-identique et ce passage témoigne de l'identité dialectique du sujet et du prédicat. Pour Marx, le problème tient à la manière dont la perspective philosophique en vient à traiter le sujet effectif comme le prédicat du prédicat, c'est-à-dire parvient à effacer le sujet effectif en le remplaçant par un sujet fictif. Ceci apparaît clairement dans la critique faite par Marx du § 267⁴¹ des *Principes de la philosophie du droit* :

Ce qui est ici *sujet*, c'est la « nécessité dans son idéalité », l'« idée à l'intérieur d'elle-même », tandis que ce qui est *prédicat*, c'est la *disposition d'esprit politique* et la *constitution politique*. Ce qui, en allemand [c'est-à-dire en langage non spéculatif], veut dire : la *disposition d'esprit politique* est la substance subjective, la *constitution politique* la *substance objective* de l'État⁴².

Comme on le voit, le problème de Hegel, selon Marx, n'est pas que des idées ou des concepts aient une effectivité, mais que leur effectivité – à l'esprit politique, à la constitution – soit

⁴¹ « §267. La *nécessité* dans l'idéalité est le *développement* de l'idée à l'intérieur d'elle-même ; en tant que substantialité *subjective*, elle est la *disposition d'esprit politique*, [mais] en tant que [substantialité] *objective*, elle est, par différenciation avec la précédente, l'*organisme* de l'État, l'État *politique* à proprement parler et *sa constitution*. » G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 267, p. 439 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 412-413.

⁴² K. Marx, *CCPDH*, p. 85. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 209.

présentée comme une conséquence de l'idée et non comme l'accomplissement de l'activité humaine dans laquelle l'esprit politique des individus se réalise dans la création d'une constitution. Que la dialectique soit sur sa tête ne signifie donc pas simplement que, dans la dialectique idéaliste, l'idée est au gouvernail de la réalisation effective de l'effectivité. Elle signifie à proprement parler que le rappel de l'effectivité faite par la philosophie idéaliste est une remémoration théorique qui reproduit l'effectivité en faisant abstraction des sujets effectifs et que de ce point de vue elle produit une effectivité théorique qui vient simplement *doubler* l'effectivité que la théorie était censée expliquer. Autrement dit, Marx accuse Hegel de ne pas présenter l'effectivité, mais de la *représenter* et de faire de cette représentation non une reproduction fidèle, mais une représentation abstraite de l'effectivité.

Cependant, dans *La Sainte Famille*, en affirmant pour une énième fois comment la méthode hégélienne est une inversion de l'effectivité, Marx conclut :

[...] Cette opération, on l'appelle en langage spéculatif : concevoir la *substance* en tant que *sujet* [...] et cette façon de concevoir les choses constitue le caractère essentiel de la méthode hégélienne. [...] [Cependant,] il lui arrive très souvent de donner, à l'intérieur de sa présentation *spéculative*, une présentation *effective* (*eine wirkliche Darstellung*) qui appréhende *la chose* même. Ce développement effectif à l'intérieur du développement spéculatif entraîne le lecteur à prendre le développement spéculatif pour effectif, et le développement effectif pour spéculatif⁴³.

Il semble donc qu'il y ait quelque chose à sauvegarder de la présentation hégélienne, mais quoi ? Et sous quelles modalités ? D'abord, il est maintenant clair que Marx ne rejette pas la présentation hégélienne en bloc et c'est pour cette raison qu'il n'est pas possible de simplement mettre ce qui est sur la tête sur les pieds. Pour comprendre la sauvegarde de la présentation hégélienne, considérons l'utilisation faite par Marx de la proposition spéculative. Chez Marx, elle est utilisée de manière à présenter de manière cinglante la contradiction, comme lorsqu'en conclusion de l'argument sur la synthèse de l'État résidant dans le corps du prince qui est un corps naturel issu du hasard naturel de la naissance, il affirme : « Le secret de la noblesse est la *zoologie*⁴⁴. »

⁴³ Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique*, trad. par Erna Cogniot, Paris, Éditions sociales, 2019, p. 76. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 2, pp. 62-63.

⁴⁴ K. Marx, *CCPDH*, p. 205 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 311.

Comme cela a été traité dans la première partie, Hegel construit les propositions spéculatives de telle manière que, lues depuis la perspective de l'entendement, elles apparaissent contradictoires alors que, lues depuis la perspective de la raison, elles apparaissent comme le résultat rationnel du déploiement des contradictions rendues présentes, du point de vue de l'absolu, comme identité de l'identité et de la non-identité. Il est aisé de voir que, en ce qui concerne la relation à l'entendement, l'usage que Marx fait de la proposition spéculative est le même que chez Hegel : « Le secret de la noblesse est la zoologie » est une proposition qui présente une contradiction si l'on se réfère à l'entendement pour lequel la noblesse est la caste supérieure de la société incarnant tout ce qu'il y a de plus élevé et de raffiné dans la culture humaine et que la zoologie est la science s'occupant du règne animal non humain, de la classification des genres et des espèces, etc., et plus précisément son objet, l'animalité, est ce qui est exclu de la culture humaine et considérée par elle comme ce qu'il y a de plus bas et vil.

Mais est-ce que la proposition spéculative de Marx se lit également du point de vue de la raison, comme les propositions spéculatives hégéliennes ? Si l'on a suivi l'argument de Marx selon lequel le pouvoir de la noblesse ne tient qu'à son patrimoine et que celui-ci est le fruit du hasard de la naissance alors c'est la succession des lignages, et non un principe politique quelconque, qui fait de la noblesse ce qu'elle est. Autrement dit, en son essence, la noblesse est mue par un principe qui ressort, non pas de la politique, mais de la nature. L'essence camouflée de la noblesse, invisible à l'entendement, apparaît du point de vue de la raison. Or, ce point de vue de la raison tel qu'il est rendu manifeste par la proposition spéculative de Marx est simultanément une attaque contre la philosophie hégélienne : la rationalité de la proposition spéculative – « le secret de la noblesse est la zoologie » – est la négation de l'effectivité de la raison, car si le sommet de l'esprit objectif est égal à la nature, alors ce qui est effectif ce n'est pas l'esprit tel qu'il s'est saisi lui-même comme différent de la nature et dont l'activité est de la reconquérir par sa propre objectivation, mais au contraire la nature qui continue de s'objectiver dans l'esprit. Autrement dit, la proposition spéculative de Marx est la négation de la proposition spéculative hégélienne « ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel⁴⁵ », car la perspective rationnelle de la proposition spéculative présente la non-effectivité de la raison.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, p. 129 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 24.

Il est donc possible de conclure deux choses de l'utilisation faite par Marx de la proposition spéculative : premièrement, elle évoque une perspective qui dépasse le simple entendement, mais qui n'est pas exactement celle du « pour nous » hégélien sans pourtant que le sujet qui se réaliserait dans une telle proposition soit clairement identifiable. Deuxièmement, elle transforme la critique rationnelle du concept telle qu'elle est opératoire chez Hegel en une critique qui est simultanément une critique du concept et de la chose.

En ce qui concerne la critique du « pour nous », le diagnostic fait dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* semble très clair et pourtant quand vient le temps de clarifier les modalités, il appert que cette clarté n'a été qu'apparence. La raison en est que le diagnostic de Marx, en 1843, est un diagnostic abstrait : sa critique de Hegel est dirigée vers l'effacement du sujet effectif, mais il ne présente pas ce que serait un tel sujet, ni comment son effectivité défierait la forme et le contenu de présentation hégélienne. C'est dans les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* que Marx, par la présentation de sa théorie du rendre-étranger, parviendra à démontrer comment et pourquoi la présentation hégélienne est abstraite et quels éléments doivent être amendés afin d'arriver à une présentation concrète de l'effectivité.

Mais, il a été démontré que la question de la présentation philosophique, pour Marx, ne peut se résoudre aussi simplement qu'en remettant le sujet actif à sa place comme si le langage non spéculatif avait en lui déjà résolu le problème de la présentation de la société, de son effectivité et de son essence. Autrement dit, la négation de la proposition spéculative hégélienne et, du même coup, la négation du « pour nous » hégélien ne doivent pas être des négations abstraites. Comme le souligne Hans Friedrich Fulda dans une question rhétorique : « Qui oserait affirmer que la quintessence de la polémique de Marx contre la compréhension hégélienne de la dialectique et de la philosophie spéculative consistait dans l'exigence [...] que la conscience naturelle soit réinstaurée dans ses opinions naturelles⁴⁶ ? »

Il en va de même de la seconde conclusion. Il apparaît clair que la critique au sujet de la non-effectivité de la raison et de l'irrationalité de l'effectivité implique une transformation non seulement du concept, mais de l'objet. Par exemple, puisque la noblesse n'est qu'une configuration naturelle, il faut transformer son concept afin qu'il représente clairement cette réalité, mais il faut également transformer la réalité historique qui a mis cette noblesse au sommet de la société. La

⁴⁶ Hans Friedrich Fulda, « Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx », *Ajatus*, vol. 37 (1978), p. 187.

formation théorique d'une telle critique ne sera possible qu'une fois la présentation concrète de l'effectivité accomplie en ce qu'elle permettra de dégager la possibilité historique de faire concorder le concept d'humanité à son objet. La forme accomplie de cette critique est le retournement qui permet de « découvrir le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique⁴⁷ ».

Les éléments déjà discutés témoignent de la direction que doit prendre une telle critique : la propriété privée est simultanément sociétisation et désociétisation ou, autrement dit, elle est un principe qui corrobore tant la réalisation effective du principe de la sociétisation comme processus de totalisation rationnelle des activités humaines que la dissolution des liens sociaux, la constitution d'une classe dépossédée et désaffranchie, l'exclusion non apologétique de certains membres de la société. Mais la question demeure : d'où provient le pouvoir de la propriété privée ?

2 Nature-histoire (II) : le travail, activité vitale

Comme il en a été question dans le second chapitre, chez Hegel, l'introduction de la volonté a été présentée comme le moment *théorique* dans lequel la conscience de soi prend acte du fait que le monde qu'elle connaît et qu'elle considèrerait jusque-là comme un monde donné est en fait un monde produit par elle. C'est par ce point qu'il a été possible de traiter l'effectivité comme la réalisation effective de la volonté. Marx conserve l'idée centrale de Hegel – à savoir que l'effectivité est un monde produit – mais considère qu'il fait erreur lorsqu'il traite de l'activité humaine sous l'unique perspective du *savoir* en feignant l'activité de création de ce monde. Pour Marx, au contraire, c'est l'activité vitale comprise comme *travail* qui constitue l'activité par laquelle le monde humain, matériel et spirituel, est engendré. Ici, *travail* ne désigne pas l'activité théorique du « travail de la culture⁴⁸ » (*Arbeit der Bildung*), mais l'« *activité humaine sensible*, en tant que *pratique*⁴⁹ ». C'est cette activité qui doit devenir l'objet de la présentation dialectique afin de quitter le terrain de la dialectique qui est sur la tête. La tentative de Marx n'est pas de saisir la production pratique de l'effectivité opposée à la production théorique de l'effectivité chez Hegel, ce qui serait une séparation abstraite. Il s'agit plutôt de présenter l'unité dialectique de la production pratique et théorique de l'effectivité à l'aide de l'activité vitale qui est leur réunion active comme production d'une totalité qui contrairement à la totalité hégélienne est une totalité

⁴⁷ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 17-18. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 27.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 187, p. 356 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 344-345.

⁴⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, sous la dir. de Isabelle Garo, trad. par Henri Auger, *et al.*, Paris, Éditions Sociales, 2021, p. 1 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 5.

non fermée à son moment non-identique ; c'est sur ce point que joue le caractère *sensible* du travail, il interpelle le moment corporel qui est en contact continu avec ce qui n'est pas le concept. Une telle non-fermeture est la base de la théorie matérialiste de la présentation dialectique.

C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie effective que commence donc la science effective, positive, la *présentation* de l'activité pratique, du processus de développement pratique des humains. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir effectif doit les remplacer. Dès lors qu'est *présentée* l'effectivité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome. [...] La difficulté commence seulement, au contraire, lorsqu'on se met à étudier et à classer cette matière [historique] qu'il s'agisse d'une époque révolue ou du temps présent, et à la *présenter* dans son effectivité⁵⁰.

Avant de présenter l'activité humaine sensible du travail, remarquons que Marx joue une carte hégélienne contre Hegel. Pour Marx, comme pour Hegel, « la science débute avec la question de la *Darstellung*⁵¹ » tout comme « la *Darstellung* doit être la présentation du mouvement dialectique lui-même⁵² ». La présentation est donc le mode scientifique adéquat afin de rendre compte de l'effectivité. Seulement, la présentation de l'effectivité pour Marx implique de replacer la philosophie dans le monde s'effectuant, alors que chez Hegel c'est le monde s'effectuant qui est placé dans la philosophie⁵³. C'est ainsi que Hegel se voit traité comme jadis il traitait les philosophes qui étaient restés à l'étape de l'entendement : « Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir effectif doit les remplacer. » Le passage de la représentation de l'idée hégélienne à la présentation marxienne commence par la détermination de l'activité vitale.

Cette activité humaine sensible, Marx ne la présente pas comme un concept extrahistorique ; la présentation du travail et de son essence implique la présentation du contexte social historique effectif au sein duquel se déploie le travail. Comme il le résume en 1857 dans les *Grundrisse*, la présentation des concepts fondamentaux qui structurent la société est toujours la présentation d'un « stade déterminé du développement social⁵⁴ » et faire abstraction de cette détermination reviendrait à reproduire une présentation de l'effectivité reconstruite

⁵⁰ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 21. (Nous soulignons.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 27.

⁵¹ G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. 97.

⁵² *Ibid.*

⁵³ « Voilà la première différence spécifique entre la dialectique matérialiste de Marx et d'Engels et la dialectique idéaliste de Hegel ; car celui-ci avait bien déclaré que la conscience théorique d'un individu ne peut pas "sauter" par-dessus son époque et son mode présent, mais il avait beaucoup plus replacé le monde dans la philosophie, que la philosophie dans le monde. »

Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Paris, Minuit, 1964, p. 128.

⁵⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits «Grundrisse»*, sous la dir. de Isabelle Garo, trad. par Jean-Pierre Lefebvre, *et al.*, Paris, Éditions Sociales, 2011, p. 41. (Ci-après: *Grundrisse*) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 20.

indépendamment de ses sujets effectifs⁵⁵. C'est ainsi que l'objectivation humaine en tant qu'activité vitale sera présentée comme la négation déterminée du travail extériorisé et aliéné qui est la forme que prend l'objectivation au sein de la société capitaliste.

Il est cependant possible de dégager immédiatement ce que Marx tente de faire par le passage de la volonté vers le travail. Celui-ci vise à témoigner de plusieurs aspects distincts qui doivent être rassemblés ultérieurement en ce qu'ils permettent une redéfinition de la présentation dialectique de la société. Premièrement, l'analyse du travail qui, dans la société capitaliste, prend la forme du travail rendu étranger à lui-même (*entfremdete Arbeit*) permet à Marx de démontrer que la propriété privée est le résultat du travail rendu étranger à lui-même et que c'est par ce qui est extériorisée et aliéné (*entäussert*) au travailleur que la propriété privée gagne son pouvoir social. Ensuite, le travail rendu étranger à lui-même crée deux formes du rendre-étranger (*Entfremdung*) : une première, vécue par le travailleur, dans laquelle le monde qu'il produit s'érige devant lui comme une existence étrangère qui le domine et une seconde, vécue par le capitaliste, qui reçoit un monde déjà transformé par le travail et qui en fait l'expérience non comme un monde produit, mais comme un monde donné qui lui est tout aussi étranger bien qu'il en ait la possession. Finalement, l'interprétation du travail comme travail rendu étranger à lui-même permet de prendre en considération l'activité du travail en son essence en ce qu'elle correspond à l'activité vitale de l'être humain qui est présentée, dans les *Manuscripts*, comme l'être générique de l'humain. Grâce à cette détermination, Marx – de manière analogue à Hegel – avance que la présentation de la société consiste à présenter l'objectivation de l'humain comme l'objectivation de sa conscience, comme l'objectivation d'un monde objectif et de l'objectivation d'un monde commun dans un ensemble médiations qui unit ces trois piliers. Cette objectivation prend la forme de la production

⁵⁵ Cela n'empêche pas de parler de la société en général^I, seulement, comme Marx l'affirme lui-même, une telle analyse en général ne peut pas être un point de départ absolu, mais elle peut, affirme Marx, être un point de départ de la présentation^{II}, annonçant ici la différence entre le mode d'investigation et le mode de présentation présentée dans la postface à la seconde édition allemande de *Le Capital*.

(I) « Toutes les époques de la production ont certains caractères en commun, certaines déterminations communes. La *production en général* est une abstraction, mais une abstraction rationnelle, dans la mesure où elle souligne et précise effectivement les traits communs, nous évitant [dans la présentation] la répétition. »

K. Marx, *Grundrisse*, p. 41 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, pp. 20-21.

(II) « Le capital est la force économique universellement dominante de la société bourgeoise. Il constitue nécessairement le point de départ comme le point final et doit être développé avant [les catégories qui lui préexistent historiquement et qui existent encore comme] la propriété foncière. [...] Il faut manifestement adopter le plan [de présentation] qui nous donne : 1) les déterminations générales abstraites, convenant donc plus ou moins à toutes les formes de société, mais dans le sens dégagé plus haut. 2) Les catégories constituant l'articulation interne de la société bourgeoise et sur lesquelles reposent les classes fondamentales. [...] »

K. Marx, *Grundrisse*, pp. 64-65 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, pp. 41-42.

active de la société comprise comme la production immanente de ses propres catégories de médiations ainsi que de la production liminale de la frontière historique entre la nature et la société.

Le travail ne doit pas être entendu au sens restreint et économique qu'il prend sous le capitalisme. Bien que Marx entre 1843-1845 fasse une négation déterminée du travail rendu étranger à lui-même sous le capitalisme, le résultat de cette négation est la présentation d'un concept de travail qui incorpore toutes les expériences humaines qui ne laissent pas intactes, mais transforment tant le sujet que l'objet. Le travail en son sens le plus général correspond à la structure de l'expérience (*Erfahrung*) et Marx souligne ici le rôle du caractère sensible et pratique de cette dernière. Cependant, bien que ce concept de travail soit extrêmement large et transhistorique, il marque déjà une avancée par rapport à la philosophie sociale de Hegel. En remplaçant la volonté par le travail, Marx n'est pas contraint de présupposer la forme sociale de la *personnalité*, il n'a pas besoin de s'en tenir au développement d'une idée qui doit se réaliser dès le point de départ abstrait et encore vide de la théorie sociale. En posant le travail comme la nécessaire interaction de l'être humain avec la nature, Marx n'a pas besoin de souligner le degré idéal de l'individuation d'une société. Ce caractère n'est à déterminer qu'au sein de l'étude d'une société spécifique qui révélera le type d'individuation qu'elle produit⁵⁶. Qui plus est, comme il en a été question, la volonté, chez Hegel, se manifeste par le fait de la propriété ; or, dans la société capitaliste, le travailleur qui est l'*élément actif* ne possède sa volonté que sous la forme d'une force de travail qui est vendue. La manifestation de la volonté est d'abord travail et ce n'est qu'ensuite qu'elle est propriété, c'est pour cette raison que Marx parle du travail, car la volonté n'est, en fin de compte, que le lieu tenant métaphysique pour l'activité vitale du travail et sa mécompréhension par Hegel a créé le raccourci entre la volonté et la propriété sans mettre l'accent sur le moment de non-identité inscrit à l'intérieur même de la médiation du travail.

2.1 Travail rendu étranger à lui-même

En conclusion de la critique de la philosophie du droit hégélienne, il a été démontré que ce qui est effectif n'est pas l'idée de l'État, mais la propriété privée. Dans ce contexte, la question qui surgissait était : d'où la propriété privée tient-elle son pouvoir ? Inutile ici de retourner vers Hegel, puisqu'il explique la propriété privée comme un stade du développement de la volonté et que celle-

⁵⁶ Cette différence est majeure, car la théorie hégélienne en présupposant la catégorie de la personne se restreint à n'être qu'une théorie sociale de l'Occident européen. Sans affirmer que Marx est libéré de tout eurocentrisme, le point de départ de sa théorie n'implique pas une forme sociétale déjà déterminée.

ci est la manifestation de l'idée. Pour cette raison, Marx, dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, entreprend l'étude de l'économie politique qui a l'avantage de considérer que « le travail est le seul moyen par lequel l'humain accroît la valeur des produits naturels, [...] que le travail est sa propriété active⁵⁷ ». Cependant, l'économie politique souffre d'une carence philosophique : le monde qu'elle présente est celui d'un monde donné dans lequel la propriété privée est présumée sans être expliquée⁵⁸. Dans ce chassé-croisé, l'économie politique est mobilisée contre Hegel et Hegel mobilisé contre l'économie politique, le résultat de cette confrontation est la naissance de la philosophie marxienne irréductible à l'une comme à l'autre.

2.1.1 L'aliénation du travailleur

Le point de départ de la présentation marxienne est celle du travail tel qu'il existe au sein de la société capitaliste et, tel qu'il est traversé par une contradiction : « Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension⁵⁹. » Cette contradiction rassemble l'ensemble des faits suivants : au sein du mode de production capitaliste, le travailleur vend contre un salaire sa force de travail à un capitaliste qui utilise ce travail dans la production de marchandises. Dans ce rapport, la marchandise produite par le travailleur, par son propre acte d'objectivation (*Vergegenständlichung*), « vient lui faire face comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur⁶⁰ ». L'objectivation est donc *perte de l'objet*. De plus, dans ce même rapport, le travail n'est pas rémunéré en fonction de la richesse qu'il crée, il est acheté en tant que marchandise à son simple coût de reproduction, c'est-à-dire la reproduction de la force de travail du travailleur ; ce coût, en 1844, n'est pas celui de la satiété, mais du niveau de la simple survie animale : « la réalisation effective (*Verwirklichung*) du travail apparaît à un tel point comme une déréalisation effective (*Enwirklichung*) que le travailleur est déréalisé jusqu'à en crever de faim⁶¹. » Cette contradiction est donc la suivante : dans la société capitaliste, le travail n'existe que sous la forme du travail rendu étranger à lui-même.

⁵⁷ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 82. (Ci-après : *Manuscrits de 1844*) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 476.

⁵⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 116 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 510.

⁵⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 117 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 511.

⁶⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 118 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 511.

⁶¹ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 118. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 512.

Le travail rendu étranger à lui-même n'est pas simplement un fait qui existe comme manifestation des rapports sociaux de productions, il est aussi à l'œuvre dans l'acte de production lui-même. Le processus du travail est vécu par le travailleur comme une extériorisation-aliénation (*Entäusserung*), d'abord en ce que l'objectivation du travail n'est pas l'objectivation de sa propre subjectivité, l'affirmation de sa propre conscience, mais que le travail qu'il effectue est extérieur à lui. Cela signifie, dans un second temps, que le travail « n'est donc pas librement voulu, mais contraint, c'est du *travail forcé*⁶². » Cette domination qu'exerce le travail sur le travailleur a pour conséquence que « le travail n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, il est au contraire seulement un *moyen* en vue de satisfaire des besoins extérieurs au travail⁶³ ». Finalement, « l'extériorité du travail pour le travailleur apparaît en ceci qu'il n'est pas le sien propre, mais celui d'un autre, en ceci qu'il ne lui appartient pas, en ceci qu'en lui il ne s'appartient pas à lui-même, mais appartient à un autre⁶⁴. » Marx conclut son développement en affirmant que l'extériorisation-aliénation telle qu'elle se produit à l'intérieur de l'organisation sociale du travail est l'aliénation des caractéristiques essentielles de l'être humain.

Nous en arrivons ainsi au résultat que l'humain (le travailleur) ne se sente plus librement actif que dans ses fonctions animales (manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, la parure, etc.) et qu'il ne se sente plus qu'animal dans ses fonctions humaines. L'animal devient l'humain et l'humain devient l'animal⁶⁵.

Ainsi, contrairement à Hegel – pour qui l'aliénation ne pouvait être une aliénation de l'essence⁶⁶, mais seulement d'une caractéristique seconde, en ce que l'aliénation était au sens juridique une décision du sujet de retirer sa propriété d'une chose qui lui était extérieure⁶⁷ – contrairement à Hegel, donc, Marx suggère que l'aliénation est une aliénation qui, s'en prenant directement à l'activité essentielle de l'humain, atteint justement cette essence au point de la rendre étrangère.

La sardonique identité spéculative de la noblesse et de la zoologie fait maintenant place à la tragique identité entre l'humanité et l'animalité du travailleur. Cette identité est évidemment

⁶² K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 120 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 514.

⁶³ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 120 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 514.

⁶⁴ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, pp. 120-121 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 514.

⁶⁵ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 121 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, pp. 514-515.

⁶⁶ « Sont [...] *inaliénables (Unveräußerlich)* les biens, ou plutôt les déterminations substantielles qui constituent ma personne la plus propre et l'essence universelle de ma conscience de moi ».

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 66, p. 215 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 141.

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 67-69, pp. 217-219 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, pp. 144-149.

dialectique en ce que les fonctions animales sont, chez l'humain, médiatisées par l'ensemble de l'histoire humaine et, bien que le travailleur ne sente lui-même humain que dans ses fonctions qu'il partage avec l'animal, cela ne fait pas de lui un simple animal. Ce qui est visé ici par Marx c'est l'abstraction dans laquelle le travailleur est contraint de vivre : son activité productrice dans laquelle il s'objective et réalise son humanité n'est pas *son* activité, mais un commandement qui lui vient de l'extérieur ; la seule chose qui lui reste c'est l'ensemble des activités que l'humain partage avec les animaux.

Si l'objectivation du travailleur dans le travail n'est pas son objectivation, que le produit qu'il produit n'est pas le sien, cela veut dire que *et son activité et son produit* appartiennent à quelqu'un d'autre : « L'être *étranger* – auquel le travail et le produit du travail appartiennent, au service duquel le travail se tient et à la jouissance duquel le produit est offert – ne peut être que l'humain lui-même⁶⁸. » Autrement dit, ce qui est rendu étranger au travailleur est ce qui est reçu par un autre être humain : son sacrifice et son activité-non libre sont la jouissance et la liberté d'une autre personne. Ainsi, pour le travailleur, le travail n'est pas seulement un processus par lequel le monde extérieur et le produit de son travail lui font face comme des êtres étrangers, mais ce même processus engendre le rendre étranger à lui-même en tant qu'aliénation de l'essence et qu'aliénation vis-à-vis des autres humains, car le travail est intrinsèquement production du rapport « dans lequel [le travailleur] se tient lui-même à l'égard de ces autres humains⁶⁹ ». Ainsi, le rapport du travailleur au travail en tant que travail rendu étranger à lui-même est ce qui crée la condition de possibilité du rapport qu'a le capitaliste à ce même travail. C'est ainsi qu'on obtient la réponse à la question « d'où vient le pouvoir de la propriété privée ? » : « La *propriété privée* est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du *travail aliéné*, du rapport extérieur du travailleur à la nature et à lui-même⁷⁰. » Le pouvoir de la propriété privée n'est pas un pouvoir intrinsèque à l'idée de la propriété privée, il est le pouvoir propre à la domination économique qui engendre la propriété privée. Pour faire court, cette domination économique – sur laquelle il faudra revenir – prend, dans la société organisée autour de la propriété privée, la forme du profit qui est effectué par le capitaliste dans la différence entre la valeur ajoutée par le travailleur dans la marchandise (la valeur d'échange de cette marchandise) et le prix auquel la force de travail a été payée (salaire).

⁶⁸ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 125 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 518.

⁶⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 126 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 519.

⁷⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 126. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 520.

Le profit est littéralement le travail qui vient faire face au travailleur comme chose étrangère qui le domine ; car le capital, c'est-à-dire l'accumulation du profit utilisé comme puissance sociale, n'est rien d'autre que la puissance que le travailleur a déjà mis dans le travail qui réapparaît sous une forme modifiée, spectrale, abstraite comme ce qui le domine et détermine son existence.

Chez Hegel, la seconde nature est le monde qui apparaît comme étranger et elle est interprétée comme la négociation liminaire de la volonté avec la nature-histoire en tant que caractéristique anthropologique insurmontable. Chez Marx, à la différence de Hegel, l'étrangeté du monde est le produit non pas d'une négociation chargée d'ambiguïté de l'humanité avec la nature, mais bien le produit de la domination humaine sur l'humain lui-même. Cela ne court-circuite pas la valeur de l'analyse hégélienne au sens où l'ambiguïté du mécanisme spirituel de l'habitude n'est pas relevée – et Marx n'a étonnamment rien à dire à ce sujet –, mais implique plutôt que le monde rendu étranger correspond à une aliénation qui est déjà diagnostiquée, par Marx, comme une aliénation surmontable historiquement en ce qu'elle n'est naturelle qu'en apparence ou, comme Marx le dirait : *naturwüchsig*, ce qui appartient à la « nature » de la société (capitaliste), mais qui fait passer la société (capitaliste) pour naturelle.

La démonstration faite par Marx selon laquelle le travail aliéné est ce qui engendre la propriété privée vient mettre un terme à la critique de la philosophie politique de Hegel. Alors que Hegel présentait la société comme ce qui se réalise dans et grâce à l'idée de l'État, Marx a d'abord présenté le diagnostic selon lequel l'idée de l'État n'est pas effective et est allé jusqu'à démontrer, dans le texte hégélien, la performativité de la propriété privée comme ce qui est effectif et qui tient ensemble la société. Dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Marx démontre que la propriété privée est le résultat de l'aliénation et du travail rendu étranger à lui-même et c'est en tant qu'elle est le résultat d'une domination économique que la propriété privée permet le « procès de rassemblement⁷¹ » de la société, rassemblement qui n'est que l'apparence de l'unification de la société, car la condition de la propriété privée repose sur un antagonisme sociétal : la division de la société en deux classes, la classe laborieuse et la classe capitaliste, les prolétaires et les bourgeois⁷².

⁷¹ K. Marx, *Grundrisse*, p. 57 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 35.

⁷² K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, pp. 73-91 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, pp. 462-474.

C'est donc à partir du travail, même s'il est rendu étranger à lui-même, qu'il faut présenter la société. Une telle présentation est déployée par Marx grâce au concept de l'être générique qui sera traité ultérieurement. Pour l'instant, il importe de mobiliser les résultats acquis dans le but d'effectuer la négation déterminée concrète de la perspective du « pour nous » hégélien afin d'amorcer la construction d'un « pour nous » marxien.

2.1.2 L'aliénation du bourgeois : le contenu de la présentation hégélienne

Alors que l'engendrement de la propriété privée a été présenté à partir du processus du travail rendu étranger à lui-même, c'est-à-dire à partir du rapport qu'entretient le travailleur avec le travail et le monde extérieur, il n'a pas été fait, jusqu'à maintenant, mention du rapport qu'entretient le non-travailleur à la propriété privée. Pour ce dernier, la propriété privée *apparaît* comme fondement, elle semble avoir priorité sur le travail. La raison de cette apparence tient dans le fait que pour le non-travailleur, le capitaliste, qui jouit du produit de l'activité du travailleur, ce n'est qu'à partir du rapport social de la propriété privée que le travail en tant qu'activité se manifeste, qu'il prend vie. Ce n'est que par le truchement de la propriété privée que *sa volonté* devient *travail* effectif comme activité du travailleur. Or, cette perspective, si elle était réellement première, impliquerait la mystification selon laquelle la propriété privée posséderait en et pour soi un pouvoir qui, magiquement, incomberait à certains individus plutôt qu'à d'autres. Cette perspective est celle de l'économie politique qui « part du fait de la propriété privée [mais] ne l'explique pas⁷³. »

Alors que le processus par lequel le travail est rendu étranger à lui-même aboutit sur un monde divisé, le capitaliste perçoit ce même monde à travers la lucarne de la propriété privée et y trouve un monde, certes imparfait, mais unifié, un monde dans lequel la division entre le travailleur et le non-travailleur n'est pas produite, mais donnée : « tout ce qui apparaît, du point de vue du travailleur, comme *activité de l'aliénation, du rendre étranger*, apparaît du point de vue du non-travailleur comme *état (Zustand) de l'aliénation, du rendre étranger*⁷⁴. » Cette différence de perspective, Marx l'explique par le fait que le travailleur et le non-travailleur ont des expériences différentes et non médiatisées de l'effectivité : « le *comportement effectif, pratique* du travailleur dans la production et à l'égard du produit (en tant qu'état d'esprit), apparaît, du point de vue du

⁷³ K. Marx, *Manuscripts de 1844*, p. 116 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 510.

⁷⁴ K. Marx, *Manuscripts de 1844*, p. 129. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 522.

non-travailleur qui lui fait face, en tant que *comportement théorique*⁷⁵. » Dans ce comportement théorique, la division effective est réunie dans l'apparente identité de l'identité et de la non-identité qu'est l'idée.

C'est sur ce point, dont il est annoncé qu'il sera considéré de plus près, que s'interrompt le premier cahier des *Manuscrits de 1844*. Malheureusement, seule la toute fin du deuxième manuscrit a survécu de sorte que manquent les 39 premières pages rédigées par Marx. S'il est impossible d'affirmer avec certitude ce qui était envisagé par Marx, il est néanmoins possible de porter le regard dans la direction esquissée et de voir la tendance qui s'y exprime.

Il apparaît relativement clair que Marx pointe en direction d'une critique de la présentation hégélienne dont le contenu de la reconstruction théorique de l'effectivité correspond au « comportement théorique » du non-travailleur. Le premier versant de ce comportement théorique consiste dans le rôle unificateur de la propriété privée au sein de la société. Comme le non-travailleur, Hegel a, malgré tout, présupposé la propriété privée, car même s'il en offre une genèse dans les *Principes de la philosophie du droit*, cette genèse est organisée autour de la manifestation de la volonté produisant l'effectivité, laquelle volonté n'est que l'agentivité accordée à l'idée absolue. Ce que l'économie politique fait en posant simplement la propriété privée comme un présupposé, l'idéalisme hégélien l'accomplit moyennant un détour métaphysique. Dans les deux cas, le résultat est le même : la société tire son unité de la propriété privée et le pouvoir de cette dernière est admis comme vérité effective sans que son objectivité soit démontrée.

L'autre versant de cette présupposition est que l'activité du travail n'est effective qu'à partir du dispositif qu'est l'institution de la propriété privée et ce n'est qu'à partir d'un tel dispositif – comme d'une boîte optique – qu'elle observe la relation du travail avec la nature, avec le monde externe sensible : « On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté sous nos latitudes par le *commerce*, il y a peu de siècles seulement, et ce n'est donc que *grâce* à cette action d'une société déterminée à une époque déterminée qu'il fût donné à la “certitude sensible”⁷⁶. » Pour Marx, il n'est pas question de sauter par-dessus la médiation historique et sociale que l'être humain a nécessairement avec la nature, il importe en fait de ne pas *oublier*, en naturalisant les institutions historico-sociales – dans ce cas-ci, la propriété privée – et créer par un

⁷⁵ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 129. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 522.

⁷⁶ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 24 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 43.

tour de passe-passe l'illusion d'une immédiateté. Comme le cadre du dispositif de la propriété privée est socialement construit, la présentation idéaliste, comme présentation de la perspective du non-travailleur, entretient avec l'extérieur une relation médiatisée qu'elle ignore et dont la présentation purement théorique est dérivée d'un travail qui est abrogé. Son jugement est : « il y a de l'extérieur ». Mais cet extérieur est compris de façon logique comme un concept nécessaire, et pourtant indéterminé. Ce monde extérieur sensible est le monde matériel dont l'existence ne devient effective qu'à partir de sa relation avec le travail.

Or, cette position théorique vis-à-vis de l'extérieur est pauvre en déterminations si on la compare à la position pratique qui, par l'activité du travail, fait l'expérience de la détermination de la matière sensible en ce qu'elle est une matière qui est simultanément matière extérieure et matière du travail. La différence essentielle de cette relation à l'extérieur reste encore à déployer et sera un des objets de la théorie de la présentation chez Marx. Cependant, il est maintenant possible de saisir le secret de la présentation hégélienne comme présentation bourgeoise qui, grâce au dispositif de la propriété privée, s'enferme sur elle-même et considère l'extérieur comme un moment de l'intérieur. Dans les termes les plus extrêmes : « La nature est ce qui est premier dans le temps, mais le *prius* absolu est l'Idée ; ce *prius* absolu est ce qui est ultime, le commencement vrai, l'A est l' Ω ⁷⁷. » Autrement dit, chez Hegel, la nature est un moment logique du système, son extériorité est une manifestation de l'intériorité.

La perspective du non-travailleur est donc une perspective idéaliste et vice-versa. Elle est une forme aliénée de l'expérience, car le monde extérieur sensible lui est également rendu étranger. Cependant, ce rendre étranger diffère du tout au tout avec celui du travailleur : l'étrangeté du monde pour le non-travailleur est une étrangeté mystique qui possède une aura magique. La nature et le monde social ne sont pas des puissances menaçantes, mais des fétiches qui possèdent en eux un « pouvoir », un petit *je ne sais quoi*, qui semble leur appartenir par nature. La nature est à la fois respectée dans son indépendance mystique et dominée entièrement en ce qu'elle n'apparaît que par le prisme des institutions sociales qui déjà l'ont mise à distance. Cette seconde aliénation consiste en l'expérience d'une conscience rendue étrangère aux conditions effectives de la production du monde ; ce dernier n'existant qu'à partir de son appropriation par un effort théorique.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II*, § 248 Add., p. 352 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 9, p. 30.

Ainsi, Marx n'a pas seulement réussi à démontrer que la perspective hégélienne du « pour nous » n'était pas l'universel qu'il était censé être, il démontre par ailleurs qu'elle correspond en fait à la présentation de la perspective du bourgeois qui prend sa propre situation comme condition universelle. Autrement dit, ce « pour nous » est effectif en tant que pouvoir de la classe dominante :

Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle*. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous la forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination⁷⁸.

Lorsque Marx affirme que les « pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants », il vient nier la présentation hégélienne comme présentation de l'effectivité qui exprime l'essence ; la présentation idéaliste est l'expression de la domination. Si l'effectivité est l'expression d'un rapport de domination, alors la présentation doit présenter ce dernier en tant que tel. Or, si l'effectivité est présentée comme rapport de domination, cela implique, selon son concept, que cette domination doit être dépassée. Ainsi, alors que la présentation hégélienne est à comprendre, du point de vue de Hegel lui-même, comme une présentation des exigences de la raison telles que ces exigences peuvent être présentées de manière adéquate aux concepts dont on fait l'expérience, Marx présente, quant à lui, une effectivité qui va à l'encontre des exigences de la raison, donc une effectivité qui doit être critiquée non pas simplement en son concept, mais en sa réalité effective.

Dans les *Grundrisse*, Marx expose à nouveau, en des termes très clairs, cette erreur de la pensée hégélienne en accentuant son aspect épistémologique. Pour ce faire, il mobilise la différence entre l'activité de la pensée comme « procès de rassemblement du concret » et le « procès de genèse du concret ». Par cette différence, Marx pose l'importance de conserver à l'esprit le fait que le concret « reçoit son impulsion de l'extérieur » et qu'il n'apparaît comme concret qu'en tant que résultat de la totalité de l'activité sociale et non comme simple comportement théorique.

⁷⁸ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 44 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 46.

Hegel est tombé dans l'illusion qui consiste à concevoir le réel (*das Reale*) comme le résultat de la pensée qui se rassemble en soi, s'approfondit en soi, se meut à partir de soi-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit (*ein geistig Konkretes*). Mais ce n'est nullement le procès de genèse du concret lui-même. [...] C'est pourquoi pour la conscience [...] pour qui la pensée conceptuelle constitue l'humain effectif et pour qui, par suite, seul le monde saisi dans le concept est en tant que tel le monde effectif, le mouvement des catégories apparaît de ce fait comme l'acte de production effectif – lequel, c'est bien fâcheux, reçoit quand même une impulsion de l'extérieur – et dont le résultat est le monde⁷⁹.

La correction qui peut être apportée à la présentation hégélienne grâce au passage vers le travail est la suivante : le concept du travail implique *nécessairement* la nature et le monde extérieur sensible, non seulement comme quelque chose de toujours d'emblée socialement médiatisé, mais également comme le point de contact toujours déjà ouvert et jamais refermé avec l'extériorité, avec ce qui est non-identique au contenu historique du déploiement conceptuel de la conscience humaine. Le travail en tant qu'activité d'objectivation est relation avec l'objet, de manière que l'objet, conservant une certaine indépendance de l'esprit – qu'il n'est pas –, puisse toujours relancer l'expérience. Autrement dit, Marx ne fait pas que « renverser » l'idéalisme en matérialisme, mais il tente également de prémunir la philosophie de s'enfermer dans le système de l'identité qui est le système de la domination sociale. De plus, l'accent mis sur cet élément extérieur, est l'indice que la présentation philosophique doit présenter que la domination n'est pas l'essence de l'effectivité, mais la falsification de l'essence.

2.1.3 La négation de « la négation de la négation »

De retour dans les *Manuscrits de 1844*, il est possible de lire la critique de Hegel présentée dans le troisième cahier, comme une première formulation de cette idée de la conservation de la non-identité. Dans cette critique, Marx présente d'abord ce qu'il considère être les « hauts faits » de la critique feuerbachienne de Hegel dont le premier élément est le diagnostic selon lequel « la philosophie n'est pas autre chose que la religion mise en pensées et exposée de façon pensante : une autre forme et un mode d'existence du rendre étranger de l'essence humaine⁸⁰ ». Le second élément est « la fondation du véritable matérialisme et de la science réelle, en ce que Feuerbach fait du rapport social, du rapport “de l'humain à l'humain”, également un principe fondamental de

⁷⁹ K. Marx, *Grundrisse*, pp. 57-58. (Traduction modifiée) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, pp. 35-36.

⁸⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 158. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 569.

la théorie⁸¹ ». Et, finalement, Marx félicite Feuerbach d'avoir opposé à la négation de la négation – « qui prétend être le positif absolu » –, le « positif qui repose sur lui-même et qui est positivement fondé sur lui-même⁸². »

Les deux premiers éléments correspondent aux résultats déjà exposés : la conscience philosophique est une conscience aliénée pour laquelle la correction implique de garder présent à l'esprit que sa propre expérience de l'effectivité est conditionnée par la propriété privée qui est elle-même un produit de l'activité humaine. La philosophie qui désire présenter l'effectivité doit partir des rapports sociaux comme principe au fondement de la théorie. Le troisième élément, cependant, mérite une explication précisément parce qu'il met en cause la forme de la présentation dialectique en critiquant la négation de la négation : d'une part, quel est le positif qui serait la correction à apporter à la négation de la négation⁸³ ? Et, d'autre part, est-il légitime de poser un positif comme point de départ au sein de la présentation dialectique ?

Dans le premier chapitre, nous avons exposé la présentation dialectique hégélienne et la négation de la négation sous l'angle du mouvement logique de l'expérience de la contradiction ou de l'expérience de l'insuffisance conceptuelle qui procède par la détermination de la négation et la présentation de la négation de cette détermination comme présentation d'un nouvel en-soi. Autrement dit, la présentation dialectique comme détermination de la négation et négation de la négation est le mouvement par lequel la vérité parvient à sa propre réalisation effective par la relève de ses déterminations finies.

Lorsqu'ils adressent la négation de la négation, Feuerbach et Marx entendent les choses différemment en ce qu'ils la positionnent en tant qu'articulation générale du système. Elle correspond *grosso modo* au parcours de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette détermination n'est pas fautive, mais il importe de le signifier, car la détermination de la critique explique également son résultat et la manière de l'interpréter.

Dans cette lecture, la première négation, c'est-à-dire la présentation de la contradiction, de l'insuffisance, etc. est l'aliénation de la conscience qui ne se sait pas elle-même comme conscience, elle est aliénée de l'universel, du concept, tant en ce qu'elle n'a ni le concept d'elle-même, ni le

⁸¹ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 158. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 570.

⁸² K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 158 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 570.

⁸³ Pour le dire autrement, quelle est la négation déterminée de la « négation de la négation » telle qu'elle existe chez Hegel ?

concept de ce qui lui est non-identique. La conscience est dans l'aliénation de l'indétermination. La détermination de cette négation est l'expérience par laquelle l'infini abstraite est supprimée et Hegel présente cette suppression comme acte de la conscience c'est le poser de l'effectif, du sensible, du particulier. La négation de la négation consiste ici dans la relève du positif, c'est-à-dire ce qui est posé comme immédiat, cette relève est retour à l'infini, cette fois riche en contenu, l'universel concret, l'idée absolue, etc. Comme le résume succinctement Alfred Schmidt, la négation de l'aliénation est le retour en soi, marque du subjectivisme de l'idéalisme hégélien :

Dans la *Phénoménologie*, l'esprit hégélien, dans le cours de son avancement vers des étapes toujours plus élevées de son développement, saisi le monde externe des formes-objets comme simple apparence, puis comme quelque chose de posé en soi, jusqu'à ce que, finalement, à l'étape du savoir absolu, réfléchissant sur la totalité des moments qu'il a traversés, il revienne complètement de l'aliénation de soi. Marx qui, avec Feuerbach, comprend l'esprit uniquement comme celui des êtres humains finis et transitoires critique donc la philosophie de Hegel comme un subjectivisme gigantesque dans lequel la conscience de soi absolue sous-tend toute objectivité⁸⁴.

Pour Marx, la critique feuerbachienne de Hegel se résume de la manière suivante : c'est « la philosophie qui affirme la théologie (la transcendance, etc.) après l'avoir niée⁸⁵ » ou encore « la position [...] qui repose dans la négation de la négation est comprise comme une position qui n'est pas encore assurée d'elle-même⁸⁶ ». Si on applique cette critique à ce qui a déjà été affirmé à propos de l'aliénation dans la présentation hégélienne, on comprend exactement de quoi il s'agit : le point de départ est l'aliénation, car c'est toujours d'emblée que la conscience bourgeoise est étrangère à elle-même, c'est son premier fait. – Contrairement à la conscience du travailleur qui est rendue étrangère à elle-même par la séparation qui lui est imposée entre son objectivation et le résultat de cette dernière. – Ainsi, le point de départ est certes une négation, mais une négation pour laquelle il est possible d'identifier un fait plus fondamental à partir duquel cette négation est dérivée. De plus, la négation de la négation comme relève du positif est le geste, déjà critiqué dans la *Contribution* de 1843, qui présente l'effectivité comme le symbole d'une autre effectivité et est donc la suppression de l'effectivité réelle au nom de la soi-disant effectivité de l'idée, de l'absolu, etc. Autrement dit, agrandie à l'échelle du système de la philosophie hégélienne, la négation de la négation est la présentation de la conscience aliénée bourgeoise et de son besoin de transcendance, de la croyance en l'idée, en l'effectivité de la réconciliation afin qu'elle puisse se réconcilier avec

⁸⁴ Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1993, p. 67.

⁸⁵ K. Marx, *Manuscripts de 1844*, p. 158 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 570.

⁸⁶ K. Marx, *Manuscripts de 1844*, p. 158 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 570.

sa propre situation subjective. La réconciliation idéaliste est une réconciliation extorquée, mais elle témoigne néanmoins d'un besoin émergeant d'une situation historique objective ou, pour prendre une formule d'Adorno, « quand [Hegel] frappe l'expérience au visage, même celle qui est au départ de sa propre philosophie, c'est encore l'expérience qui s'exprime⁸⁷. » Ce qui est réellement effectif dans la présentation hégélienne tient dans le fait qu'elle présente une effectivité dominée par des abstractions. La mystification dans la présentation dialectique idéaliste de Hegel est l'expression du fait que l'objectivation de la société par le travail rendu étranger à lui-même est l'objectivation d'une objectivité sociale qui s'affirme indépendamment des sujets et les domine en retour. Nos catégories et nos concepts prennent une forme autonome et se retournent contre nous : le travail crée la propriété privée qui est l'institution sociale qui rend possible la sortie de la société⁸⁸ et la propriété privée engendre une pseudo-effectivité par laquelle les activités humaines apparaissent être le résultat de leur résultat, le produit de leur produit.

Le correctif à ce diagnostic se trouve dans la présentation de ce fait plus fondamental à partir duquel le point de départ de la philosophie hégélienne est dérivé. Ce fait plus fondamental est *le travail*, il est cet élément *positif qui est positivement fondé sur lui-même*. Or, traiter du travail comme d'un fondement métaphysique ou d'un substrat premier serait, en définitive, une régression à la suite des accomplissements de la philosophie hégélienne qui a réussi à démontrer, dès le début de la *Science de la logique*, la vacuité de ce genre de tentatives.

Selon nous, c'est ici précisément que Marx cesse de suivre Feuerbach pour qui ce positif est naïvement posé comme premier sous la forme de l'humanité créatrice d'elle-même. En fait, Marx affirme quelques lignes plus loin que la grandeur de la *Phénoménologie* hégélienne repose sur « la dialectique de la négativité qui meut et qui engendre⁸⁹ », dans la mesure où il « conçoit l'autoengendrement de l'humain comme un procès, l'objectivation comme une désobjectivation, comme aliénation (*Entäusserung*) et comme suppression de cette aliénation⁹⁰ ». Autrement dit, « c'est qu'il saisisse l'essence du *travail* et qu'il conçoit l'humain objectif, vrai, comme humain effectif en tant que résultat de son *propre travail*⁹¹. »

⁸⁷ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 88. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 324.

⁸⁸ On peut penser au fameux mot de Proudhon : « La propriété, c'est le vol ; la propriété, c'est la liberté. » Piere-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire*, Paris, La voix du peuple, 1849, p. 45.

⁸⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 162 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 574.

⁹⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 162. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 574.

⁹¹ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 162. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 574.

On pourrait légitimement se poser la question de savoir si tout ce chemin n'était pas un immense détour. La critique faite par Feuerbach culmine dans la critique de la négation de la négation qui est la négation de la présentation hégélienne comme présentation aliénée ; le résultat de cette critique est de retrouver le positif fondé sur lui-même dont Marx affirme qu'il est le travail tout comme Hegel l'a fait avant lui. Cependant, la différence essentielle est la suivante : le travail n'est pas un moment de « l'activité de la raison [qui] tourne le travail vers l'intérieur⁹² ». Le détour par la philosophie feuerbachienne et la sauvegarde d'un élément positif doivent être compris comme la sauvegarde d'une composante de l'effectivité qui est extérieure à elle-même, un moment positif non en ce qu'il est, comme dans l'empirisme ou le positivisme, un moment de donation pleine de signification, mais un positif dans le sens d'une non-identité qui ne peut pas être niée : la nature.

2.2 Nature-(seconde nature)-histoire

Jusqu'ici, les résultats suivants ont été obtenus : présenter la société ce n'est pas présenter l'idée de l'État, mais l'effectivité de la propriété privée. Présenter l'effectivité de la propriété privée c'est à la fois présenter l'effectivité du travail aliéné qui est sa condition de possibilité et présenter la présentation hégélienne de la société comme une présentation de la condition aliénée de la classe bourgeoise, la classe des non-travailleurs. Ainsi, jusqu'à maintenant c'est une société divisée en deux classes qui a été présentée, une société qui souffre de cette division de manière qu'elle ne puisse saisir par sa propre expérience – qui est une expérience partielle et finie – sa propre universalité. Jusqu'à maintenant, la présentation marxienne de la société a pour conclusion partielle que la société effective ne peut être une société réconciliée, les classes sociales sont aux prises de leur propre particularisme. La distinction majeure tient dans le fait de la domination qui permet à la classe bourgeoise d'établir son particularisme comme universalisme.

La présentation de la société est ainsi la présentation de la négativité effective. Or, le point de départ de l'extériorisation-aliénation du travailleur est la *séparation* entre son activité d'objectivation et le produit de cette dernière. Cette séparation crée, tant pour le travailleur que pour le bourgeois, un monde étranger qui leur fait face comme un monde sur lequel ils n'ont pas prise. On retrouve ici la thématique de la seconde nature telle qu'elle a été rencontrée chez Hegel.

⁹² T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 28 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 268.

Cependant, le concept de seconde nature est, chez Marx, un hapax⁹³. Dans le troisième livre du *Capital*, il dit : « la valeur effective de sa force de travail [au travailleur] [...] ne dépend pas seulement des besoins physiques, mais aussi des besoins sociaux qui se sont développés au cours de l'histoire et sont devenus une seconde nature⁹⁴. » Cette utilisation renvoie plus particulièrement à la dialectique des besoins qui est l'illustration par excellence de la conception matérialiste de la nature-histoire chez Marx. À ce titre, si Marx se préoccupe de la chute de l'histoire dans la simple nature, il n'utilise pas le terme de seconde nature pour traiter de cette chute, mais plutôt celui d'idéologie. L'utilisation faite par Marx du terme de seconde nature est, pour toutes fins pratiques, banale : pour lui, elle renvoie à cette idée que le monde des conventions humaines est le milieu « immédiat » de l'être humain et qu'au sein de celui-ci émergent des besoins humains qui n'apparaîtraient pas dans le monde des « besoins naturels », mais qui doivent néanmoins être satisfaits si tant est que l'organisation sociale humaine soit apte à les satisfaire. Afin de comprendre cette dialectique naturelle-historique des besoins, il faut regarder de plus près la conception marxienne de l'être générique de l'être humain, car en lui se joue la présentation du travail comme activité vitale en tant qu'elle est unie à son produit. Ce n'est qu'en fonction de cette compréhension qu'il sera possible de présenter la négociation entre la nature et la société en tant que structure de l'être générique. Ce n'est qu'une fois ces deux éléments placés qu'il sera possible de parler de la manière dont Marx traite de la production d'un monde étranger non comme une chute dans l'élément non spirituel de la nature, mais dans la réification des catégories spirituelles, c'est-à-dire dans l'idéologie.

2.2.1 L'être générique : une présentation non aliénée

Une fois qu'il est reconnu que le travail rendu étranger n'est pas un fait premier, mais dérivé, le contrepoison du travail rendu étranger à lui-même consiste à présenter ce à partir de quoi il est dérivé. Cette présentation a pour objet ce qui peut être déduit du travail rendu étranger et qui pointe en direction des éléments essentiels du travail. Le travail rendu étranger à lui-même est le résultat du travail tel qu'il se produit dans la domination qui impose la séparation entre l'activité subjective-objective du travail et le résultat objectif du travail. Ainsi Marx propose de considérer,

⁹³ Des quatre apparitions du syntagme « *zweiten Natur* » dans les MEW, seul un est de Marx. Deux sont de Engels (*Anti-Schelling* et « L'infanterie légère française ») et la dernière est issue d'une citation de Max Stirner dans *l'Idéologie allemande*.

⁹⁴ Karl Marx, *Le Capital; livre troisième*, trad. par C. Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1969-1974, tome III, p. 235 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 25, p. 866.

non pas comme un fait historique, mais comme une possibilité relative à l'essence, l'idée d'un travail dans lequel l'individu qui s'objective n'est pas immédiatement séparé du résultat de son objectivation. Cette idée est celle qui est au cœur du concept d'être générique de l'être humain et tente de dévoiler, non seulement, la possibilité d'un travail non aliéné, mais de rendre compte de ce qui se produit effectivement sur le plan de l'expérience humaine au sein de l'activité du travail. Si l'être générique a souvent été interprété de manière plus ou moins romantique comme un appel à retourner à une forme plus originaire de l'expérience humaine ou de manière métaphysique comme l'établissement d'une catégorie transhistorique, il est néanmoins possible de comprendre ce concept sans avoir à projeter sur lui ces éléments romantiques ou métaphysiques. Si l'être générique a un quelconque lien avec le concept d'origine, ce dernier⁹⁵ n'indique qu'une chose : l'état de fait social et historique actuel existe grâce à des possibilités essentielles qui ont, jusqu'à maintenant, été effectivement réalisées, mais ce même état de fait porte en lui les traces de l'incomplétude de la réalisation effective de ces possibilités essentielles. Ainsi, il y a dans le concept d'objectivation tel que nous pouvons en témoigner dans notre situation historique quelque chose comme une possibilité non réalisée, cette possibilité est pourtant à l'origine même de l'objectivation. Le concept d'être générique implique alors simplement, tout comme c'est le cas chez Hegel, que la vérité est la complétion d'ordre historique du déploiement de l'essence. Or, dans le cas de l'être générique, le déploiement de l'essence n'est rien d'autre que la détermination essentielle de l'être humain par sa propre activité. Déploiement qui est activement bloqué par la configuration effective de la société en ce qu'elle se conçoit, comme cela a été dit, encore de manière relative à une nature externe dans laquelle elle projette le fondement de ses catégories. Autrement dit, l'effectivité sociale bloque la réalisation effective de l'essence, de la possibilité essentielle ; la réalisation effective de l'économie capitaliste est la déréalisation effective de la société humaine.

À ce titre, l'être générique occupe, dans la philosophie marxienne, à peu près la même place qu'occupe la volonté dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel en ce que son rôle est de témoigner (conformément à la logique hégélienne de la réalisation effective du concept

⁹⁵ Benjamin expose le concept d'origine avec une profondeur et une acuité philosophique inégalée dans la « Préface épistémocritique » de *L'origine du drame baroque allemand*. Nous reviendrons sur ce concept ultérieurement, il s'agit pour l'instant de dire que le concept d'origine ne signifie pas le fondement ou le point de départ, la genèse, d'un fait historique ou autre. Il s'agit essentiellement d'une possibilité en latence qui n'a pas encore reçu sa réalisation effective entière.

W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, pp. 43-45 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I, 1; pp. 225-227.

comme passage à l'existence) de la réalisation effective, et donc de la possibilité réelle, qui est à l'œuvre dans le concept du travail.

Le concept d'être générique signifie, en une phrase, que l'être humain est cet être qui, par son activité, attribue aux genres les espèces du monde qu'il produit tout en déterminant son propre genre, il correspond à une humanité qui pourrait très bien être en cours de réalisation, mais qui ne s'est pas encore réalisée effectivement dans l'histoire. Autrement dit, l'activité vitale de l'humain est l'activité par laquelle il produit les moyens pour réaliser sa propre fin et, cette fin, l'être humain se la donne à lui-même. Ainsi, l'être humain reconnaît simultanément trois faits : premièrement, que son existence est dépendante d'une nature qui lui préexiste⁹⁶ et dont il est lui-même un moment ; deuxièmement, que cette même nature qui l'a produit est produite *qua* nature par lui-même ; finalement, que la détermination de son genre propre est la détermination objective de son rapport avec la nature. Dans cette configuration, l'activité vitale prend la forme d'une totalité non fermée dans laquelle l'humain possède toutes les conditions pour la réalisation effective de son essence.

Ces trois faits se rapportent à l'activité productrice de l'humain comme activité d'objectivation qui se décline elle-même en trois moments qui sont dialectiquement une seule et même objectivation, l'objectivation humaine : l'objectivation de soi, l'objectivation d'un monde objectif et l'objectivation de la société.

Premièrement, l'objectivation de soi prend la forme de l'objectivation de la conscience et de l'objectivation du corps. En tant qu'objectivation de la conscience, elle est le travail comme activité orientée en finalité qui transforme l'idée qui est en elle en la produisant comme réalité effective. En tant qu'objectivation du corps, elle est, d'une part, la consommation de la production comme réponse aux besoins physiques et l'objectivation par métabolisation que l'humain partage avec le règne du vivant. D'autre part, elle est la transformation consciente des organes naturels qui, sous l'impulsion de l'activité générique, deviennent des organes humains au sens où ils perçoivent et jouissent de leur environnement à travers les médiations de la culture ; par exemple,

⁹⁶ Marx parle à plusieurs reprises d'un « primat de la nature extérieure » (*Priorität der äußeren Natur*), mais un tel primat exprime principalement l'idée, non pas d'un fondement ontologique stable, mais du caractère dérivé de la conscience qui est le résultat de cette nature extérieure qui pourtant n'existe pour cette conscience que comme produit de sa propre activité. Le « primat » est l'expression de la source de cette impulsion de l'extérieur dont il a été question ci-haut.

K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 25 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 44.

l'oreille humaine formée à l'écoute d'une musique, d'une parole, tout comme l'œil est formé à la contemplation d'un paysage réfléchi par la beauté, par la *vue* des proportions⁹⁷. La conscience prend corps et le corps s'identifie à la conscience⁹⁸.

Cette objectivation de soi est simultanément l'objectivation d'un monde objectif en ce que l'activité vitale ne crée pas seulement des objets physiques, mais également des objets spirituels et théoriques qui permettent à l'être humain d'avoir avec le monde un rapport générique, c'est-à-dire se rapporter au divers de manière universelle. La création d'un monde doté de qualités objectives empiriques et spirituelles est la transformation objective de la nature afin d'en faire une nature métamorphosée, adaptée aux besoins humains.

C'est seulement dans l'élaboration d'un monde objectif que l'humain s'atteste effectivement comme étant un *être générique*. Cette production est sa vie générique à l'œuvre. C'est par elle que la nature apparaît comme son œuvre et son effectivité. L'objet du travail est ainsi *l'objectivation de la vie générique de l'humain* : cela a lieu en ce qu'il ne se dédouble pas seulement de façon intellectuelle dans la conscience, mais en œuvrant effectivement, de sorte qu'il s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui⁹⁹.

L'importance de ce moment du dédoublement qui n'est pas qu'un dédoublement intellectuel, mais l'autosaisie de l'être humain comme réflexivité, retour en soi et sortie de soi est *la présentation*. S'il n'était que dédoublement intellectuel de la réalité effective, ce monde ne serait qu'un monde de représentation et son caractère objectif serait dérivé de son adéquation à l'effectivité qu'il est censé représenter. En tant que présentation, le sujet qui s'objective grâce au monde objectif produit ce dernier simultanément et crée la condition de possibilité de s'intuitionner en tant que sujet dans un monde. La présentation a pour objet une objectivité qui ne flotte pas comme un voile au-dessus du monde qu'elle représente, mais la présentation d'une objectivité qui est la trame sémiologique de toute expérience humaine tel qu'il tisse cette trame au fil du déploiement de son expérience. Le

⁹⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 150 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 540.

⁹⁸ Marx ne s'attarde pas à l'aliénation de l'objectivation sous la forme de la seconde nature, il ne fait pas non plus mention de la déréalisation effective qui accompagne la réalisation effective. Cependant, étant donné qu'il reconnaît que Hegel « conçoit l'autoengendrement de l'humain comme un procès, l'objectivation comme une désobjectivation, comme aliénation (*Entäusserung*) et comme suppression de cette aliénation », il importe de comprendre que Marx ne nie pas cette dimension. Cependant là où, chez Hegel, la réalisation effective prend le pas sur le procès de la seconde nature, Marx constate que la déréalisation effective frappe tout autant dans les sphères supérieures de l'objectivation sociale.

K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 162. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 574.

⁹⁹ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 123. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 517.

sujet qui se crée comme sujet, crée, en-même temps, son idée : l'être générique désigne le sujet qui crée son genre afin de l'incarner.

Ce monde objectif n'existe que comme monde commun, c'est-à-dire que l'objectivation est l'objectivation d'une communauté, l'être générique ne se réalise effectivement que comme rapport social entre l'ensemble des activités humaines prises comme le rapport de reproduction, non de l'individu, mais de l'espèce.

Le caractère *social* est ainsi le caractère général de tout le mouvement ; *de même* que la société elle-même produit *l'humain* en tant qu'*humain*, de même est-elle *produite* par lui. L'activité et la jouissance – celle-ci étant le contenu de la première – sont également, d'après leur *mode d'existence*, une activité *sociale* et une jouissance *sociale*. L'essence *humaine* de la nature ne commence à exister que pour l'humain *social* ; car c'est uniquement là que la nature existe pour lui en tant que *lien* avec l'humain, comme son existence pour l'autre et comme l'existence de l'autre pour lui ; c'est seulement ici que la nature existe comme la *base* de sa propre existence humaine, comme elle est aussi l'élément vital de la réalité humaine¹⁰⁰.

Le concept de l'être générique de l'humain est la présentation de l'objectivation humaine telle qu'elle est pensable du point de vue non aliéné. Il appert ainsi, que c'est la présentation de la vie générique qui constitue le « pour nous » marxien, c'est-à-dire qui constitue la perspective à partir de laquelle la présentation de la société est possible en tant que présentation de l'objectivité sociale et de la totalité qu'est la société comprise comme ce qui produit l'activité humaine et qui est produite par cette activité.

2.2.2 Nature et histoire comme production sociale

La production du monde objectif qu'est la société s'incarne historiquement, culturellement, géographiquement dans des formes diversifiées. Si toutes peuvent être dites des produits de l'être générique de l'être humain, les indices historiques témoignent en faveur du diagnostic que les sociétés ne se sont jamais comprises comme des produits de l'être générique de l'être humain ; leur en soi – *l'être générique* – et leur pour soi – *la représentation selon laquelle la société est relative* – ne correspondent pas l'un à l'autre. Elles sont pour reprendre les termes de la critique feuerbachienne « la position qui n'est pas encore assurée d'elle-même ». Alors que Hegel, lorsqu'il évoque la seconde nature pour référer à la société en tant qu'elle se déréalise tout en se réalisant, témoigne de l'entrelacement de l'esprit et de ce qui lui est étranger, Marx utilisera le concept de

¹⁰⁰ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 147. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, pp. 537-538.

nature-histoire (*Naturgeschichte*) afin de rendre compte de la société comme négociation historique du rapport à la nature. Dans cette négociation le caractère générique n'est pas donné, mais découvert au sein d'une dialectique développementale propre à l'histoire humaine. Cette dernière ne peut donc être comprise qu'à travers sa relation avec la première nature et *la compréhension théorique et pratique* qu'une société donnée a de cette première nature. À la différence de Hegel, pour Marx ce n'est pas la chute de l'esprit en nature qui importe, mais l'engagement créatif avec la nature qui inaugure l'histoire.

La dialectique de la nature-histoire a pour contenu la négociation historique que le travail, en tant qu'activité vitale, entretient avec la nature. Cette négociation est certes productive à chaque moment de nouveauté, mais elle n'est pas un constant bouleversement des conditions d'existence. Ainsi, les moments historiques de transformation donnent naissance à de longues périodes de sédimentation dans laquelle la négociation naturelle-historique du travail est reproduite plus ou moins à l'identique. Une époque, une ère culturelle déterminée, une société particulière témoignent d'une négociation historique réussie avec la nature, sans que la dimension historique – comprise comme production du nouveau¹⁰¹ – emporte à chaque instant chacun des moments de la société dans une transformation incessante. À ce titre, la dialectique de la nature-histoire peut être formellement rapprochée de la dialectique entre représentation et présentation chez Hegel. La dialectique nature-histoire est l'explication sociale et historique des conditions de production et de destruction d'un régime de représentation de l'effectif. Le travail est ce qui produit une nouveauté (la présentation), tout comme il est ce qui peut se reproduire (la représentation). Le critère de réussite pour un régime de représentation de l'effectif est traduit dans les termes du travail comme la satisfaction des besoins spirituels et théoriques de l'être humain.

Cette sédimentation de l'histoire dans un calme relatif, la création d'un équilibre homéostatique entre les composantes statiques et dynamiques de la société correspond à la vie « normale » de la société. Or, Marx constate également que le régime de représentation de l'effectif tend à se réifier au-delà de la simple stabilité nécessaire à l'existence des sociétés humaines. Cette réification est un moment particulier de la dialectique de la nature-histoire, le moment de

¹⁰¹ T. W. Adorno, « L'idée d'histoire de la nature », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 32 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 1, p. 346.

l'idéologie, qui rend possible de saisir le moment où un régime de représentation de l'effectif cesse de répondre aux besoins qui l'ont vu naître et crée un régime de domination par les abstractions¹⁰².

Le point de départ de la dialectique de la nature-histoire est le même que celui de l'activité vitale humaine. Suivant ce qui a été dit dans les *Manuscrits de 1844* au sujet de l'activité vitale humaine, à savoir que contrairement à l'animal qui est « immédiatement uni à son activité vitale », « l'humain fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience¹⁰³ » ; Marx, dans *L'idéologie allemande*, présente la même idée selon son versant matérialiste et historique :

La première présupposition de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les rapports qu'elle leur crée avec le reste de la nature. [...] Toute histoire doit partir de ces bases naturelles et de leur modification par l'action des humains au cours de l'histoire. [...] [Les humains] commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leur moyen d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leur moyen d'existence, les humains produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.¹⁰⁴

Le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins¹⁰⁵, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est même là un fait historique, une condition fondamentale de toute histoire [...] Le second point est que le premier besoin lui-même une fois satisfait, l'action de le satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins, – et cette production de nouveaux besoins est le premier fait historique¹⁰⁶.

¹⁰² Marx, ici, n'innove pas tant à propos de l'idée que l'histoire soit un résultat des abstractions qui dominent l'humanité, les jeunes hégéliens et Feuerbach ont témoigné de la domination par la religion comme une domination de l'abstraction. Marx innove plutôt au sujet du fait qu'il explique cette abstraction comme se produisant au sein de l'activité économique-sociale et non au sein de l'activité de la conscience.

¹⁰³ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, pp. 122-123 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 516.

¹⁰⁴ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 15 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, pp. 20-21.

¹⁰⁵ Les besoins auxquelles réfère Marx et Engels sont ceux qui rendent possible la vie humaine : « boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore ». Il serait tentant de conclure que ces besoins sont purement naturels et qu'ils constituent le fondement de toute activité humaine indépendamment de toute histoire. De deux choses l'une : d'abord toute réponse à ces besoins sera elle-même historique, nous ne mangeons pas de la même manière qu'au début de la civilisation babylonienne, par exemple. Ensuite, pour que la faim émerge, toujours faut-il que se développe au sein d'un organisme vivant le complexe d'organes de la digestion et du cerveau ainsi que de leur communication. Horkheimer résume cette dialectique de manière claire : « Les données de fait dont nos sens nous informent subissent une double prédétermination sociale, par le caractère historique de l'objet perçu et par le caractère historique de l'organe qui perçoit. Objet et organe ne sont pas simplement des données naturelles, ils sont aussi façonnés par l'activité humaine¹. »

M. Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, p. 29-30.

¹⁰⁶ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, pp. 26-27 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 28.

Pour Marx, le premier fait historique est l'identité entre, d'un côté, la production d'un moyen qui satisfait un besoin qui lui préexiste et, de l'autre côté, la production d'un nouveau besoin qui émerge de la production du moyen. L'on peut penser au biface utilisé comme arme, lame, etc. qui en et par lui-même interpelle le silex tailleur, affûteur. L'outil crée le besoin d'un autre outil, qui crée de nouvelles pratiques sociales, une division du travail, tout comme il crée de nouvelles formes d'organisations sociétales : la lance crée un mode d'organisation de la chasse et de la société autour du résultat de la chasse¹⁰⁷ ; tout comme l'industrie crée un mode d'organisation du travail et participe à redéfinir l'organisation sociétale. C'est ainsi que le troisième moment de la dialectique des besoins est celui de la reproduction, non pas de la vie de l'individu, mais de la vie de l'espèce, comprise comme produit et production d'un *rapport social* : « c'est le rapport entre homme et femme, parents et enfants, c'est la *famille*. Cette famille, qui est au début le seul rapport social, devient par la suite un rapport subalterne [...] lorsque les besoins accrus engendrent de nouveaux rapports sociaux¹⁰⁸. » Ainsi, le premier fait historique est la négociation d'un besoin « naturel » et il est la négation de ce besoin ; la négation du besoin engendre un autre besoin qui est lui un besoin historique, mais qui est indispensable à la négation du besoin naturel, il n'est donc pas pleinement indépendant de la nature, mais lui reste attaché. Ce premier fait historique engendre, par lui-même, les rapports sociaux qui correspondent aux pratiques humaines d'objectivations. Ces rapports prennent la forme tant de relations entre individus que celle d'institutions comme la famille. Et tout comme chez Hegel, la famille est l'institution sociale qui est responsable de la négociation entre le « naturel » et l'historique ; c'est le lieu symbolique de la médiation nature-histoire dans son expression la plus immédiate¹⁰⁹. Ainsi, concluent Marx et Engels : « produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double : d'une part comme un rapport

¹⁰⁷ Au sujet de cette thèse, l'ouvrage *Le paradigme perdu : la nature humaine* paru en 1973 du sociologue Edgar Morin est un incontournable en ce qu'il fournit des arguments pour comprendre l'apparition de la dimension spirituelle de l'humanité à partir des conditions de son évolution biologico-sociale en relation avec son environnement et les pressions que ce dernier impose sur l'évolution.

¹⁰⁸ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 27 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 29.

¹⁰⁹ Il ne faut cependant pas oublier, comme l'a démontré l'*Anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss que la famille n'est pas une institution de base à partir de laquelle on peut construire la société. Au contraire, la totalité sociale précède l'organisation familiale, car la famille présuppose déjà les règles d'endogamie et d'exogamie tout comme elle n'existe que comme résultat de la codification des rapports de parentalité.

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 37-113.

naturel, d'autre part comme un rapport social¹¹⁰ ». Cette unité du double rapport est la nature-histoire :

Nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire. L'histoire peut être examinée sous deux aspects. On peut la scinder en histoire de la nature et en histoire humaine. Les deux aspects cependant ne sont pas séparables ; aussi longtemps qu'existent des humains, leur histoire et celle de la nature se conditionnent réciproquement¹¹¹.

Le travail comme activité de transformation de la nature dans le but de répondre aux besoins fonde l'histoire humaine, cette histoire est un chapitre de l'histoire naturelle que seul l'être humain peut écrire comme histoire de la nature comprise comme développement des sciences naturelles dans le cours de l'histoire humaine, sciences qui sont capables de retrouver de manière rétrospective l'ensemble des étapes qu'a parcourus la première nature – la formation de l'univers, les époques géologiques, l'évolution des espèces, etc.

À la différence de Hegel, cependant, cette nature-histoire, bien qu'elle soit comprise par Marx et Engels comme une *partie* de la seule science historique, ne réduit pas la nature à n'être qu'un moment de l'esprit, de la société ou du système. Comme l'affirme Alfred Schmidt, « autant la nature ne se laisse pas dissoudre dans les moments d'un "esprit" conçu métaphysiquement, autant elle ne se confond pas avec les modes historiques de son appropriation pratique¹¹². »

L'explication qu'en donne Schmidt permet de tisser ensemble les moments décrits précédemment ; à savoir, d'abord, que l'épistémologie marxienne vise à garder ouvert le système conceptuel en affirmant que la totalité qui est « un concret de pensée » reçoit une impulsion de l'extérieur, et ensuite, que la sauvegarde de cette impulsion de l'extérieur est la sauvegarde d'un élément positif qui doit être compris comme la sauvegarde d'une composante de l'effectivité qui est extérieure à elle-même. Cet élément, c'est la nature comprise comme ce qui ne se saisit pas en elle-même, mais n'est saisie que lorsque l'activité humaine se détachant de la nature lui donne une existence : « Par le penser, les êtres humains se distancient de la nature pour la placer devant eux de manière à la dominer¹¹³. » Pour le dire autrement, ce premier fait historique tel que compris par

¹¹⁰ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 28 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 29.

¹¹¹ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 14 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 18.

¹¹² A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, p. 66.

¹¹³ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 54. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 3, p. 56.

Marx et Engels est la reconnaissance de la nature comme ce qui n'est pas identique – au sens où l'objet n'est pas identique au sujet – et qui est objet de l'activité humaine. Schmidt affirme :

La nature ne peut en aucun cas être dissoute sans résidus dans les processus historiques de son appropriation, que ce soit en matière de forme, de contenu, d'étendue ou d'objectivité. Si la nature est une catégorie sociale, la proposition inverse est également valable, à savoir que la société représente une catégorie naturelle. Bien que pour le matérialiste Marx, la nature et ses lois existent indépendamment de toute conscience et volonté humaines, les déclarations à son sujet ne peuvent être formulées et appliquées qu'à l'aide de catégories sociales. Sans les efforts humains pour maîtriser la nature, le concept de lois naturelles est impensable¹¹⁴.

Cette négociation historico-naturelle témoigne du fait que tout régime de validité scientifique universel est impensable sans la société et que le développement des pratiques scientifiques est dépendant du développement d'une certaine industrie. Or, tout régime de validité de ce genre repose sur l'identité dialectique entre la validité et la valeur telle qu'elle est rendue possible par le travail. Chez Marx, la validité est – tout comme c'était le cas chez Hegel – une unité totalisante en tant qu'unité historico-naturelle dont le contenu est l'objectivité sociale comprise comme l'ensemble des concepts et catégories résultant de l'objectivation produite par le travail. Le travail est la catégorie de médiation suprême qui en tant qu'il médiatise des contenus est, à chaque instant, producteur de valeur. « Valeur » a, ici, évidemment, une connotation économique, mais témoigne également que le travail s'engage toujours en relation avec des matériaux et des objets déterminés et le *choix* de ces matériaux, de ces objets, de ces déterminations est le choix de valeur effectué chaque fois que le travail est actif. Un tel choix n'est possible que grâce à la validité qui l'accompagne : par exemple, l'on choisit *tel* bois pour faire un arc, et l'arc produit avec ce bois permet de chasser plus efficacement et la chasse permet de répondre aux besoins. La valeur accordée au bois et aux activités sociales qui gravitent autour de lui est une valeur qui dépend du régime de validité de la société, c'est-à-dire de son organisation sociale du travail. Les mœurs, les pratiques éthiques, etc. sont *valorisées* et reproduites en fonction de leur relation avec la production et la reproduction de la validité du régime du travail.

Chez Marx, tout comme c'était le cas chez Hegel, l'identité dialectique entre validité et valeur est un résultat historique et il témoigne d'un résultat stabilisé de la négociation historico-naturelle. Le travail est l'acte de production de la validité comme valeur et de la valeur comme

¹¹⁴ A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, p. 66.

validité, le travail est l'acte de présentation de ce qui une fois produit repose dans un régime de représentation effectif. La société est une négociation réussie du rapport entre l'histoire et la nature qui permet de tenir ensemble ces éléments statiques – comme les catégories fondamentales – et ces éléments dynamiques – comme le procès de production.

Si la société est comprise comme identité de la nature-histoire, Marx tient compte du moment de déréalisation effective au sein duquel l'identité peut se transformer en non-identité. En résumant le renversement matérialiste qu'il a effectué, Marx affirme :

Ce n'est pas la conscience des humains qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives qu'ils étaient ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une période de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel – qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse – des conditions de production économiques et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les humains prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout¹¹⁵.

La dialectique nature-histoire comme dialectique des besoins fait ressortir la raison pour laquelle gît, au cœur de la réalisation effective de la société, la déréalisation effective de ses incarnations particulières et fait de l'absence d'identité entre les forces productives matérielles et les rapports de productions existants le point de départ de cette déréalisation. Cette déréalisation d'une incarnation particulière de la société est la fin de l'équilibre produit par une négociation historico-naturelle.

Un changement dans la « base économique » signifie une transformation de la manière dont l'activité du travail est produite et reproduite. Un tel changement est un changement de la manière dont le travail se rapporte à la nature ; un nouvel outil permet de valoriser un nouveau matériau – par exemple : l'âge de bronze suivi de l'âge de fer – ou encore permet une exploitation plus intensive de la nature – par exemple, la sédentarisation et la naissance de l'agriculture, ou encore la machine à vapeur qui décuple la force et l'énergie disponible pour le fonctionnement d'une

¹¹⁵ Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. par Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 4 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 13, p. 9.

machine. Ces transformations n'impliquent pas seulement le rapport du travail à la nature, mais également, d'une part, l'organisation sociale du travail et, d'autre part, la conception socialement développée de ce qu'est la nature : les transformations des industries sont des transformations des sciences de la nature comme le rappelle Marx dans une formule rhétorique, « cette science de la nature dite "pure" n'est-ce pas seulement le commerce et l'industrie, l'activité matérielle des humains qui lui assignent un but et lui fournissent ses matériaux¹¹⁶ ? »

Or, une telle non-identité entre l'infrastructure et la superstructure crée les conditions historiques et sociales d'une collision entre un régime de validité et un régime de valeur. Du point de vue de l'infrastructure ce conflit prend la forme d'un conflit entre ce qui s'exprime comme potentialité dans le rapport à la nature, d'un côté, et, de l'autre, ce qui est dit de la nature et de l'histoire dans le régime de représentation effectif. Du point de vue de la superstructure, le conflit en est un entre un régime de représentation effectif qui répondait, à un moment de l'histoire, aux besoins pratiques et théoriques d'une société et l'introduction d'un élément nouveau qui est non-identique à ce régime de représentation et qui est un bouleversement créateur de collision. La capacité de la société à faire place à ce nouveau dépend de la flexibilité de ses propres catégories¹¹⁷. Or, comme le régime de représentation effectif n'est pas seulement un domaine idéal ou conceptuel, mais une trame sémiologique au travers de laquelle existent les pratiques sociales, celles-ci s'appuient sur le régime de représentation effectif afin de se justifier dans leur existence. Ainsi, les hiérarchies sociales, les privilèges sociaux, la répartition des richesses, etc. reposent-ils tous sur l'acceptation sociale du régime de représentation effectif. Lorsqu'un conflit entre l'infrastructure et la superstructure émerge, un durcissement de cette dernière est toujours possible : la chute d'un monde social n'est pas souhaitable pour tous les membres de la société, sans oublier que de tels bouleversements peuvent être reçus avec appréhension, même par les membres d'une société qui bénéficieraient d'un tel bouleversement. Dans de telles circonstances, lorsque la collision est déjà en marche, la nature idéologique des institutions sociales est mise en avant.

¹¹⁶ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 25 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 44.

¹¹⁷ La présentation de la preuve de Galilée a heurté un régime de représentation rigide qui a préféré de maintenir de force l'identité du *statu quo*. La présentation de la preuve de Einstein est l'exemple d'un régime de représentation scientifique qui accepte la nouvelle présentation et revoie ses concepts et catégories en conséquence.

2.2.2.1 »Naturwüchsig« : la seconde nature comme idéologie

L'idéologie allemande de Marx et Engels débute avec une définition succincte de l'idéologie : « Presque toute l'idéologie se réduit ou bien à une conception fautive de [l'histoire humaine], ou bien aboutit à en faire totalement abstraction. L'idéologie elle-même n'est qu'un aspect de cette histoire¹¹⁸. » Quelques mois plus tard, Marx, plus ironique, décrivait de la manière suivante comment les économistes ont une vision idéologique de la société bourgeoise et capitaliste :

Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. [...] En disant que les rapports actuels – les rapports de la production bourgeoise – sont naturels, les économistes font entendre que ce sont là des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois de la nature. Donc ces rapports sont eux-mêmes des lois naturelles indépendantes de l'influence du temps. Ce sont des lois éternelles qui doivent toujours régir la société. *Ainsi, il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus*¹¹⁹.

Autrement dit, il ne faut pas confondre le paraître-naturel et l'être-naturel. Il est tout à fait possible de dire d'une forme d'organisation sociale historique particulière, par exemple le capitalisme, qu'elle est naturelle au sens où il y a une série de déterminations qui appartiennent « par nature » à son concept, cela ne fait pas de cette forme une forme naturelle. Un passage des *Grundrisse* exemplifie cette idée : « L'argent ne naît pas par convention, pas plus que l'État. Il naît de façon toute naturelle (*naturwüchsig*) de l'échange et dans l'échange, il en est un produit¹²⁰. » Ici, l'opposition entre naturel et conventionnel n'est pas une opposition entre ce qui est extérieur et intérieur à une forme sociale déterminée. C'est une opposition interne à la forme sociale elle-même : une société historique donnée n'est pas une forme naturelle, mais elle possède sa forme naturelle. Ce qui est naturel (*naturwüchsig*) dans l'État ou dans l'argent – en tant que produit de l'échange – c'est qu'il est le résultat nécessaire d'une forme sociale dont l'essence est une détermination historique. La convention est ici le moment contingent et arbitraire que revêtira l'argent. L'argent est une marchandise particulière qui se dégage de son rôle particulier pour devenir l'équivalent universel. Le besoin social d'un tel équivalent est « naturel » au sein de la

¹¹⁸ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 14 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 18.

¹¹⁹ Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 129. (Nous soulignons) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 139.

¹²⁰ K. Marx, *Grundrisse*, p. 124 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 98.

forme de l'échange. Ce qui jouera le rôle de cet équivalent universel – l'or, l'argent, la monnaie et ses divisions, etc. – cela appartient à la convention. Or, ce qui est naturel au sens de *naturwüchsig*, bien qu'il soit un produit de l'histoire, tend à se naturaliser sous la forme d'une seconde nature et à créer un effacement de l'histoire. Ainsi, sans un examen approfondi, le risque est toujours présent de faire passer la seconde nature en première nature comme le font, selon Marx, les économistes.

Ainsi, le sens non trivial de seconde nature chez Marx est résumé dans le concept de l'idéologie qui est compris comme la régression de l'histoire en nature qui déforme la capacité de présenter une conception juste de l'histoire. L'idéologie est ce qui empêche la société de saisir son en-soi comme produit de l'être générique de l'être humain en proposant une explication de l'histoire qui dissimule l'histoire produite par l'être humain. Qu'est-ce alors qu'une conception juste de l'histoire ? D'une part, elle est la présentation de la société capitaliste comme la présentation d'une société qui a dépassé sa validité historico-naturelle et qui se reproduit comme forme « naturelle » réifiée. D'autre part, une conception juste de l'histoire est celle qui remet au cœur de la présentation d'une forme sociale et historique donnée le régime de possibilité qui l'accompagne bien que ce régime soit voilé par l'idéologie : « Si, dans la société telle qu'elle est, nous ne trouvons pas masquées les conditions matérielles de production d'une société sans classe et les rapports d'échanges qui leur correspondent, toutes les tentatives de la faire exploser ne seraient que donquichottisme¹²¹. »

Une telle présentation est, pour Marx, non seulement la présentation d'une conception juste de l'histoire, mais elle est en fait la condition de possibilité d'inaugurer l'histoire :

l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours, que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. [...] Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contradictoire du processus de production sociale, contradictoire non pas dans le sens d'une contradiction individuelle, mais d'une contradiction qui naît des conditions d'existence sociale des individus ; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cette contradiction. Avec cette formation sociale s'achève donc la préhistoire de la société humaine¹²².

¹²¹ K. Marx, *Grundrisse*, p. 117 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 93.

¹²² K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 5 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 13, p. 9.

L'histoire humaine est, pour Marx, faite des différentes stations historico-naturelles qu'elle a développées. Chacune de ces stations – comme les stations parcourues par la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel – est la révélation d'une forme d'expérience objective faite par les sociétés humaines. Ces formes d'expériences qui sont une négociation avec la nature ont été marquées, au cours de l'histoire, par le fait que les sociétés et leur mode de production ont été à la remorque des déterminations naturelles et des caprices de cette dernière. Combien de sociétés ont péri sous le coup d'une sécheresse ou d'une disette ? À quel point la pression exercée par la nature et la « rareté¹²³ » des ressources sur les sociétés n'ont pas été l'occasion de rapt, de conquêtes et de guerre ?

Qui plus est, les sociétés n'ont jusqu'à ce jour pas réalisé l'identité entre leur en-soi et leur pour-soi et n'ont pas fait de l'être générique de l'être humain le principe historiquement déterminé et déterminant de leur propre effectivité. Dieux, totems, individus particuliers (Énée, Remus & Romulus, Charlemagne, *inter alia*), Tables de la Loi etc. sont tous des propositions de fondation de l'en-soi de la société qui ne sont que pour-soi¹²⁴. Même la loi qui joue le rôle de principe fondateur des sociétés modernes n'est pas autre chose qu'une représentation idéalisée et formalisée de ce qui devrait être présenté comme résultat de l'être générique de l'humain.

La nature-histoire est jusqu'à maintenant l'histoire de l'humanité qui, d'une part, a subi les aléas de l'histoire de la nature et, d'autre part, n'a jamais saisi son en-soi comme résultat de sa propre activité, sa société comme expression de son propre en-soi. Pour Marx, la révolution effectuée par la bourgeoisie tient dans le fait que les forces productives déployées par l'industrie engendrent la possibilité pour l'humanité de ne plus subir l'histoire, mais de la faire consciemment. Faire l'histoire consciemment, voilà ce qu'est la fin de la préhistoire ; mais, pour ce faire, il n'est pas suffisant de posséder les forces productives appropriées, toujours faut-il présenter concrètement la conception juste de l'histoire. La présentation philosophique qui permet de rendre compte de la possibilité historique qui se niche dans la « nature » est celle de la société comprise

¹²³ Le concept de rareté des ressources doit être compris comme difficulté historique donnée à se procurer x ressource. La rareté n'est pas statique, elle ne dépend pas d'une situation naturelle, mais bien d'un stage du développement des forces productives d'une société qui est apte à fournir ou non la force de travail nécessaire pour l'extraction de la ressource.

¹²⁴ Le culte de l'Être suprême tel qu'il est mis de l'avant par Robespierre est ici une figure liminale : bien qu'il hypostasie la société, le culte de l'être suprême est néanmoins – comme le Totem avant lui – une figure qui témoigne, d'une part, du caractère immanent de la société au sens où en célébrant l'être suprême la société se célèbre elle-même et – à la différence du totem – se sachant se célébrant et, d'autre part, du caractère transcendant de cette dernière où le pouvoir sociétal fait face aux individus comme un pouvoir étranger.

comme nature-histoire résultant de l'activité vitale humaine. Faire l'histoire c'est faire de la négation de la négation une position qui, à défaut d'être assurée – c'est-à-dire garantie métaphysiquement –, est assumée – c'est-à-dire justifiée consciemment. Le travail est pour Marx la médiation par laquelle passe une telle négation de la négation et l'être générique est sa présentation conceptuelle comme possibilité de l'histoire (au double sens du génitif).

Si la réflexivité idéaliste permettait de présenter l'effectivité comme ce qui est le produit réfléchi de la conscience, la réflexivité dialectique matérialiste montre comment l'effectivité sociale produit la conscience qui en retour saisit cette effectivité selon les catégories qui lui sont historiquement et socialement disponibles. L'espoir d'une telle réflexivité est d'arriver à une conscience de la production de la conscience comme réalisation effective de la production consciente de l'effectivité.

3 Présentation spéculative et révolution

Or, ce qui est effectif n'est pas la vie générique de l'être humain, mais bien une société produite par le travail rendu étranger à lui-même, une société divisée par la propriété privée. Cela signifie que le « pour nous » marxien ne doit pas simplement faire l'objet d'une présentation théorique du concept de société, mais bien d'une transformation pratique de ce qui est entendu par le concept de société. En ce sens, le « pour nous » marxien, bien qu'il reprenne la position universelle qui était celle que jouait le « pour nous » dans le système hégélien, est une universalité qui ne trouve pas le locus de son effectivité dans une présentation rétrospective ou reconstructive. En fait, l'effectivité est aux prises elle-même avec une contradiction que la philosophie peut certes présenter, mais qu'elle ne peut pas relever par elle-même.

À cet égard, c'est moins la chouette de Minerve qui prend son envol à la tombée de la nuit qui compte ici que la lance d'Athéna qui inaugure une nouvelle aube. La vérité n'est donc pas comprise par Marx comme la simple présentation de l'effectivité c'est-à-dire la présentation de ce qui existe et du devenir qui l'accompagne dans la progression des négations théoriques des contradictions, mais plutôt comme la présentation de la contradiction qui anime l'effectivité et sa négation dans la pratique : « Il faut donc tout à la fois comprendre [l'effectivité] dans sa contradiction et la révolutionner pratiquement¹²⁵. »

¹²⁵ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 2 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 6.

Il est maintenant possible de reprendre le récit de la libération présenté par Marx dans l'Introduction de 1844 à la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans lequel Marx annonçait le rôle révolutionnaire du prolétariat. L'ensemble du déploiement conceptuel qui part de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* et va jusqu'à l'*Idéologie allemande* en passant par les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* permet de comprendre que la conclusion écrite dans l'Introduction n'était pas qu'une négation abstraite de la philosophie hégélienne, mais bien une négation déterminée qui présentait simultanément, non pas le « pour nous » en tant qu'être générique de l'homme, mais le sujet historique, effectif, par qui le « pour nous » pourra se réaliser effectivement :

Quand le prolétariat annonce la *dissolution de ce qui a été jusqu'à présent l'ordre du monde*, ce n'est que le *secret de sa propre existence* qu'il exprime ainsi, car il *est, dans les faits*, la dissolution de cet ordre du monde. Quand le prolétariat exige la *négation de la propriété privée*, il érige seulement en *principe de la société* ce que la société a érigé comme *son principe* à lui, ce qui est déjà, sans qu'il y soit pour quelque chose, incarné en *lui*, en tant qu'il est le résultat négatif de la société. [...] De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles*, et dès que l'éclair de la pensée aura frappé en profondeur ce naïf sol populaire, s'accomplira l'émancipation qui des *Allemands* fera des *êtres humains*. [...] L'*émancipation de l'Allemand* est l'*émancipation de l'être humain*. Le *cerveau* de cette émancipation est la *philosophie*, son *cœur*, le *prolétariat*. La philosophie ne peut se rendre effective sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans réalisation effective de la philosophie¹²⁶.

Si la présentation dialectique hégélienne est sur sa tête, la révolution que Marx appelle de ses vœux n'est pas un renversement simple au sens de remettre sur ses pieds. Cette révolution n'est pas celle, française, qui séparait tête et corps, elle est celle qui réunira cerveau, cœur et corps en permettant à la présentation dialectique de trouver le chemin de la concrétude.

Si des millions de prolétaires ne se sentent nullement satisfaits par les conditions de vie, si leur « Être »¹²⁷ ne correspond pas le moins du monde à leur « essence », ce serait, d'après [l'idéologie], un malheur inévitable qu'il conviendrait de supporter tranquillement. Cependant, ces millions de prolétaires ou de communistes ont une tout autre opinion à ce sujet et ils le prouveront, en temps voulu, quand ils mettront leur « être » en harmonie avec leur « essence » dans la pratique au moyen d'une révolution¹²⁸.

¹²⁶ K. Marx, *CCPDH*, p. 297 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 391.

¹²⁷ Le texte des MEW s'interrompt ici. La Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA) poursuit en introduisant des pages manuscrites de *L'idéologie allemande* retrouvée après la publication des MEW. La version française suit ici la MEGA.

¹²⁸ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 43 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 42.

Quel rôle, cependant, vient jouer la révolution au sein d'une théorie dialectique de la présentation ? La présentation chez Hegel n'était pas simplement la présentation du concept, mais également la présupposition que la présentation en tant que telle est un acte historique : la présentation relève les représentations figées et elle transforme et le concept et l'objet de manière à instaurer une nouvelle manière de s'y rapporter. Cette transformation est un acte historique : grâce à elle, quelque chose de nouveau devient effectif.

Marx, quant à lui, sépare la présentation. Il affirme, d'une part, que la présentation doit présenter théoriquement l'effectivité ce qui implique de présenter la détermination de la société dans ses illusions ainsi que la possibilité matérielle de dépasser ces illusions ; le concept de ce qui est effectif tient ensemble la négation – l'effectivité pleinement réalisée de l'illusion –, et la négation de la négation – l'effectivité sous forme de possibilité de la relève de l'illusion. D'autre part, Marx affirme qu'une fois en main le concept d'effectivité, il faut que le sujet historique du « pour nous » l'accomplisse pratiquement.

La présentation chez Marx reste, tout comme chez Hegel, l'acte philosophique par excellence. Cependant, la présentation marxienne témoigne du fait que la philosophie est un moment de l'effectivité. Alors que chez Hegel, la société est un moment du système et que le système est sa propre présentation, Marx présente les choses différemment. Pour lui, la négation est une propriété de l'effectivité sociale et elle ne devient négation que par sa présentation dans la théorie, tout comme la négation de la négation est produite à l'intérieur de la philosophie, mais n'est pas réalisée par elle. Le rôle de la philosophie n'est donc pas la présentation d'un système qui est identique à son extension (transpositionnelle), mais bien la présentation réflexive d'une effectivité sociale et de la possibilité qu'elle contient. Ainsi, le moment spéculatif chez Marx n'est pas tant aboli ou supprimé qu'il est relevé de sa forme affirmative idéaliste en étant scindé en deux.

Comme on l'a vu précédemment, Marx conserve de la présentation spéculative le nécessaire passage de la perspective de l'entendement à celui de la raison, comme passage de la présentation de l'effectivité comme apparence de la contradiction à celui de la présentation de cette même effectivité comme essentiellement contradictoire. Cela implique une différence essentielle avec Hegel : la proposition spéculative en tant que présentation de l'essence contradictoire de ce qui est effectif est la *présentation rationnelle* de la *non-effectivité de la raison*. Cet acte philosophique correspond à la première partie de la définition hégélienne du moment spéculatif :

« le spéculatif ou positivement rationnel appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition¹²⁹ ». La présentation spéculative matérialiste de Marx appréhende la totalité antagoniste qu'est la société capitaliste comme ce qui est tenu ensemble, non pas malgré, mais grâce à ses contradictions. Cet aspect est une conservation de la spéculation dans la mesure où il doit passer par-dessus les déterminations de l'entendement proposées par l'économie politique qui pose un voile idéologique entre l'essence et l'apparence.

Or, l'entreprise philosophique et politique de Marx ne prend sens qu'à travers l'idée de réaliser effectivement la philosophie comprise comme transformation rationnelle du monde. Ainsi, la proposition spéculative n'est pas le fin mot de la spéculation chez Marx. Le moment affirmatif qui appartient à la spéculation chez Hegel – « [le moment] affirmatif qui est contenu [dans la résolution des contradictions] et leur passage [en autre chose]¹³⁰. » – est un acte pratique. La révolution tient lieu, chez Marx, du moment logique de la raison s'affirmant dans l'histoire comme négation effective d'une effectivité irrationnelle. La différence spécifique ici n'est pas, selon nous, une différence entre l'idéalisme hégélien et le matérialisme marxien, mais plus précisément une différence entre la philosophie, d'une part, comme tâche de présentation rétrospective et, d'autre part, comme présentation de ce qui est en train d'être négocié *au présent*. L'accent mis sur le moment pratique s'oppose certes à la calme remémoration théorique, mais l'idéalisme ne s'est jamais caché d'avoir une sympathie pour la pratique rationnelle de la révolution : Kant et Hegel ont, chacun à sa manière, vu dans la Révolution française la réalisation effective d'un moment essentiel de la raison dans l'histoire. Ainsi, la présentation spéculative idéaliste qui voit dans l'acte de présentation un acte historique ne fait qu'affirmer de manière rétrospective qu'à la présentation théorique de l'insuffisance d'une représentation et de son correctif est corrélée une transformation tant du concept que de l'objet et que cette transformation est également une transformation qui a son implication pratique. Seulement, le point de vue idéaliste, en tant que regard porté sur ce qui s'est passé, a le luxe, pour ainsi dire, de pouvoir considérer la transformation pratique de la réalité comme une conséquence causale de la présentation théorique.

Lorsque Marx affirme qu'il faut cesser d'interpréter le monde afin de le transformer¹³¹, il parle à partir d'une « nouvelle » situation historique pour la philosophie : celle où elle n'est plus

¹²⁹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 82, p. 344 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 176.

¹³⁰ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, § 82, p. 344 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 8, p. 176.

¹³¹ K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 4 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 7.

spectatrice, comme chez Kant, ni une simple saisie de son époque en pensée, comme chez Hegel, mais partie prenante de la trame sémiologique du temps présent dans laquelle le *résultat* qu'est la proposition spéculative est encore à *réaliser effectivement* : « La véritable solution pratique de cette phraséologie, l'élimination de ces représentations dans la conscience des humains, ne sera réalisée, répétons-le, que par une transformation des circonstances et non pas des déductions théoriques¹³². » La présentation n'est plus la présentation d'un contenu qui a été révélé dans l'histoire, il est l'acte par lequel apparaît ce contenu dans l'histoire. Alors que la théorie marxienne, contre l'idéologie, expose la possibilité qu'il y en aille autrement de l'effectivité, la présentation effective est l'acte de la réalisation effective de cette possibilité.

Le *Manifeste du parti communiste* de 1848 est justement la présentation qui rend manifeste l'idée que ce qui est encore à réaliser est également une possibilité à la portée de la main, bien qu'elle soit une possibilité qui n'apparaît pas dans sa pleine présence, mais seulement sous forme « spectrale ». Autrement dit, la possibilité de réaliser l'essence est prise dans une dialectique de l'absence et de la présence, car la société elle-même est spectrale. Comme l'affirme Adorno, la société n'est pas un « déictique¹³³ », tout comme il n'est pas possible de lui donner une définition « à la manière d'un concept qui obéirait à la logique courante¹³⁴ » en ce qu'il n'est pas « un concept classificatoire¹³⁵ ». La société n'est pas non plus un rien, un néant, mais dans une situation où le travail est rendu étranger à lui-même, la société ne développe pas la capacité à se saisir elle-même comme un quelque chose, encore moins comme *son propre* quelque chose. La présentation d'une possibilité qui appartient à la société, comme tente de la faire le *Manifeste*, est, donc, la présentation d'un spectre au sens où l'entend Derrida :

C'est quelque chose qu'on ne sait pas, justement, et on ne sait pas si précisément cela est, si ça existe, si ça répond à un nom et correspond à une essence. On ne le sait pas : non par ignorance, mais parce que ce non-objet, ce présent non-présent, cet être-là d'un absent ou d'un disparu ne relève plus du savoir. Du moins plus de ce qu'on croit savoir sous le nom de savoir. On ne sait pas si c'est vivant ou c'est mort. Voici – ou voilà, là-bas, une chose innommable ou presque : quelque chose, entre quelque chose et quelqu'un, quiconque ou quelconque, quelque chose, cette chose-ci, « this thing », cette chose pourtant et non une autre, cette chose qui nous regarde vient à défier la sémantique autant que l'ontologie, [...] que la philosophie. La chose

¹³² K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, p. 41 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 3, p. 40.

¹³³ T. W. Adorno, « Société I », in *Société : Intégration, Désintégration*, p. 25 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 11.

¹³⁴ T. W. Adorno, « Société I », in *Société : Intégration, Désintégration*, p. 25 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 11.

¹³⁵ T. W. Adorno, « Société I », in *Société : Intégration, Désintégration*, p. 23 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 9.

est encore invisible, elle *n'est rien* de visible, au moment où l'on en parle et pour se demander si elle a réapparu¹³⁶.

Le spectre du communisme qui hante l'Europe¹³⁷ avec lequel débute le *Manifeste* est un spectre pour l'idéologie bourgeoise : on ne sait pas s'il est, mais il a déjà une efficacité : « toutes les puissances de la vieille Europe ont conclu une alliance sacrée pour traquer ce spectre¹³⁸ ». Le communisme est aussi spectral pour le prolétariat qui doit se découvrir comme classe, c'est-à-dire comme groupe dont les sujets individuels sont exploités et rendus étranger, tout en saisissant qu'en tant que classe non individuée elle possède en puissance la perspective universelle du « pour nous » qu'elle doit rendre effective. De plus, le spectre du communisme est le spectre de la société en tant que société réconciliée : rendre manifeste le spectre du communisme en tant que spectre effectif c'est présenter – ou présentifier : rendre présent et réel – la possibilité de la société non antagoniste ; c'est dire que ce qui existe spectralement peut naître ou vivre. La manifestation du spectre est, par essence, le dépassement de son caractère spectral : dans la dialectique de la présence et de l'absence qui est constitutive du spectre, la manifestation est le moment où la présence prend le pas sur l'absence. La réalisation effective du spectre dans sa présence, en tant qu'il est le spectre du communisme, en tant qu'il est le spectre d'une possibilité à venir, est la réalisation effective d'une présentation historique appelée à être l'effectivité pleine et entière. Le *Manifeste du parti communiste* joue donc un rôle dans la théorie de la présentation de Marx : il est la présentation de la possibilité et l'injonction de sa réalisation réunies en un acte de présentation dont l'objectif non dissimulé est de *faire histoire*. Il est le point pivot à partir duquel il est possible et pensable de passer de la négation déterminée de la société capitaliste dans la théorie à la négation de la négation dans la pratique.

Or, prendre le *Manifeste* comme un moment de la présentation crée une équivoque qui a longtemps trouvé expression dans le marxisme orthodoxe. Cette équivoque, Marx n'en est pas entièrement responsable, mais le mode d'exposition de ses idées dans le *Manifeste* peut encourager de telles interprétations. Derrida témoigne de cette équivoque en mettant en cause la présentation du parti communiste dans le *Manifeste* comme le devenir présent du pouvoir qui exorciserait tous les spectres dans une « parousie de la manifestation du manifeste¹³⁹ ». Marx crée cette équivoque

¹³⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 26.

¹³⁷ K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, p. 71 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 461.

¹³⁸ K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, p. 71 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 461.

¹³⁹ J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 169.

lorsqu'il affirme, par exemple : « Il est grand temps que les communistes exposent ouvertement à la face du monde entier leur manière de voir, leurs buts et leurs tendances et opposent aux légendes du spectre communiste un manifeste du parti lui-même¹⁴⁰ ». La réalisation pleine et entière du Parti est, pour Marx, la condition de créer une unité de la théorie et de la praxis qui pourrait mettre fin à tous les spectres : une utopie de la pleine présence de la société présente à elle-même. Cette compréhension est à la base des socialismes dits réels, à défaut d'être effectif, qui voient dans le prolétariat l'universalité qui doit être réalisée par la dictature du prolétariat, la dictature du Parti qui s'arroge le pouvoir de l'État et se soumet l'ensemble de la société¹⁴¹ comme condition de la réalisation de la société pleinement présente à elle-même. Dans une telle société, la possibilité de mettre fin aux spectres et à l'absence serait relevée de sa propre situation spectrale et absente. Ainsi, si Marx formule une théorie de la société qui prend en compte l'aspect de la déréalisation effective de la société au sein de sa réalisation effective et corrige l'optimisme idéaliste de Hegel, sa théorie de la société semble animée par l'espoir métaphysique de la pleine présence. Dans le prochain chapitre il apparaîtra que si le Marx de 1848 prête le flanc à une telle critique, le Marx de la maturité ne cautionne pas une telle métaphysique de la pleine présence. Cependant, c'est seulement grâce au fait des développements de l'œuvre de Marx qu'il apparaîtra que Marx conçoit que les sociétés humaines produisent leurs propres spectres tout comme elles produisent ce qui permet d'exorciser les spectres. Ses écrits sur le capital des *Grundrisse* (1857-1858) au *Capital* (1867-1878¹⁴²), dans lesquels il présente la société capitaliste comme une société dominée non pas par la bourgeoisie, mais dominée par la *capital* ce dernier étant présenté comme un *sujet*, une *substance*, doivent donc être étudiés du point de vue de la question de la présentation.

Ce qu'il est cependant possible de retenir, c'est que la modification apportée par Marx à la théorie de la présentation élargit la fonction de cette dernière. L'accent mis sur la révolution comme moment de la présentation qui implique, d'une part, de rendre présent à la conscience et,

¹⁴⁰ K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, p. 71 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 461.

¹⁴¹ Moishe Postone propose de traiter de cette forme d'interprétation de Marx – qui comprend le marxisme politique orthodoxe de l'URSS, mais pas uniquement – comme d'une « critique du capitalisme du point de vue du travail » à laquelle il faut opposer une « critique du travail sous le capitalisme » dans laquelle il est démontré que l'analyse de Marx sert non pas à asservir l'ensemble de la société au servage de l'industrie, mais à libérer du travail sous sa forme industrielle qui même libérée de la propriété privée est une forme qui soumet l'individu à son universalité technique. Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 58-71.

¹⁴² Comme on le sait, c'est Engels qui publie les livres deux et trois de *Le Capital* en 1885 et 1894 respectivement. Les manuscrits utilisés pour le deuxième livre ont été rédigés entre 1861 et 1878; quant à ceux pour le troisième livre, dateraient de 1864-1865.

d'autre part, à réaliser dans l'histoire une possibilité qui était considérée absente, révèle que la présentation n'est pas seulement un acte de présenter le correctif à une représentation, mais l'acte historique par lequel quelque chose de non-identique ou d'absent parvient à la présence de l'expérience humaine grâce au fait de la présentation de cet élément. La présentation est un acte théorique et pratique, et ce, non seulement d'un point de vue hégélien où en tant qu'il transforme la conscience il transforme la réalité effective corrélée à cette conscience, mais dans le sens marxien où la présentation est le rendre concret pour l'esprit de cette *impulsion de l'extérieur* qui est la genèse du concret de cette possibilité spectrale.

Dans le cadre de l'argument général de la présente thèse, il importe de souligner le fait suivant : la présentation de la perspective rationnelle du « pour nous » prend chez Marx la forme de la présentation de la société capitaliste comme présentation d'une société irrationnelle qui doit être niée de façon déterminée, c'est-à-dire relevée. La détermination de cette présentation n'est pas dépourvue du moment spéculatif, car, en tant que critique de l'idéologie, elle doit présenter la contradiction interne de l'économie politique qui est, à côté de l'idéalisme, l'autre source de la pensée dominante comprise comme pensée qui présente la vision du monde de la classe dominante. Une telle présentation comme négation déterminée de ce qui est se veut également la présentation de l'essence comprise ici comme possibilité qu'il en aille autrement. Marx assume pleinement le retour de la catégorie du devoir-être dans la présentation, seulement ce devoir-être n'est pas une simple détermination de pensée, mais doit pouvoir se justifier. La possibilité que la révolution a à réaliser est une possibilité masquée au sein de la société actuelle, et la rendre présente – la présenter – tient lieu de justification. Autrement dit, la perspective du « pour nous » est présente comme possibilité essentielle, mais n'est pas encore une réalité pleinement effective, le passage de l'ensemble des conditions à l'existence demande la révolution comprise comme le moment où le prolétariat en tant que sujet-objet de l'histoire se saisira lui-même dans la conscience de sa propre possibilité essentielle¹⁴³. Cette saisie demande la présentation théorique de ce qu'est la société capitaliste.

¹⁴³ Un parallèle peut ici être fait entre la situation historique du prolétariat chez Marx et la volonté chez Hegel : tous deux sont l'élément qui mène l'ensemble des conditions à leur existence effective. Le prolétariat et la volonté sont le moment d'agentivité qui échoie, chez Marx, à la société et, chez Hegel, à l'idée. C'est sur ce parallèle que repose l'impulsion de la théorie lukácsienne de la conscience du prolétariat qui, se saisissant lui-même comme classe, parvient à la réalisation effective de son autorelevé.

Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1974, pp. 189-256.

Chapitre V : Le capital, sujet de l'histoire ?

Dans les écrits analysés au chapitre précédent, Marx conçoit la société capitaliste comme une société divisée en deux classes sociales qui sont en lutte. De manière philosophique, le cœur de cette lutte a été présenté comme la prétention de chacune d'incarner le sujet social et historique de la perspective du « pour nous ». D'un côté, il y a la classe bourgeoise qui, bien qu'agissant socialement comme classe universelle, se révèle être une classe particulière ; tandis que, de l'autre côté, la classe prolétarienne qui est non-identique à la société capitaliste bourgeoise incarne la possibilité – par son rôle révolutionnaire – de renverser l'ordre établi. Or renverser cet ordre social divisé accompagne l'espoir de jeter les bases d'une société humaine au sens d'une société où un « pour nous » réellement universel pourrait venir au monde et correspondre au « pour Nous » d'une conscience éthique collective. En résumé, dans la philosophie hégélienne, le « pour nous » universel est donné sous la forme de l'idée de l'État et est effectif dans l'État et le droit moderne. Dans la philosophie marxienne, le « pour nous » universel est donné sous la forme de la possibilité incarnée par le prolétariat de réaliser l'humanité, quoique ce « pour nous » ne soit pas encore effectif : sa réalisation effective dépend du résultat de la lutte des classes.

Dans les écrits économiques plus tardifs, Marx voit l'opposition entre bourgeoisie et prolétariat comme une opposition secondaire et dérivée, en ce que les bourgeois ne sont pas leur propre maître, mais sont aussi, à leur manière, asservis par le capital. L'opposition prend donc la forme du capital et des travailleurs, du sujet idéaliste qu'est le capital et du sujet matérialiste qu'est le prolétariat. Cette nouvelle division permet d'offrir une réponse, d'une part, philosophico-économique sur les conditions théoriques et pratiques de l'émergence de la catégorie du capital et, d'autre part, de témoigner de ce qui est, dans la société capitaliste, l'origine de la domination. Au chapitre précédent, il a fallu répondre à la question « d'où la propriété privée tient-elle son pouvoir ? » et la réponse était qu'elle est produite par le travail rendu étranger à lui-même. Le travail rendu étranger, a-t-il été dit, est le résultat d'une domination de l'humain sur l'humain dont l'origine n'est pas traitée dans les écrits de Marx analysés jusqu'à maintenant. Il faudra maintenant se poser la question : d'où la domination capitaliste tient-elle son pouvoir ?

Une telle question demande de réviser la théorie de la présentation nécessaire afin de présenter adéquatement la société capitaliste. Pour le dire en un mot, Marx remaniera la présentation hégélienne dans le but de penser la manière dont, dans la société capitaliste, l'unité conceptuelle de la sphère de la production – qui tient lieu ici du pôle de l'essence – et de la sphère de la circulation – qui tient lieu ici du pôle de l'apparence – est voilée par l'illusion socialement nécessaire de l'autonomie de la sphère de la circulation. Cette autonomie n'est concevable qu'à partir de l'introduction d'une catégorie abstraite – le capital – dont l'existence doit néanmoins être déduite de manière immanente au système. Comme le propose Moishe Postone, c'est cette abstraction qui est l'origine de la domination sociale effective au sein de l'organisation sociale capitaliste¹. Pour être clair, cette domination est bien réelle et concrète : il ne s'agit pas d'une domination abstraite², mais d'une domination dont le nexus causal trouve son origine dans une abstraction.

I Continuité et discontinuité de la domination

Dans les catégories du jeune Marx, la société est divisée en deux classes. La première, la bourgeoisie, qui apparaît comme le sujet de l'histoire, mais qui feint son universalité en déguisant de manière idéologique son particularisme comme un universalisme. La seconde, le prolétariat, qui possède en lui la possibilité de rendre universelle l'émancipation en tant qu'il possède la capacité de se réaliser effectivement comme abolition de lui-même et de la structure de classe de la société. Le prolétariat qui est le produit de l'organisation bourgeoise capitaliste de la société est également le signe de sa chute : les forces productives de la société telle qu'elles sont rendues explicites par l'industrialisation capitaliste rendent évidentes que la richesse socialement produite dépasse le présupposé de l'économie de la rareté sur laquelle reposent les rapports de production. Dans les termes du *Manifeste* : « Le développement de la grande industrie sape donc sous les pieds de la bourgeoisie la base même sur laquelle elle produit et s'approprie les produits. La bourgeoisie

¹ M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, pp. 3-42; 349-384.

² Moishe Postone, qui a plus que quiconque contribué à développer l'idée d'une domination par abstraction, utilise malheureusement le terme « domination abstraite » (*abstract domination*). Bien qu'elle devienne une périphrase, nous préférons le syntagme « domination par les abstractions » afin d'éviter la confusion qui laisserait entrevoir que la domination du capital serait abstraite au sens d'être une domination qui n'aurait pas d'implications concrètes.

produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat³ sont également inéluctables⁴. »

Les textes de Marx, jusqu'à la fin des années 1840, présentent le capitalisme comme un régime de domination et d'exploitation *direct* au sens où la domination et l'exploitation qui, autrefois passaient à travers le prisme symbolique des régimes de croyances religieuses auxquelles étaient subordonnées les hiérarchies politiques, etc., s'affirment dans la société bourgeoise sans détours comme la domination matérielle et économique qu'elle a toujours été. Comme le résume Marx, la bourgeoisie « a substitué à l'exploitation que voilaient les illusions religieuses et politiques l'exploitation ouverte, cynique, directe et toute crue⁵. »

Cependant, si l'on se tourne vers les textes économiques de la période de la maturité, il est possible de constater que l'accent a changé. Si l'on se transporte, dit Marx dans *Le Capital*, « dans les ténèbres obscures du Moyen Âge européen [...] nous y trouvons la dépendance généralisée : des serfs et des seigneurs, des vassaux et des suzerains, des laïcs et des clercs.⁶ » Ce régime de dépendances est décrit par Marx alternativement comme une « dépendance personnelle⁷ » et des « rapports personnels de dépendance⁸ ». De plus, il minimise le voile idéologique de l'illusion religieuse : « la dîme qu'il faut fournir au curé est plus claire que sa bénédiction⁹ », signifiant par là que la domination est reconnue comme telle et n'est pas comprise comme un sacrifice en vue d'une bénédiction. Ainsi,

quel que soit donc le jugement qu'on porte sur les masques de caractères (*Charaktermasken*) sous lesquels les hommes ici se font face, les rapports sociaux que les personnes ont entre elles dans leurs travaux y apparaissent du moins comme leurs propres rapports personnels, et ne sont pas déguisés (*verkleidet*) en rapports sociaux de choses, des produits du travail¹⁰.

³ La victoire du prolétariat n'est pas la réalisation de l'humanité comme prolétariat ou encore le prolétariat comme classe universelle. La victoire du prolétariat est pour Marx l'abolition de la structure de classe de la société : elle est l'abolition tant de la bourgeoisie que du prolétariat. En aucun cas, la « victoire du prolétariat » ne peut signifier l'élargissement de la condition prolétarienne telle qu'elle est sous le capitalisme à l'ensemble de la société telle que l'ont mis en place les États dits socialistes.

⁴ K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, p. 89 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 474.

⁵ K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, p. 76 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 465.

⁶ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 88 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 91.

⁷ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 88 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 91.

⁸ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 88 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 91.

⁹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 89 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 91.

¹⁰ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 89 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 91-92.

Désormais, c'est donc le régime capitaliste qui est considéré comme un régime au sein duquel l'exploitation et la domination sont voilées, car c'est en lui que les rapports sociaux apparaissent aux individus comme des rapports entre choses, des rapports qui font abstraction de leur caractère fondamentalement social : « désormais les individus sont dominés par des *abstractions*, alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres. Mais l'abstraction ou l'idée n'est rien d'autre que l'expression théorique de ces rapports matériels qui sont maîtres des individus¹¹. »

Avant de traiter la manière dont Marx présente la domination par des abstractions et la société capitaliste comme totalité, il importe de préciser que la manière dont Marx traite de la domination dans les textes de jeunesse n'est pas contradictoire ni incompatible avec la manière dont la domination est mobilisée dans les textes de maturités : il s'agit en fait de deux perspectives sur la forme historique de la domination.

La première perspective, celle des textes de jeunesse, mise sur la continuité historico-naturelle de la domination : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes¹². » Cette perspective témoigne du fait que l'humanité n'a jamais, jusqu'à maintenant, connu de formes sociales exemptes de la domination. Pour Marx, cette domination a toujours eu pour cœur une domination de nature économique, mais cette domination était voilée par des formes sociales religieuses et symboliques. Ainsi, la domination capitaliste est la manifestation la plus récente de ce qui est en fait le plus ancien¹³, seulement elle est paradoxalement la manifestation de la domination qui, dénuée de tous ornements, permet de saisir la nature économique des formes historiquement précédentes de la domination.

La seconde perspective, celle des textes de maturités, énonce la discontinuité historico-naturelle qui est créée par la domination capitaliste : alors qu'auparavant la domination était maintenue par des rapports extra-économique sous des formes politiques, religieuses, etc., la domination dans le capitalisme est de nature purement économique. Ce qui différencie les premières de la seconde gît dans le fait que la domination extra-économique ne peut qu'exister qu'au travers des rapports sociaux entre êtres humains : la domination religieuse est certes, du

¹¹ K. Marx, *Grundrisse*, p. 123 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 97.

¹² K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, p. 73 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 4, p. 462.

¹³ Voir à ce sujet la 1^{ère} thèse d'Adorno dans ses « Réflexions sur la théorie des classes » dans laquelle il affirme : « Toute l'histoire est dite histoire de luttes de classes, parce que cela a toujours été la même chose : de la préhistoire. ». T. W. Adorno, « Réflexions sur la théorie des classes », in *Société : Intégration, Désintégration*, p. 58 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 374.

point de vue marxien, une domination par une abstraction – Dieu disposant de l’ordre social des individus, la négation des souffrances terrestres au nom d’un paradis céleste, etc. –, mais cette domination n’est effective qu’au travers la médiation produite et reproduite par le prêtre, l’Église, etc. qui agissent explicitement en tant que représentant de cette abstraction. Même chose pour la domination politique dans laquelle l’État symbolisé par la couronne personnifiée par le monarque à partir duquel toute une série de rapports irradie et rend effective sa domination. La domination capitaliste se distingue des autres formes en ce qu’elle est une domination objective, impersonnelle, un principe auquel tous sont soumis y compris la classe bourgeoise qui semblait pourtant être la classe dominante dans les textes de jeunesse.

Heavy is the head that wears the crown. Auparavant, la fonction sociale incarnée par le monarque était connue par le monarque. Il était l’incarnation mortelle d’une fonction. Même chose pour les hommes d’Église qui portaient leur rôle social comme leur soutane. L’emprise de l’abstraction sur les personnes qui possédait le pouvoir de dominer garanti par l’abstraction était *transparente*. La société assigne à chacun une fonction, tous portent un masque de caractère. En revanche, le bourgeois, bien qu’il tire profit du pouvoir social de faire avec de l’argent encore plus d’argent, ne reconnaît pas l’emprise de l’abstraction sur sa personne. En tant qu’individu produit des Lumières, il se connaît d’abord lui-même, mais il lui importe peu de savoir s’il porte un masque de caractère, s’il occupe une place socialement créée qui pourrait ne pas exister, mais qui doit être occupée pour que la société existante fonctionne. Son habit de bourgeois n’est pas *son* habit, c’est l’habit de la fonction qu’il occupe, très souvent à son insu. La domination abstraite¹⁴ du capital se moque bien du manque de reconnaissance de la part du bourgeois envers la fonction qu’il occupe, comme le résume Moishe Postone : « Si les capitalistes ne respectent pas les contraintes de la concurrence, alors ils ne sont bientôt plus des capitalistes. [...] Un aristocrate peut tout perdre, il

¹⁴ Malgré tout ce qui oppose la sociologie marxienne et la sociologie wébérienne, toutes deux présentent la société moderne comme le processus d’une domination par des abstractions. La première par la domination du capital, la seconde par la rationalisation instrumentale des processus sociaux soumis à une contrainte d’efficacité téléologique dans leur codification légale qui est mise en œuvre par une bureaucratie impersonnelle qui applique les règles de manière formelle – la fameuse *dure chape d’acier* – la « cage de fer » – *stahlhartes Gehäuse*. Dans les deux cas, la domination par les abstractions résulte en la domination d’un principe soi-disant universel qui s’arroge la totalité sociale et empêche la réconciliation de la société avec ses éléments individuels.

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1986, vol. 1, p. 203.

ne cessera pourtant jamais d'être un noble. Mais un capitaliste n'est un bourgeois que s'il exécute avec succès les impératifs¹⁵ » dictés par le capital.

Maintenant qu'ont été clarifiées les diverses perspectives historico-naturelles, il est possible de passer à la présentation marxienne du capital. Évidemment, il ne serait ni souhaitable ni possible, ici, de présenter la progression argumentative du *Capital* grâce à laquelle les catégories sont générées par le mouvement de leurs éléments constitutifs. Ce qui est d'intérêt, dans le cadre de cette thèse, est de déployer la théorie de la présentation utilisée par Marx dans *Le Capital*.

2 La présentation dans *Le Capital*

De manière similaire à la présentation hégélienne, la présentation à l'œuvre dans *Le Capital* mobilise les perspectives du « pour elle » et du « pour nous ». Tout comme la *Phénoménologie de l'esprit* utilise la présentation comme méthode du déploiement de l'expérience de la conscience qui est simplement pour elle telle que la conscience qui est pour nous peut en faire la narration totalisante, *Le Capital* est la présentation des rapports économiques vécus par les individus tels qu'ils sont compris par leur conscience telle qu'elle est « pour elle ». Cette présentation de l'expérience individuelle est cependant encadrée par la totalité sociale qui forme la perspective du « pour nous » : les concepts posés dans le premier chapitre du *Capital* – qui a pour objet la forme-marchandise et la forme-valeur – constituent l'essence générale de la société capitaliste et proposent une première formulation introductive au « pour nous » marxien qui permettra de pouvoir *faire sens* de l'expérience de la conscience qui est simplement « pour elle ». Or, malgré ces points de recoupement, la présentation marxienne diffère de la présentation hégélienne.

Premièrement, la présentation hégélienne était celle du mouvement de l'effectivité comme mouvement vers la réconciliation. En ce sens, le processus à l'œuvre dans la présentation est celui de la résolution des contradictions qui permettent le passage à un niveau supérieur de la réalisation effective de la raison. Chez Marx, c'est plutôt une « forme de présentation d'une théorie de la catastrophe (*Darstellungsform einer Katastrophentheorie*)¹⁶ » qui témoigne de la manière dont le mouvement dialectique effectif est l'intériorisation des contradictions qui sont, non pas relevées, mais transportées à un niveau de généralité toujours plus élevé. Marx concède que « le

¹⁵ Moïse Postone, Olivier Galtier et Luc Mercier, « Repenser la critique du capitalisme », *Cités*, vol., n° 53 (2013), p. 148.

¹⁶ H. F. Fulda, « Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx », p. 195.

développement de la marchandise ne relève pas [les] contradictions [qui apparaissent dans l'échange], mais crée la forme au sein de laquelle elles peuvent se mouvoir. D'une manière générale, c'est la méthode par laquelle les contradictions effectives se résolvent¹⁷. » Cependant, et c'est l'enjeu de la présentation du *Capital*, ce qui fonctionnait de « manière générale » comme résolution des contradictions, fonctionne maintenant comme leur reconduction. La présentation de la société capitaliste est donc la mise à jour de son caractère fondamentalement et irrévocablement oppositionnel qui demande d'être relevé. En comparaison avec la *Science de la logique*, la totalité capitaliste est bloquée au stade de la doctrine de l'essence, incapable de se rassembler dans la calme unité du concept. La philosophie de Marx est la présentation de l'impossibilité pour la société capitaliste de créer les conditions de la réalisation effective du concept de la société. Plus précisément, la réalisation effective de la société capitaliste se révèle plutôt être la déréalisation effective de la possibilité de la création d'une société humaine.

Deuxièmement, la présentation dans *Le Capital*, bien qu'elle oppose le régime de représentation effectif de la conscience qui est « pour elle » à la présentation de l'essence telle qu'elle est « pour nous », ne peut pas simplement mettre derrière elle le régime de représentation de la conscience qui est pour elle. En 1843, Marx affirmait que seule la perspective de la conscience qui est « pour elle » était la perspective effective, alors que la présentation du « pour nous » hégélien était la présentation d'une perspective qui n'avait pas d'effectivité. En 1867, après des années passées à analyser le mode de production et de circulation du capital, Marx est prêt à présenter ce qu'est la société capitaliste en son essence, ce qu'elle est « pour nous ». L'analyse théorique de Marx jette également des bases pratiques : le « pour nous » correspond à la perspective de ce qui doit être le « pour Nous ».

La présentation à l'œuvre dans *Le Capital* est celle de l'essence de la société capitaliste en tant que société effective qui produit nécessairement – outre sa domination universelle, ses crises et ses inégalités – les illusions socialement nécessaires qui peuplent les représentations de la conscience qui est simplement « pour elle » de manière qu'elle ne peut pas faire l'expérience de la société telle qu'elle est, mais toujours à partir de son immédiateté déformée. Ainsi, la présentation du « pour nous » est celle de la société telle qu'elle *apparaît* de manière trompeuse *et* telle qu'elle peut être présentée dans son essence ; donc, contrairement à Hegel, ce « pour nous »

¹⁷ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 118 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 118.

n'est pas présenté comme une possibilité qui s'oppose simplement aux représentations effectives. Autrement dit, la présentation de la société est, d'abord, celle de l'effectivité sociale et des représentations illusoires qu'elle produit *et*, ensuite, la présentation de la perspective rationnelle. Cette dernière permet, d'abord, de rendre compte de l'insuffisance de ces représentations et, ensuite, d'esquisser le régime de possibilité présent dans la société, mais qui est dépourvu de la capacité à se réaliser effectivement tant et aussi longtemps que perdure la domination des représentations illusoires.

2.1 *Forschungsweise, Darstellungsweise*

Il faut encore ajouter un mot à propos de la forme de la présentation dans *Le Capital*. Dans la postface à la seconde édition (1873), Marx introduit la distinction entre le mode de recherche (*Forschungsweise*) et le mode de présentation (*Darstellungsweise*) :

À la recherche de faire sienne la matière dans le détail, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. C'est seulement lorsque cette tâche est accomplie que le mouvement effectif peut être présenté en conséquence. Si l'on y réussit et que la vie de la matière traitée se réfléchit alors idéellement, il peut sembler que l'on ait affaire à une construction *a priori*¹⁸.

Cette distinction réfère à la manière dont la pensée peut se référer à la totalité. Dans le mode de recherche, la totalité est présupposée, mais le concept de totalité n'est pas déployé entièrement. Dans le parcours du cercle des divers moments de la totalité, le concept de totalité évolue au fur et à mesure de la recherche, car chaque fois que l'on rencontre un moment particulier ce moment vient changer le tout comme unité réflexive. Ainsi, la recherche possède un concept de totalité qui évolue à chacun de ses moments. La recherche correspond au moment de la création de « la totalité concrète en tant que totalité de pensée, en tant que concret de pensée (*Gedankenkonkretum*)¹⁹ ».

Le mode de présentation suit chronologiquement et nécessairement celui de la recherche. C'est le mode de présentation de la totalité telle que la présentation de chacun des moments présuppose la totalité non plus comme concept à découvrir pour la conscience qui est simplement pour elle, mais comme concept de totalité effective tel qu'il est riche en contenu pour la conscience qui a parcouru le chemin de la recherche.

¹⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 17. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 27.

¹⁹ K. Marx, *Grundrisse*, p. 58 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 36.

C'est ainsi que l'on peut comprendre Marx quand il affirme que lorsque la présentation est réussie « la vie de la matière traitée se réfléchit alors idéellement, il peut sembler que l'on ait affaire à une construction *a priori*²⁰. » Le déploiement de la totalité dans la présentation suit un ordre logique qui lui donne la forme d'une déduction, d'une construction *a priori* au sein de laquelle « ce sont les déterminations abstraites qui mènent à la reproduction du concret au cours du cheminement de la pensée²¹ » tout en ne confondant pas ce procès pour celui du « procès de genèse du concret-lui-même²² ». Le mode de présentation est donc celui de la construction théorique de la totalité sociale de telle manière que la conséquence pratique, la révolution, apparaisse comme ce qui est déduit rationnellement de la situation effective ; le contenu de ce qui est « pour nous » doit devenir l'effectivité du « pour Nous ».

2.1.1 La tête, le noyau, l'enveloppe

Le chemin parcouru depuis la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* jusqu'aux écrits de maturité est un chemin sinueux. Marx commence par une critique de la présentation de l'idée hégélienne, une présentation qui mettait tout sur sa tête, suivie d'une présentation matérialiste de l'activité vitale humaine créatrice de la société comprise comme possibilité réelle non réalisée servant de modèle critique à la forme existante de la société. Finalement, en anticipant sur ce qui vient, Marx reconnaît que la domination exercée par la classe bourgeoise et la propriété privée sont dérivées de la domination exercée par l'abstraction qu'est le capital et que le mode de présentation adéquat à celui-ci trouve son expression dans le mode de présentation des idées déployé chez Hegel.

Il est dorénavant possible de faire la lumière sur la formule bien connue du retournement de la dialectique que Marx clame avoir accompli dans la postface à la seconde édition du *Capital* : « Chez [Hegel, la dialectique] est sur la tête. Il faut la retourner (*umstülpen*) pour découvrir (*entdecken*) le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique²³. » Cette formule est une anacoluthie souvent ignorée. Dans sa formulation, la métaphore du retournement hésite entre deux modalités différentes : faut-il prendre la dialectique qui est sur la tête pour la mettre sur ses pieds comme, semble-t-il, le suggère le premier énoncé ? Ou bien, faut-il voir la dialectique comme une

²⁰ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 17. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 27.

²¹ K. Marx, *Grundrisse*, p. 57 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 35.

²² K. Marx, *Grundrisse*, p. 57 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 35.

²³ K. Marx, *Le Capital*; livre I, pp. 17-18. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 27.

enveloppe qu'il faudrait retourner afin d'exposer le noyau rationnel ? Marx a-t-il mélangé ses métaphores ? Évidemment, l'hypothèse qu'il s'agit d'une simple erreur ne peut jamais absolument être écartée. Cependant, il est possible d'argumenter que cette phrase témoigne de manière micrologique de la critique-sauvegarde de la présentation hégélienne chez Marx.

À titre de point de départ, bien qu'il soit dit que la dialectique hégélienne tienne sur sa tête, notons, dans le texte de Marx, qu'il n'est jamais fait référence au fait qu'elle devrait être *remise sur ses pieds*²⁴. Cette absence implique deux choses qui ont été facilement omises de l'interprétation de cette phrase canonique : premièrement, la dialectique n'a jamais été autrement que sur sa tête auquel cas il ne s'agit pas de la « retourner » impliquant ainsi qu'elle aurait été jadis dans la « bonne » position²⁵. Deuxièmement, le correctif à apporter à la dialectique tenant sur sa tête ne correspond pas à l'inversion polaire tête/pieds, mais à la présentation d'un principe, le capital, encore à présenter.

S'il y a bien une chose qui est évidente dans la première proposition, c'est qu'elle décrit une situation dans laquelle quelque chose ne va pas. « *Auf dem Kopf stehen* » signifie bien que quelque chose est à l'envers²⁶. Ainsi, la phrase crée volontairement l'attente de l'annonce d'un retournement. Et c'est exactement cette attente que remplit la seconde phrase : « Il faut la retourner (*umstülpen*) pour découvrir le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique. » Or, l'attente qui est remplie est simultanément déçue : le retournement attendu n'est pas celui qui est présenté. Si cette anacoluthie est volontaire, il s'agit d'un zeugme stylistique²⁷ dans lequel la première proposition

²⁴ Il est cependant important de noter que le glissement hétérogène est effacé de la traduction faite par Joseph Roy : « Chez [Hegel, la dialectique] marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable^I. » Cette traduction a le « mérite » de rendre uniforme en français ce qui ne l'est pas en allemand, mais au prix de ne pas respecter la lettre du texte original – et son esprit. Il s'en trouverait également pour rappeler que la traduction de Roy, faite entre 1872 et 1875, a été « entièrement révisée par l'auteur^{II} ». Mais comme le souligne Jean-Pierre Lefebvre qui couvre brièvement l'histoire de la première traduction française du *Capital*, Marx n'avait pas Roy comme premier choix^{III} et il se trouva « cruellement déçu » de son travail de traduction. Outre le verdict de Marx, rappelons, comme le fait Lefebvre, que « les traductions du XIX^e siècle sont en général assez éloignées du texte original, même pour les textes philosophiques pourtant plus rigoureux par définition^{IV}. » Pour ces raisons, il apparaît spécieux de considérer la traduction de Roy comme le mot final sur ce passage.

(I) Karl Marx, *Le Capital; livre premier*, trad. par Joseph Roy, premier, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 29.

(II) *ibid.*, p. 5.

(III) K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. XV. (Préface du traducteur.)

(IV) *ibid.*, p. XIX. (Préface du traducteur.)

²⁵ H. F. Fulda, « Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx », p. 187.

²⁶ *Ibid.*, p. 188.

²⁷ Le zeugme est un procédé à la fois rhétorique et stylistique « consistant à rattacher syntaxiquement [ou sémantiquement] à un mot polysémique deux compléments (ou plus) qui ne se construisent pas de la même façon ou qui ne correspondent pas au même emploi de ce mot. »

énonce un problème pour lequel la réponse se trouve dans l'utilisation de verbe « retourner ». Or, « retourner » peut signifier mettre le dessus dessous²⁸, ce qui est l'entente attendue du moment où le retournement est mis en relation avec la locution « tenir sur sa tête ». Mais « retourner » peut aussi signifier renverser au sens de mettre l'envers à l'endroit au sens de mettre ce qui était à l'intérieur à l'extérieur et c'est ce sens précisément que Marx déploie dans la deuxième proposition²⁹.

Marx semble jouer sur ce double sens du retournement de la dialectique. L'apparente incomplétude de la première figure tient à l'insuffisance du mouvement de retournement qui ferait en sorte que ce qui est en bas soit en haut et inversement. Or, ce mouvement correspond au renversement de la *Umkehrungsmethode* repris et abandonné par Marx. Ainsi, du moment où Marx reconnaît que la présentation doit rendre compte de la manière les humains en arrivent à créer les abstractions qui les dominent, il fait intervenir la seconde signification du retournement :

« Renverser la dialectique » désigne plutôt une opération comparable à celle que l'on effectue par exemple sur un gant ou au bout d'une manche de chemise. [...] Ce qui était auparavant à l'extérieur, bien qu'appartenant éventuellement à l'intérieur, vient maintenant effectivement à l'intérieur ; et ce qui était dans ce cas à tort à l'intérieur vient à l'extérieur. Si, par exemple, un noyau était caché dans le gant, il apparaîtra de lui-même lors de ce processus de retournement ; son enveloppe sera « enlevée ». [...] Il en va de même pour la fin de l'état d'inversion dans lequel se trouvent le gant dialectique et son noyau « rationnel » chez Hegel³⁰.

En suivant l'analyse de Fulda, il est donc possible de « traduire » le sens final de ce retournement : « Chez [Hegel, la dialectique] est à l'envers. Il faut la renverser comme un gant pour découvrir le noyau rationnel dans l'enveloppe mystique. » Il s'agit *presque* d'une définition de la dialectique, qu'est-ce que la dialectique sinon le processus d'exposer le noyau rationnel de l'étape antérieure.

Mais dans tous ces retournements, une chose bien particulière s'est produite : sur le chemin philosophique qui le mène à corriger la dialectique hégélienne, Marx débute d'abord par le retournement et se corrige lui-même en adoptant la figure plus précise du renversement. Ce faisant, il parvient à sauvegarder la présentation dialectique idéaliste. Elle n'est plus la présentation d'une « autre effectivité », mais celle d'une dimension de l'effectivité sociale et historique qui n'a,

CNRS, « Zeugme », in *Trésor de la langue française informatisé*, en ligne, CNRTL, 2012.

²⁸ H. F. Fulda, « Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx », p. 186.

²⁹ *Ibid.*, p. 188.

³⁰ *Ibid.*

jusqu'à ce jour, pas été comprise comme un résultat de la société en tant que tel. Marx, qui reprochait à Hegel de saisir l'effectivité comme produit de l'idée et lui opposait la production de la conscience par la dialectique sociale de la nature-histoire, retrouve Hegel sur son chemin : la société capitaliste apparaît à l'expérience de la conscience qui est pour elle comme un en-soi indépendant de toute activité sociale. La société capitaliste apparaît comme une abstraction qui donne l'impression d'être assurée d'elle-même ; il s'agit de déboulonner cette assurance et de présenter le chemin par lequel la société peut redevenir pour elle-même son propre objet, c'est-à-dire comment la société comme sujet peut se présenter à elle-même comme position assumée. Comme le résume avec justesse Moishe Postone :

La critique faite par le Marx de la maturité n'entraîne donc plus un renversement anthropologique, « matérialiste », de la dialectique idéaliste de Hegel, mais, en un sens, elle en est la « justification » matérialiste. Marx tente implicitement de montrer que le « noyau rationnel » de la dialectique de Hegel, c'est précisément son caractère idéaliste : celui-ci exprime un mode de domination sociale constitué par des structures de rapports sociaux qui, parce qu'elles sont aliénées, acquièrent une existence quasi indépendante vis-à-vis des individus et qui, du fait de leur nature duale particulière, sont de caractère dialectique. Pour Marx, le Sujet historique, c'est la structure aliénée de la médiation sociale qui constitue la formation sociale capitaliste³¹.

Autrement dit, il faut effectuer une critique-sauvegarde la présentation idéaliste pour présenter la société de manière matérialiste. Mais quelle est cette domination par des abstractions ? C'est le déploiement de la forme-valeur qui doit pouvoir en témoigner.

3 Présentation de la forme-valeur et du fétichisme de la marchandise

La présentation de la forme-marchandise dans le *Capital* est celle de la marchandise comme simple apparence (*Schein*). Le livre I du *Capital*, bien qu'il porte le sous-titre de « *procès de production du capital* », débute par une analyse de la forme-marchandise et de la monnaie et se poursuit par une analyse de la transformation de l'argent en capital, toutes deux du point de vue de la sphère de la circulation.

Dans l'analyse marxienne de l'économie capitaliste, la sphère de la production correspond au moment de l'essence et celle de la circulation correspond au moment de l'apparence (*Erscheinung*). Or, l'économie politique classique se rapporte à la sphère de la circulation comme

³¹ M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, p. 81.

une totalité absolue. Du point de vue marxien, il s'agit bel et bien là d'une erreur dont la forme est diagnostiquée par la philosophie hégélienne : en prenant la sphère de l'apparence pour absolue, l'économie politique se rapporte à l'être comme une simple apparence. De manière similaire à ce qui a été vu dans la critique-sauvegarde du droit abstrait chez Hegel, Marx procède dans son analyse de la forme-marchandise en présentant la simple apparence comme posée par l'essence en tant que présupposition de l'essence elle-même. C'est au sein de cette analyse de la forme-marchandise qu'apparaît la domination du capital comme domination par une abstraction.

3.1 La « gigantesque collection de marchandises »

La structure de l'argument du *Capital* suit de près la structure la *Science de la logique* telle qu'elle a été mobilisée dans la première partie. Le point de départ Marx est conforme à la doctrine de l'être : en commençant son analyse par la marchandise, Marx commence non seulement par l'évidence sensible, mais également (et surtout) par l'analyse des entités discrètes qui forme en apparence une totalité sommative : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste apparaît (*erscheint*) comme une “gigantesque collection de marchandises”, dont la marchandise individuelle serait la forme élémentaire³². » Ce qui est, est marchandise ou révèle son être grâce à la forme élémentaire de la marchandise. Celle-ci joue le rôle de l'étant à partir duquel doit être expliqué l'ensemble de la réalité effective. Tout comme c'est le cas dans la *Science de la logique*, expliquer la réalité effective, cela ne se fait pas à partir de l'étant, mais bien à travers le parcours négatif de la division de la substance dans la dialectique de l'essence et de l'apparence afin de parvenir à la présentation du concept qui est la réalité effective dans *son effectivité*. Or, avant de pouvoir se lancer dans l'expérience de la substance comme ce qui est divisé en soi, il faut cheminer vers la saturation de l'étant comme étant porteur de la contradiction qui nous mène par la marche de la Chose vers la présentation de la division dans la substance.

C'est pour cette raison que Marx débute par une analyse de la *qualité* et de la *quantité* de la marchandise qui est sommairement définie comme « un objet extérieur, une chose qui satisfait, grâce à ses qualités propres, des besoins humains d'une espèce quelconque³³. » En tant qu'elle satisfait des besoins, la marchandise possède des qualités qui répondent au besoin. En ce sens, la marchandise possède un caractère utile qui est exprimé par sa *valeur d'usage* dont la source n'est

³² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 39 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 49.

³³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 39 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 49.

autre que le corps matériel de la marchandise lui-même. La valeur d'usage, nous dit Marx, « ne se réalise effectivement que dans l'usage ou la consommation. Les valeurs d'usage constituent le contenu matériel de la richesse, quelle que soit par ailleurs sa forme sociale³⁴. »

Il y a, pour Marx, des valeurs d'usage qui ne dépendent pas du travail humain. Par exemple, la richesse fournie par la première nature : « Le travail *n'est pas la source* de toute richesse. La *nature* est tout autant la source des valeurs d'usage [...] que le travail, qui n'est lui-même que l'expression d'une force naturelle, la force de travail humaine³⁵. » Tout comme il y a des produits du travail humain qui sont des valeurs d'usage, sans être des marchandises : par exemple, les produits du travail « d'une famille paysanne qui produit pour ses propres besoins grain, bétail, fil, toile, vêtements, etc. Ces diverses choses se présentent à la famille comme autant de produits divers de son travail familial, mais ne se font pas face mutuellement comme marchandises³⁶. » Qu'est-ce alors qui fait d'une marchandise une marchandise ? « Pour produire une marchandise, il faut non seulement [que l'humain] produise de la valeur d'usage, mais que ce soit de la valeur d'usage pour d'autres, de la valeur d'usage sociale³⁷. » Et ici, produire pour d'autres signifie strictement la production *en vue de l'échange* sur un marché généralisé.

C'est pour cette raison que, dans le système capitaliste, les corps des marchandises – leur valeur d'usage – « constituent en même temps les porteurs (*Träger*) de la valeur... d'échange³⁸. » Cette dernière « apparaît (*erscheint*) d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'une espèce donnée s'échangent contre les valeurs d'usage d'une autre espèce, rapport qui varie constamment selon le lieu et l'époque³⁹. » La valeur d'échange « semble (*scheint*) être quelque chose de contingent et de purement relatif⁴⁰ » ce qui signifie que la marchandise singulière ne porte pas la valeur d'échange en elle de la même manière qu'elle porte la valeur d'usage alors qu'on dit pourtant d'une marchandise qu'elle vaut quelque chose, de la même manière qu'on dit qu'elle sert à quelque chose.

³⁴ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 40 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 50.

³⁵ Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, sous la dir. de Isabelle Garo, trad. par Sonia Dayan-Herzbrun, Paris, Éditions Sociales, 2008, p. 49 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 19, p. 15.

³⁶ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 89 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 92.

³⁷ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 46 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 55.

³⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 41 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 50.

³⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 41 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 50.

⁴⁰ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 41 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 50-51.

La valeur d'usage d'une marchandise ne peut s'expliquer qu'en l'inscrivant dans une totalité, celle réfléchie de la production et de la consommation, du moment que cette marchandise-là comble un besoin – besoin et satisfaction du besoin étant les deux faces d'une même réalité. De même, la valeur d'échange, pour être comprise, doit être également inscrite à l'intérieur d'une totalité. Or, à quelle totalité correspond la valeur d'échange ?

*

Voici la question qui nous mène du côté de l'essence de la valeur d'échange et c'est ainsi que s'ouvre le développement de la « forme-valeur » (*Wertform*) qui chez Marx correspondra à la présentation à la fois de la monstruosité d'essence (*Unwesen*) de la société capitaliste telle qu'elle apparaît dans le procès de circulation et à la fois de l'essence de la société en ce qu'elle n'est pas séparée de cette simple apparence, mais la contient. Cette présentation a donc pour contenu, d'un côté, la perspective de la conscience qui est « pour elle » telle qu'elle se rapporte à la sphère de la circulation – la sphère de la simple apparence – comme à une totalité et, de l'autre, la perspective de la conscience du « pour nous » telle qu'elle se rapporte à l'unité dialectique de la sphère de la production et celle de la circulation – unité dialectique de l'essence et de l'apparence – comme à une totalité qui englobe la première perspective et l'explique.

La perspective de la conscience qui est simplement « pour elle » est incarnée dans la perspective de l'économie politique qui prend la sphère de la circulation des marchandises comme la sphère essentielle de la société. Cette perspective est partagée par les individus vivant dans la société en ce qu'elle correspond à la perspective de ce qui leur est disponible comme expérience. Cette perspective qui, en tant qu'elle agit comme régime de représentation adéquat de l'effectivité, correspond à la perspective que la société a d'elle-même, son « pour Nous » tel qu'il diverge de ce qu'est la société en soi ou « pour nous ».

Pour Marx, la perspective du « pour nous » doit être déployée à partir de la sphère de la production qui forme une totalité avec la sphère de la circulation comprise comme la sphère dans laquelle la valeur qui a été produite dans la sphère de la production comme valeur potentielle parvient à sa réalisation effective. Conformément à ce qui a été vu au dernier chapitre, la présentation de la société correspond au déploiement de l'activité vitale du travail. Celle-ci forme une totalité que Marx nomme « le métabolisme social⁴¹ » (*gesellschaftlichen Stoffwechseln*) et qui

⁴¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 118 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 119.

correspond à l'unité dialectique de la production et de la consommation : tout acte de consommation est production de quelque chose, tout acte de production requiert la consommation⁴². La particularité de la société marchande tient dans la conséquence de la production en vue de l'échange : la totalité de la production et de la consommation se trouve médiatisée par la sphère de la circulation des marchandises.

La présentation de la forme-valeur, en tant qu'elle répond à la question « à quelle totalité correspond la valeur d'échange ? », a donc pour objet, d'une part, la valeur telle qu'elle apparaît à la conscience qui est « pour elle » comme une propriété naturelle de la marchandise de sorte que la totalité formée par la sphère de la circulation apparaisse comme une totalité réfléchie en soi qui est absolue – c'est-à-dire n'est pas relative à autre chose. D'autre part, elle présente comment la valeur est la phénoménalisation – c'est-à-dire la traduction d'une essence vers le monde de l'apparence – d'une grandeur de travail social et que la totalité formée par la sphère de la circulation est une totalité relative à la sphère de la production.

*

La valeur d'échange apparaît d'abord et avant tout comme une propriété relationnelle : « Une marchandise donnée, un quarter de blé par exemple, s'échange contre une quantité x de cirage, y de soie, z d'or, etc., bref contre d'autres marchandises selon des proportions extrêmement diverses. Le blé a donc, non pas une seule, mais de multiples valeurs d'échange⁴³. » La valeur d'échange ne trouve pas sa source *dans* les marchandises, mais seulement dans leur relation. On côtoie le domaine de la doctrine de l'essence et le vocabulaire de Marx s'ajuste en conséquence : « la valeur d'échange ne peut être en tout état de cause que le mode *d'expression*, la "forme phénoménale" d'un contenu dissociable d'elle⁴⁴. »

Ce contenu « dissociable » serait, si l'on suit la progression logique, l'essence qui fait apparaître la valeur d'échange comme simple apparence trompeuse (*Schein*) et dont la présentation de l'essence devrait pouvoir nous libérer, cheminant ainsi vers le concept comme unité de l'essence et de l'apparence (*Erscheinung*). Comment déterminer ce contenu ?

⁴² K. Marx, *Grundrisse*, pp. 45-56 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, pp. 24-34.

⁴³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 41 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 51.

⁴⁴ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 41. (Emphase ajoutée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 51.

Du point de vue de la conscience qui est pour elle, la valeur d'échange est l'expression d'une indifférence – une *Gleichgültigkeit* – entre deux espèces de marchandises dans une proportion donnée. Or, qu'est-ce qui constitue la mesure de cette égalité abstraite ? La réponse de l'économie politique à cette question est : la valeur d'échange est l'expression relative de la valeur qui est une propriété naturelle des choses.

Du point de vue du « pour nous », la *Gleichgültigkeit* qui apparaît dans la valeur d'échange est en fait dérivée : l'indifférence grâce à laquelle il est possible de comparer les marchandises dépend à la fois de la différence des divers travaux sociaux producteurs des marchandises et de l'effacement de cette différence. Au niveau le plus général : « si l'on fait abstraction de la valeur d'usage du corps des marchandises, il ne leur reste plus qu'une seule propriété : celle d'être des produits du travail⁴⁵. » En ce sens, la valeur d'échange *exprime* le travail.

Autrement dit, la condition de possibilité de la marchandise, c'est-à-dire que les produits du travail peuvent apparaître comme marchandises, dépend de la différence *qualitative* des différents travaux humains. Si les marchandises « n'étaient pas des valeurs d'usage qualitativement différentes, n'étaient pas, donc, le produit d'un travail utile qualitativement différent, il leur serait absolument impossible de se présenter l'une face à l'autre comme marchandises⁴⁶. » La valeur d'usage est l'expression du travail utile *particulier* qui l'a produite.

Cependant, le travail, dans l'échange, s'exprime sous la forme de la valeur d'échange qui est *son représentant*. Or, le travail qui s'exprime dans la valeur d'échange est un travail général :

Mais même dans ce cas, ce produit du travail s'est déjà transformé dans nos mains. En faisant abstraction de sa valeur d'usage, nous faisons du même coup abstraction des composantes corporelles et des formes qui en font une valeur d'usage. Il cesse d'être table, maison ou fil, ou quelque autre chose utile que ce soit. Tous ses caractères sensibles sont effacés. Il cesse également d'être le produit du travail du menuisier, du maçon, du fileur, bref, d'un quelconque travail productif déterminé. En même temps que les caractères utiles des produits du travail, disparaissent ceux des travaux présents dans ces produits, et par là même les différentes formes concrètes de ces travaux, qui cessent d'être distincts les uns des autres, mais se confondent tous ensemble, se réduisent à du travail humain identique, à du travail humain abstrait⁴⁷.

⁴⁵ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 42 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 52.

⁴⁶ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 47 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 56.

⁴⁷ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 42-43 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 52.

Le *travail humain abstrait*, qui est l'élément qui rend commensurables les marchandises entre elles, est un travail dont on a effacé les composantes corporelles, le caractère sensible, il est un travail qui n'est plus un travail déterminé et lié à une expérience particulière, etc. Bref, il est un travail duquel on a effacé tous les éléments non identiques. Le produit du travail est réduit à « une objectivité fantomatique, [une] simple gelée de travail humain indifférencié⁴⁸ ». Or, Marx affirme qu'une détermination reste encore accessible dans ces choses :

Tout ce qui est encore visible dans ces choses, c'est que pour les produire on a dépensé de la force de travail humaine, accumulé du travail humain. C'est en tant que cristallisations de cette substance sociale, qui leur est commune (*ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz*), qu'elles sont des valeurs – des valeurs marchandes (*Warenwerte*)⁴⁹.

Il semblerait donc que les marchandises portent en elles la valeur. Or, comme le souligne Marx lui-même, la quête pour déterminer de quelle manière une marchandise particulière exprime sa valeur marchande ne se laisse pas apercevoir : « L'objectivité de la valeur des marchandises [à ceci de particulier] qu'on ne sait pas où la trouver. À l'opposé complet de l'épaisse objectivité sensible des denrées matérielles, il n'entre pas le moindre atome de matière naturelle dans leur objectivité de valeur⁵⁰. » Ainsi, ce n'est pas en observant une marchandise particulière que l'on peut observer sa valeur. La présentation de la valeur *présuppose* l'échange.

Dans l'échange, les marchandises sont *mises* à égalité ; dans l'échange, les marchandises sont dérobées de leurs caractéristiques qualitatives afin d'être placées dans un rapport d'indifférence. Pourtant, cette indifférence, qui est la condition de possibilité de la marchandise *qua* marchandise, présuppose, à son tour, la différence qualitative qu'elle a éliminée. « On n'échange pas un habit contre un habit, une valeur d'usage contre la même valeur d'usage⁵¹. »

La valeur est définie à partir de cette indifférence comme l'expression de l'élément commun à toutes les marchandises considérées comme produits du travail abstrait, c'est-à-dire que la valeur est *l'expression du travail abstrait* qui est *incorporé* dans les marchandises sous la forme « gelée de travail humain indifférencié ».

⁴⁸ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 43 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 52.

⁴⁹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 43 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 52.

⁵⁰ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 54 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 62.

⁵¹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 47 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 56.

« Comment alors mesurer la grandeur de sa valeur⁵² ? » La mesure de la valeur, si elle est pour être la mesure du travail humain abstrait, ne peut être exprimée de manière *socialement adéquate* qu’au travers du fait que l’incorporation d’une certaine quantité de travail compris comme « quantum de “substance productive de valeur”⁵³ » demande une *dépense de temps*. Le travail abstrait est aussi dépense d’énergie, dépense de force physique ou mentale, etc., mais toutes ces dimensions ne sont pas commensurables du point de vue du procès global et social de l’économie. La mesure de la valeur est donc la mesure du temps de travail.

Le temps de travail qui est mesuré n’est pas le temps de travail individuel : sinon, plus un individu travaille lentement, plus il y aurait de valeur accumulée en son produit. La valeur qui gît dans une marchandise particulière n’est pas seulement la valeur produite comprise comme résultat du travail humain abstrait, elle est l’expression de la totalité de la force de travail global de la société :

En réalité, le travail qui constitue la substance des valeurs est du travail humain identique, dépense de la même force de travail humaine. La force de travail global de la société, qui se présente dans les valeurs du monde des marchandises, est prise ici pour une seule et même force de travail humaine, bien qu’elle soit constituée d’innombrables forces de travail individuelles. Chacune de ces forces de travail individuelles est une force de travail identique aux autres, dans la mesure où elle a le caractère d’une force de travail sociale moyenne, opère en tant que telle, et ne requiert donc dans la production d’une marchandise que le temps de travail nécessaire en moyenne, ou temps de travail socialement nécessaire. Le temps de travail socialement nécessaire est le temps de travail requis pour présenter une valeur d’usage quelconque dans les conditions de production normales d’une société donnée et avec le degré social moyen d’habileté et d’intensité du travail⁵⁴.

À ce stade de l’argument de Marx, il est possible de formuler la conclusion partielle suivante :

La marchandise nous est apparue à l’origine comme une chose bifide : valeur d’usage et valeur d’échange. Nous avons vu par la suite que le travail également, dans la mesure où il est exprimé (*ausgedrückt*) en valeur, ne possède plus les mêmes caractéristiques que celles qu’il avait comme producteur de valeurs d’usage⁵⁵.

Dans la marchandise, il y a donc, d’une part, un travail particulier, qualitativement distinct qui produit un objet qui exprime une valeur d’usage et, d’autre part, un travail social abstrait

⁵² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 43 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 53.

⁵³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 43 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 53.

⁵⁴ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 44. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 53.

⁵⁵ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 47 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 56.

qualitativement identique et, donc, un *travail universel*, dont la valeur est l'expression quantitative. C'est grâce à ce caractère bifide que la marchandise est à la fois un particulier qui répond à un besoin particulier et un universel commensurable à toutes les autres marchandises.

La marchandise, telle est *la présupposition* de l'économie politique, porte en elle le principe de la réconciliation sociale en ce que les divers travaux particuliers trouvent leur expression universelle et ainsi sont, de manière indiscernable, le produit à la fois de la société et de l'individu. En s'échangeant les unes les autres, les marchandises créent les conditions de l'échange d'équivalents. Autrement dit, dans la marchandise est réalisée effectivement l'égalité qui est présupposée par la société dans la mesure où elle a parcouru le négatif de sa *différenciation* dans la division sociale du travail qui a créé des travaux utiles qualitativement différents, mais qui a retrouvé l'égalité en incorporant le présupposé de la différence comme condition de possibilité de l'égalité.

Ce stade de l'argument de Marx fournit un analogue du stade hégélien du droit abstrait. Marx, partant du travail et non de la volonté, présente les présupposés de l'économie politique – et non du droit moderne – comme la présupposition d'une égalité qui, pour se réaliser effectivement, doit sortir de l'indifférence initiale et s'engager dans la différence qualitative du travail utile produisant des valeurs d'usage incommensurables les unes aux autres afin de rendre possible l'échange comme le médium dans lequel ces mêmes marchandises apparaissent l'une à l'autre comme commensurable, peuvent s'exprimer dans une égalité. L'ensemble de ce procès forme une totalité dans la mesure où tous les travaux privés peuvent apparaître sur le marché et inscrire leur travail particulier comme moment du travail universel. C'est pour cette raison que Marx décrit l'entrée en scène des marchandises sur la place du marché en interpellant *directement* l'analyse hégélienne du droit abstrait cheminant vers son moment « final » qu'est celui du contrat :

Les marchandises ne peuvent pas aller d'elles-mêmes au marché, elles ne peuvent pas s'échanger elles-mêmes. Il faut donc retourner vers leurs gardiens, les *possesseurs* de marchandises (*Warenbesitzern*). Les marchandises sont des choses, elles n'offrent donc pas de résistance à l'humain. Si elles n'obéissent pas de bon gré, il peut employer la *force* (*Gewalt*), autrement dit il peut les prendre⁵⁶. Pour mettre ces choses mutuellement en rapport comme marchandises, il faut que les gardiens des marchandises se comportent les uns envers les autres comme des personnes dont la *volonté* habite ces choses : si bien que chacun, en aliénant sa propre marchandise, ne s'approprie celle d'autrui que d'accord avec sa volonté, donc au moyen d'un acte

⁵⁶ « Le fait que j'ai quelque chose en mon pouvoir (*Gewalt*), lui-même externe, constitue la *possession*. » G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 45, p. 192 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 107.

de volonté commun à tous les deux. Ils doivent donc se reconnaître réciproquement comme propriétaires privées⁵⁷. Ce rapport juridique, qui a pour forme le contrat, développé ou non légalement, est un rapport de volontés dans lequel se reflète le rapport économique. Le contenu de ce rapport de droit ou de volonté est donné par le rapport économique proprement dit⁵⁸.

Pour rappel, le moment du contrat est chez Hegel un moment encore ancré dans l'éthicité relative dans la mesure où, bien que le contrat soit l'expression d'une volonté commune⁵⁹, d'un « pour Nous », il n'apparaît qu'aux volontés particulières qui sont simplement « pour elles » sous la figure d'une rencontre extérieure de ces volontés qui s'accordent entre elles sous le présupposé de la reconnaissance de l'une et de l'autre comme volonté. Ce moment de reconnaissance réciproque est le *présupposé* de l'égalité comme indifférence qui est à l'œuvre dans le droit abstrait. Marx, ici, affirme la même chose :

Aussi longtemps que la marchandise ou le travail ne sont encore déterminés que comme valeur d'échange, et la relation par laquelle les différentes marchandises se rapportent les unes aux autres comme échange réciproque de ces valeurs d'échange, comme leur mise en équation (*Gleichsetzung*), les individus, les sujets entre lesquels se déroule ce procès, ne sont déterminés que comme simples échangistes. Il n'existe absolument aucune différence entre eux, pour autant qu'on considère la détermination formelle, et cette absence de différence est leur détermination économique, la détermination dans laquelle ils se trouvent les uns les autres dans un rapport de commerce ; c'est l'indicateur de leur fonction sociale, ou de la relation sociale qu'ils ont entre eux. Chacun des sujets est un échangiste ; c'est-à-dire que chacun a la même relation sociale envers l'autre que l'autre envers lui. En tant que sujets de l'échange, leur relation est donc celle d'égalité (*Gleichheit*). [...] Les sujets ne sont l'un pour l'autre dans l'échange que par les équivalents, qu'en tant que sujets de valeur égale (*Gleichgeltende*), et s'avèrent tels par la permutation de l'objectivité dans laquelle l'un est pour d'autres. Et comme ils ne sont ainsi l'un pour l'autre qu'en tant qu'ils sont de même valeur comme possesseur d'équivalents et prouvant cette équivalence dans l'échange, ils sont en même temps substituables et indifférents (*gleichgültige*) les uns aux autres ; leurs autres différences individuelles ne les concernent ici en rien ; ils sont indifférents à toutes les caractéristiques individuelles⁶⁰.

⁵⁷ « En tant qu'être déterminé, l'être-là est essentiellement être pour un autre; la propriété, sous l'aspect selon lequel elle est un être-là en tant que Chose extérieure, est pour d'autres extériorités et dans le contexte de cette nécessité et de cette contingence. Mais, en tant qu'être-là de la *volonté*, elle est, en tant que pour un autre, seulement *pour la volonté* d'une autre personne. Cette relation de volonté à volonté est le terrain propre et véritable sur lequel la liberté a un *être-là*. Cette médiation qui consiste à avoir une propriété non plus seulement par la médiation d'une Chose et de ma volonté subjective, mais aussi bien par la médiation d'une autre volonté et par là dans une volonté commune, constitue la sphère du *contrat*. »

G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 71, p. 223 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 152.

⁵⁸ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 96 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 99.

⁵⁹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 71, p. 223 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, p. 152.

⁶⁰ K. Marx, *Grundrisse*, pp. 203-204 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, pp. 166-168.

Il est intéressant de souligner que les analyses de l'économie politique débutent par l'étude de l'échange et donc, tout comme chez Hegel dans son analyse du droit abstrait, on part d'une indifférence et égalité initiale comme égalité formelle sans contenu. Alors que, chez Hegel, on procède à la réalisation effective de l'égalité et de la liberté substantielle par le parcours de la différenciation et de l'inégalité – la société civile comme *éthicité scindée en ses extrêmes* –, dans les présupposés de l'économie politique, l'échange marchand est également le contenu de l'égalité et de la liberté substantielle. Pour l'économie politique, le stade social correspondant à la doctrine hégélienne de l'être, constitue la totalité comme être donné.

Or, Marx a ici réussi à démontrer, en déployant les présupposés de l'échange marchand, que l'indifférence et l'égalité dans le marché n'apparaissent que dans l'effacement de la différenciation qui a déjà eu lieu dans le travail. On n'échange pas une valeur d'usage contre une même valeur d'usage, on échange des marchandises qui ont des valeurs d'usage différentes, mais les marchandises échangées ne sont égales et indifférentes que du moment où elles renoncent à l'expression de cette différence. L'indifférence qui a lieu sur la place du marché est une indifférence, non pas initiale, mais dérivée de la sphère de la production.

La présentation des présupposés de l'économie politique a donc pour contenu ses propres limitations. En partant de la marchandise comme forme élémentaire de la société, l'économie politique tente d'expliquer la réconciliation sociale à partir de la marchandise comme substance scindée entre son essence (la valeur) et son apparence (la valeur d'échange). Or, une telle proposition, puisqu'elle repose sur l'abstraction du travail est une proposition abstraite qui n'est pas une *présentation de la société*, mais la reconduction des représentations de l'entendement :

L'économie politique vulgaire se borne, en fait, à transposer sur le plan doctrinal, à systématiser les représentations des agents de la production, prisonniers des rapports de production bourgeois, et à faire l'apologie de ces idées⁶¹.

Dans la concurrence [c'est-à-dire dans la sphère de la circulation] *tout apparaît à l'envers*. La forme achevée que revêtent les rapports économiques telle qu'elle se manifeste en surface, dans son existence concrète, donc aussi telle que se la représentent les agents de ces rapports et ceux qui les incarnent quand ils essayent de les comprendre, est très différente de leur structure interne essentielle, mais cachée, du concept qui lui correspond. En fait, elle en est même l'inverse, l'opposé⁶².

⁶¹ K. Marx, *Le Capital; livre troisième*, tome III, p. 196 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 25, p. 825.

⁶² K. Marx, *Le Capital; livre troisième*, tome I, p. 223 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 25, p. 219.

Il y a donc deux éléments qui permettent de pousser la réflexion plus loin à partir de ce qui a déjà été reconnu par l'analyse. Premièrement, l'échange généralisé, sous la forme du marché, qui accompagne le régime de production capitaliste est un cadre plus fondamental et structurant dans lequel les rapports particuliers entre les « différents travaux privés » ont lieu bien que les « possesseurs de marchandises » ne s'en rendent pas compte. Deuxièmement, à l'échange généralisé correspond une sphère de production capitalistique dont la sphère de la circulation n'est que la réalisation effective apparente.

3.2 Forme-valeur

La possibilité de traduire les divers travaux utiles sous la forme d'un travail humain abstrait a trouvé son expression dans le concept de temps de travail socialement nécessaire par lequel toutes les marchandises deviennent commensurables les unes aux autres.

Ici, ce qui est proposé par Marx a deux conséquences principales : premièrement, la valeur des marchandises n'aurait rien à voir avec les qualités matérielles des objets, mais seulement avec le temps de travail socialement nécessaire pour produire une marchandise. Deuxièmement, la norme de production établie à un moment donné grâce à des techniques de production historiquement déterminées est la norme qui détermine le temps de travail socialement nécessaire. Cela signifie, comme l'indique Marx lui-même, que l'introduction d'une nouvelle technologie comme le « métier à tisser à vapeur » qui réduit de moitié le temps de travail nécessaire pour transformer une quantité x de fil en tissu réduit pour l'ensemble de la société le temps de travail socialement nécessaire, du moment où cette technologie est implantée de manière généralisée dans la production. Cela a pour conséquence que le « tisserand anglais » qui s'en tient au moyen de production préindustriel « a toujours besoin du même temps de travail qu'avant pour effectuer cette transformation [d'une quantité x de fil en tissu], mais le produit de son heure de travail individuelle ne présentait désormais qu'une demi-heure de travail social et tombait du même coup à la moitié de sa valeur antérieure⁶³. »

Si le quantum de travail accumulé dans une marchandise correspond au temps de travail socialement nécessaire alors, les deux étant identiques, la valeur semble être une propriété de la marchandise. Or, dès que le quantum de travail effectivement accumulé dans une marchandise n'est pas égal au temps de travail socialement nécessaire, la valeur de cette marchandise ne sera

⁶³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 44. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 53.

pas conforme au temps de travail qu'il y a en elle, mais n'aura comme valeur que celle qui est déterminée par le temps de travail socialement nécessaire. Les marchandises ont une valeur, mais cette propriété n'est pas la leur, elle est une détermination sociale : les rapports sociaux de productions déterminant le temps de travail socialement nécessaire déterminent la valeur. Ce n'est donc pas seulement dans l'échange que vient au jour le caractère essentiellement relationnel de la marchandise, la détermination de sa valeur avant même qu'elle soit une valeur d'échange est déjà entièrement socialement médiatisée. Autrement dit, la valeur n'est pas une propriété de la marchandise, mais la conformité sociale imposée à toutes les marchandises.

Parce que le temps de travail socialement nécessaire est une unité *sociale*, elle traduit la contrainte sociale qui s'exerce sur les individus dans leurs travaux privés. Le mécanisme par lequel la marchandise est censée pouvoir concilier le particulier avec l'universel est un mécanisme qui exprime le primat de l'universel et de sa détermination sur les activités particulière. Certes, le tisserand est « libre » de choisir de produire selon des modes de production historiquement antérieurs, mais le prix à payer est la diminution de la valeur de son propre travail. Autrement dit, si les individus ne s'adaptent pas aux moyens de production les plus avancés, la valeur de leur travail diminuera. La réconciliation sociale grâce à la marchandise comme le propose l'économie politique n'est donc que l'adaptation de l'individu aux contraintes de la société. La réconciliation entre le travail individuel et le processus économique social total est donc seulement une *apparence* de réconciliation que la marchandise présente à la société.

Or, ce n'est pas tout, la marchandise apparaissait également comme le lieu de la réconciliation entre le travail utile et le travail abstrait. Cependant, l'adaptation forcée des producteurs aux moyens de production les plus performants crée une dissociation entre la richesse matérielle produite par le travail utile et la valeur produite par le travail abstrait. Marx illustre ce fait à l'aide d'un exemple :

Si, par exemple, la force productive de tous les travaux utiles requis pour la production d'un habit demeure inchangée, la grandeur de valeur des habits croîtra avec la quantité de ceux-ci. Si un habit présente x journées de travail, 2 habits en présentent $2x$, etc. Mais supposons maintenant que le temps de travail nécessaire à la production d'un habit se mette à doubler ou, au contraire, baisse de moitié. Dans le premier cas, un habit aura autant de valeur que deux auparavant⁶⁴, dans le second cas, deux habits n'auront plus que la valeur d'un seul auparavant⁶⁵, bien quand dans

⁶⁴ Un habit présente, dans ce scénario, $2x$ journées de travail.

⁶⁵ Un habit présente, dans ce scénario, $\frac{1}{2}x$ journées de travail.

les deux cas un habit rend toujours les mêmes services, et que le travail utile contenu en lui soit toujours de la même qualité. Mais le quantum de travail dépensé à sa production a changé⁶⁶.

Cette situation débouche sur une dissociation de la valeur d'usage et de la valeur : plus la société parvient à produire d'une marchandise avec moins d'effort, plus elle produit de valeur d'usage, plus elle produit de richesse matérielle et, *simultanément*, chacune de ses marchandises porte en elle moins de valeur. La raison en est que la transformation des forces productives par l'introduction d'une nouvelle technique transforme, non pas le travail abstrait qui lui reste toujours équivalent à lui-même, mais transforme le travail utile. Une heure de travail socialement nécessaire *reste pour toujours une heure de travail socialement nécessaire*. Ce qui change c'est que le travail utile tend historiquement à toujours produire plus de valeurs d'usage en réduisant le temps de travail nécessaire à sa production. Cette dissociation implique la contradiction suivante qu'on a déjà rencontrée : « le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension⁶⁷. » Le producteur d'habits qui suit toujours le développement du temps de travail socialement nécessaire produira toujours plus d'habits dans une quantité de travail équivalente. Il ira au marché avec toujours plus de richesse matérielle, mais ne pourra pas toujours l'échanger contre la même valeur. Si, pour forcer le caractère heuristique de l'exemple, dans une société donnée, seule la cadence de production des habits progresse alors que les autres sphères de la production ne traversent pas de bouleversement des modes de production – le temps de travail socialement nécessaire restant le même – alors, même avec plus d'habits, le producteur d'habits s'appauvrit. Cet état de fait trouve sa source non pas dans la circulation et l'échange, mais dans la production, même si la valeur produite par le travail ne devient une réalité entièrement réalisée que sur la place du marché. Dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, cette contradiction apparaît au sein du rapport de domination entre le capitaliste et le travailleur. En 1867, dans *Le Capital*, Marx présente cette contradiction sans même avoir eu recours à la domination économique d'une classe sur une autre. Dans le premier chapitre du *Capital*, les classes sociales, la division sociale entre les capitalistes et les prolétaires, ne sont même pas encore évidentes. Bien entendu, il y a une isomorphie entre les deux arguments et ils ne sont pas mutuellement exclusifs ; dans son étude de la sphère de production,

⁶⁶ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 52 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 60.

⁶⁷ K. Marx, *Manuscrits de 1844*, p. 117 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 40, p. 511.

Marx démontre comment le capitaliste s’y prend pour appauvrir le prolétaire⁶⁸. Cependant, Marx pointe ici en direction du fait que la domination de classe n’est pas la seule domination économique qui traverse la société : si l’on met entre parenthèses les relations sociales de classes et que l’on regarde simplement le rapport entre la quantité de valeurs d’usage produites en relation avec une accélération toujours grandissante des forces productives (qui pourraient être pensée, idéellement parlant, indépendamment de la domination de classe), alors la dissociation entre valeur d’usage et valeur peut se produire et projeter les acteurs économiques d’un secteur entier de l’économie dans la pauvreté comme s’il s’agissait d’une conséquence naturelle et nécessaire⁶⁹.

À ce titre, la valeur est la présentation de la grandeur de travail dans la sphère de la circulation. Elle est la traduction d’une caractéristique de l’essence, la sphère de la production, dans l’apparence, la sphère de la circulation. Or, comme il en sera question sous peu, l’enjeu principal de la forme-valeur est qu’elle ne se contente pas de traduire l’essence, elle le fait de manière à rendre opaque l’essence ou à déformer l’expérience qu’il est possible d’en faire à partir de l’apparence.

3.2.1 Forme-valeur simple

Le point de départ de la forme-valeur est sa forme simple qui est, en fait, la forme la plus difficile à présenter, car c’est en elle que gît le « secret de toute forme-valeur⁷⁰ ». Cela signifie, malheureusement, qu’il n’est pas possible, pour l’argument qui est ici en cause, de résumer ce passage ; il faut au contraire le traverser en restant attentif au déploiement de la teneur de la forme-valeur. Cette traversée qui peut prendre un air d’exégèse se veut néanmoins productive : elle vise à témoigner comment le déploiement de la forme-valeur dépend d’une théorie de la présentation spécifique qui utilise à la fois la présentation idéaliste hégélienne afin de présenter l’autonomisation de la valeur et la présentation matérialiste afin de présenter l’origine essentielle de la valeur. C’est en restant attentif à cet aspect de l’argument de Marx qu’il sera possible de comprendre comment la domination du capital peut être déduite des catégories de l’échange.

⁶⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 199-223 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 192-213.

⁶⁹ Cet argument est à la base de la lecture de Marx faite par Moishe Postone dans *Time, Labor, and Social Domination*. Dans ce livre, Postone propose que la domination abstraite du capital est la domination structurante de la société capitaliste et que la domination de classe n’est, en ce sens, qu’une manifestation phénoménologique dérivée de la domination du capital.

M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, pp. 286-306.

⁷⁰ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 55 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 63.

Le point de départ de la forme simple est l'équivalence entre deux marchandises : x marchandise A = y marchandise B ou, pour reprendre l'exemple de Marx, 20 aunes de toile = 1 habit. Marx affirme de but en blanc que dans cette forme, « deux marchandises différentes [...] jouent ici manifestement deux rôles différents⁷¹ ». Or, pour le lecteur, rien n'est ici manifeste et l'argument qui s'inaugure à cet endroit est un des plus obtus de l'œuvre de Marx, car, entre autres, il semble répéter la même chose à quelques reprises – ce qui n'est pas faux. Cette répétition témoigne cependant du fait que la vérité de la forme-valeur *se présente* seulement dans les allers-retours dialectiques qui la constituent.

Les rôles différents que jouent les deux marchandises proviennent, d'une part, du fait que « la toile exprime sa valeur dans l'habit⁷² » et que, d'autre part, « l'habit sert de matériau à cette expression de valeur⁷³ ». La première marchandise joue donc un rôle actif alors que la seconde joue un rôle passif⁷⁴. La première marchandise occupe la place de la *forme-valeur relative*, la seconde marchandise celle de la forme-équivalent ; autrement dit, les 20 aunes de toile expriment leur valeur relativement à un habit qui sert d'équivalent de valeur aux 20 aunes de toiles. Après avoir décrit les deux termes de la relation, Marx les décrit comme formant une totalité :

Forme-valeur relative et forme-équivalent sont deux moments indissociables, qui font partie l'un de l'autre et se conditionnent mutuellement ; mais ce sont en même temps des extrêmes opposés qui s'excluent : des pôles de la même expression de valeur ; elles se répartissent toujours sur les différentes marchandises que l'expression de valeur réfère les unes aux autres⁷⁵.

L'équivalence de valeur n'est pas une proposition analytique, mais bien une proposition synthétique et c'est en ce sens qu'elle est une totalité. Cette proposition a la forme de la logique prédicative telle qu'elle est comprise par Hegel, c'est-à-dire comme le support au sein duquel le sujet se découvre identique à la substance. Lorsque Hartley suggère que la recherche de la valeur au sein d'une marchandise particulière « nous entraîne dans une tautologie, une sorte de jugement infini hégélien qui met la dialectique de la forme-valeur en mouvement⁷⁶ », il suggère que Marx

⁷¹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 55 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 63.

⁷² K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 55 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 63.

⁷³ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 55 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 63.

⁷⁴ Marx joue ici les codes de l'hylémorphisme, la valeur est donc, dans cet exemple, la forme extérieure *in actu* qui informe la matière prédisposée *in potentia* à être informée.

⁷⁵ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 55 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 63.

⁷⁶ G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. 108.

conçoit le type de proposition « 1 habit = 1 habit » comme n'étant « pas différente de l'équation fichtéenne de l'identité, $Moi = Moi^{77}$ », ou pour le ramener à la forme prédicative, « sujet = sujet ».

Chez Hegel, comme nous l'avons vu, la relation prédicative est la présentation de l'expérience à travers laquelle le sujet initialement vide et insignifiant gagne en détermination et signification grâce à son identification à un prédicat qui lui est non-identique. Ainsi en va-t-il chez Marx du rapport entre la forme-valeur relative qui incarne le pôle actif du *sujet* et de la forme-équivalent qui incarne le pôle passif du *prédicat*. Or, le déploiement de *cette* subjectivité est *absolument* relationnel : ni la toile ni l'habit n'incarnent un *substrat ontologique* fixe qui lui garantit la position *logique* du sujet.

3.2.1.1 La forme-valeur relative

Mais quelle est la teneur de la forme-valeur relative ? Il faut ici remettre en jeu l'opposition entre la valeur d'usage et la valeur telle qu'elle a été présentée jusqu'à maintenant comme une opposition interne à la marchandise. Dans le cadre du déploiement de la forme-valeur, Marx réfère au caractère bifide de la marchandise comme la « double forme⁷⁸ » que possède la forme-marchandise : la valeur d'usage devient ainsi la « forme naturelle⁷⁹ » « banale⁸⁰ » de la marchandise et la qualité de la marchandise d'être porteur de valeur devient la « forme-valeur⁸¹ ». La teneur de la forme-valeur relative et celle de la forme-équivalent doivent être déterminées par la manière dont chacune se réfère à cette double forme et l'exprime dans sa relation avec son pôle opposé.

Autrement dit, la question est : de quelle manière une marchandise parvient-elle à gagner en détermination de valeur dans l'exposition de la forme-valeur ? Chez Hegel, le point de départ de la théorie de la présentation telle qu'elle s'expose dans la forme prédicative est la nullité du sujet, incapable de présenter sa propre détermination s'il ne s'en tient exclusivement qu'à sa relation à soi. Marx affirme *grosso modo* la même chose à propos d'une marchandise simplement posée telle qu'elle tenterait d'exprimer sa détermination en termes de valeur :

Je ne puis, par exemple, exprimer en toile la valeur de la toile. 20 aunes de toile = 20 aunes de toile n'est pas une expression de valeur. Cette équation dit au contraire

⁷⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 54 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 62.

⁷⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 53 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 62.

⁸⁰ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 53 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 62.

⁸¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 54 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 62.

à l'inverse 20 aunes de toile ne sont rien d'autre que 20 aunes de toile, qu'un quantum déterminé de *l'objet d'usage* toile⁸².

L'expression de valeur de la toile est donc, comme le sujet dans la proposition prédicative, entièrement dépendante de sa mise en relation avec un prédicat dans la proposition, ou un équivalent dans la forme-valeur.

[La marchandise qui occupe la position] de l'équivalent, dans sa position de prédicat de l'équation, expose l'impossibilité de la forme relative dans la position du sujet [à gagner par soi-même une signification de valeur]. La forme relative n'est rien d'autre que l'impossible identité de la valeur à elle-même, elle est le néant de sa propre inadéquation. [...] La marchandise équivalente expose l'impossibilité même de la pleine présence-dans-la-présentation, l'impossible présence-à-soi-même de la valeur en tant que telle⁸³.

Cependant, dans la forme-valeur, la marchandise qui est dans la position de la forme relative expose d'elle-même une tension à l'œuvre. La marchandise qui est un néant de valeur en et pour elle-même est, en tant que *forme naturelle*, en tant que valeur d'usage, une substance bien effective : elle est la substance qui répond à un besoin humain. Et en tant que valeur d'usage, la marchandise n'a pas besoin d'être comparée à une autre marchandise pour gagner en signification, car sa signification elle la porte elle-même en ce qu'elle réfère, en tant que chose utile, à la totalité dans laquelle elle est signifiante : le métabolisme social. Or, pour exprimer sa valeur, la marchandise doit effacer le caractère substantiel de la forme naturelle. Autrement dit, du point de vue de l'expression de la valeur, c'est seulement la marchandise dans la position de la forme-équivalent qui attribue une valeur au « sujet » qu'est la forme relative. La valeur est déterminée substantiellement par le « prédicat » de la forme-équivalent.

Comment fonctionne cette prédication du moment où la position d'équivalent est entièrement contingente ? Car, l'habit qui sert d'équivalent aux 20 aunes de toiles, pourrait tout aussi bien être un panier de pommes tout comme l'habit pourrait tout aussi bien être dans la position de la forme relative et ce serait à son tour de devoir recevoir un prédicat.

Le déploiement de la forme-valeur simple est la présentation d'une relation de différence dans laquelle l'identité des marchandises, leur forme-valeur, est présentée grâce à l'effacement et au maintien simultanés de la non-identité de leurs formes naturelles.

⁸² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 55 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 63.

⁸³ G. Hartley, *The Abyss of Representation*, pp. 109-110.

Premièrement, dans la position de la forme-relative – abstraction faite de la forme-équivalent –, l'on reconnaît implicitement que les marchandises sont « de simples gélifications de travail humain » et donc qu'elles sont des porteurs de valeur, mais la forme-relative « ne leur donne pas une forme-valeur distincte de leurs formes naturelles⁸⁴. » Parce qu'une marchandise seule ne peut exprimer par elle-même sa forme-valeur, la reconnaissance qu'elle est, en tant que marchandise, un porteur de valeur fait de cette valeur quelque chose qui cohabite avec la forme naturelle sans prendre une forme distincte. Prise en elle-même, la marchandise qui est dans la position de la forme-relative est une figure de sa valeur d'usage, la « forme naturelle » de la forme-relative est la valeur d'usage.

Deuxièmement, dans la forme-équivalent, l'habit fonctionne en tant que « matériau à l'expression de la valeur d'une autre marchandise⁸⁵ ». Le fait que l'habit soit une valeur d'usage différente de la toile signifie que la non-identité de la forme naturelle est une présupposition essentielle afin de pouvoir servir de forme-équivalent. Or, cette présupposition n'est reconnue que pour ensuite être abstraite :

En posant l'habit, en tant que chose-valeur, égal à la toile, on pose le travail qui est en lui égal au travail qui est en elle. Or le travail du tailleur qui confectionne l'habit est un travail concret d'une autre espèce que celui du tisserand qui fait la toile. Mais la mise en équation de la confection et du tissage réduit en effet la première sorte de travail à ce qu'il y a d'effectivement égal dans les deux travaux, à leur caractère commun de travail humain⁸⁶.

La forme-équivalent fonctionne donc comme ce qui présente la valeur de la marchandise dans la position de la forme-relative ; la forme-équivalent, l'habit, dans sa forme naturelle de valeur d'usage présente également – en tant qu'équivalent – de la valeur. Ici encore, la valeur n'a pas encore accès à une forme-valeur distincte de sa forme naturelle :

Dans le rapport de valeur de la toile, l'habit est pris pour l'égal qualitatif de celle-ci, comme chose de la même nature, puisqu'il est une valeur. Il est donc pris ici pour une chose dans laquelle de la valeur apparaît, ou qui, dans sa forme naturelle palpable, présente de la valeur. Or, cet habit, le corps de la marchandise habit, est une simple valeur d'usage. Un habit exprime tout aussi peu de valeur que le premier morceau de toile venu. Cela montre simplement qu'il signifie beaucoup plus à l'intérieur de son rapport de valeur à la toile qu'à l'extérieur de ce rapport⁸⁷.

⁸⁴ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 57 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 65.

⁸⁵ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 56 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 63.

⁸⁶ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 57. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 65.

⁸⁷ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 58. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 66.

C'est lorsque sont mises face à face forme-relative et forme-équivalent que se présente une forme-valeur distincte de la forme naturelle. En tant que ce qui fait face à la forme-relative, la forme-équivalent ne vaut que comme quelque chose qui porte de la valeur – du travail humain abstrait – elle ne vaut que comme forme-valeur, mais cette forme-valeur, la forme-équivalent ne l'exprime pas à propos d'elle-même ; ce qu'elle présente en tant que forme-valeur c'est la valeur de la marchandise qui est dans la position de la forme-relative.

La forme-valeur relative est donc entrée dans cette relation comme valeur d'usage et comme porteur de valeur dont on ignore la valeur. Elle s'est comparée, non pas comme valeur d'usage, mais comme valeur à la forme-équivalent. Celle-ci ne tient la forme-valeur relative que comme forme-valeur à partir de laquelle elle peut exprimer sa propre valeur. Ce faisant, la toile exprime par elle-même sa valeur d'usage et, grâce à une autre marchandise, sa valeur qui a dorénavant une expression distincte de sa forme naturelle. Comme le résume Marx :

Grâce au rapport de valeur, la forme naturelle de la marchandise B devient donc la forme-valeur de la marchandise A, ou encore, le corps de la marchandise B devient le miroir de valeur de la marchandise A⁸⁸.

Tout comme c'est le cas avec la théorie propositionnelle hégélienne, la forme-valeur simple présente comment une marchandise ne peut exprimer son contenu qu'au sein d'un rapport avec une autre marchandise. Ou tel que Marx l'affirme lui-même dans une note de bas de page qui est une exégèse hégélienne :

À certains égards, il en va de l'humain comme de la marchandise. Comme il ne vient pas au monde muni d'un miroir, ni de la formule du Moi fichtéen, l'humain se regarde d'abord dans le miroir d'un autre humain. C'est seulement par sa relation à l'humain Paul son semblable, que l'humain Pierre se réfère à lui-même en tant qu'humain. Mais ce faisant, le Paul en question, avec toute sa corporéité paulinienne en chair et en os, est également reconnu par lui comme la forme phénoménale du Genre humain⁸⁹.

Dans cette expérience humaine, cependant, Pierre parvient, grâce à son expérience de Paul, non seulement, à s'intuitionner comme semblable et pouvoir poser une identité entre l'un et l'autre, identité entre le sujet et le prédicat, mais il parvient également à saisir l'unité plus fondamentale qui l'unit à Paul : ils sont des instanciations d'un même genre, des formes phénoménales de la même essence. Dans le monde des marchandises, cependant, cette conclusion spéculative se

⁸⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 60 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 67.

⁸⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 60. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 67.

dédouble : pour la conscience qui est « pour elle », la manifestation phénoménale des marchandises en tant que porteur de valeur n'a lieu qu'au sein de la pratique de l'échange ce qui crée l'illusion que l'échange marchand est l'essence de la valeur ; de la perspective rationnelle du « pour nous », l'essence plus fondamentale qui unit la toile et l'habit est qu'ils sont des formes phénoménales du travail humain abstrait.

Autrement dit, alors que, selon Marx, la valeur doit être présentée à partir de l'activité productive du travail, l'idéologie économique bourgeoise consiste dans la prétention de pouvoir expliquer la source de la valeur au sein de l'échange même. Comment la forme-valeur rend-elle possible une telle prétention ? Pour le comprendre, il faut poursuivre son développement.

3.2.1.2 Forme-équivalent

Jusqu'à maintenant, il a été question de la manière avec laquelle la forme-relative parvient à présenter sa valeur grâce au recours de la forme-équivalent ; autrement dit, la transformation de la marchandise toile comme valeur d'usage à la marchandise toile en tant qu'expression d'une valeur d'échange a été présentée. Cette transformation qui s'est faite au contact de la marchandise occupant la position de la forme-équivalent a également transformé cette dernière. Il faut donc suivre le parcours de cette transformation afin de comprendre l'autre extrême de la forme valeur simple.

En suivant la forme-relative et ses transformations, la forme-équivalent a déjà été rencontrée comme la marchandise B (habit) qui permet à la marchandise A (toile) d'exprimer sa valeur. Dans la relation de valeur dans laquelle les deux se rencontrent, l'habit apparaît comme ce qui peut être échangé par de la toile ou, pour utiliser une formule plus générale, « la forme-équivalent d'une marchandise est la forme de son échangeabilité immédiate⁹⁰. »

Or, poser l'habit comme immédiatement échangeable contre de la toile, cela ne dit rien de prime abord à propos des proportions dans lesquelles toile et habit peuvent s'échanger. La quantité de toile est, bien qu'arbitraire, donnée – le tisserand a mis sur son étal 20 aunes. La proportion de l'échange dépend donc de la grandeur de valeur de l'habit. « Mais, dès que la marchandise habit occupe dans l'expression de la valeur la place de l'équivalent, sa grandeur de valeur n'obtient plus d'expression en tant que grandeur de valeur. Elle ne figure au contraire dans l'équation de valeur

⁹⁰ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 63 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 70.

que comme quantum déterminé d'une chose quelconque⁹¹. » Pas plus que la toile ne pouvait par elle-même se présenter sa propre valeur sans recourir à une autre marchandise, pas plus que l'habit dans la forme équivalent n'exprime sa propre grandeur de valeur. La grandeur de valeur de l'habit exprime un quantum de toile ; la grandeur de valeur dans la position de la forme-équivalent exprime un quantum de la marchandise dans la position de la forme relative. Marx conclut qu'ici une première transformation a eu lieu :

La première caractéristique qu'on remarque quand on observe la forme-équivalent, est la suivante : de la valeur d'usage devient la forme phénoménale de son contraire la valeur.

La forme naturelle de la marchandise devient une forme valeur. Mais, *nota bene*, ce quiproquo n'arrive pour une marchandise B (habit, blé ou métal, etc.) qu'au sein du rapport de valeur où une autre marchandise quelconque A (toile, etc.) se présente face à elle, et uniquement au sein de cette relation⁹².

Dans la forme-valeur simple, on cherche à connaître la valeur de la marchandise A dans sa mise en relation avec son équivalent B. Pour ce faire, on a fait abstraction du travail concret qui est présent dans A et on a fait abstraction du fait que sa grandeur de valeur était le produit du travail abstrait déposé en elle, car sa valeur a été exprimée par sa mise en relation avec la marchandise B et que c'est la grandeur de valeur de cette seconde marchandise qui a exprimé la valeur de la marchandise A. La position de la forme-relative est donc l'effacement du travail qui l'a constitué ou comme Marx le dit : « cette expression elle-même nous suggère qu'elle cache un rapport social⁹³ ». Or, poursuit-il, « avec la forme-équivalent, c'est l'inverse⁹⁴ ». En effet, si, dans la forme-équivalent, « la valeur d'usage devient la forme phénoménale de son contraire la valeur », cela signifie que le travail concret devient le support par lequel apparaît le travail abstrait⁹⁵ ou encore, et c'est la même conclusion exprimée différemment, le travail concret qui est du travail privé – au sens qu'il est le travail d'un individu ou d'une fabrique particulière⁹⁶ – apparaît comme du travail social⁹⁷.

⁹¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 63-64 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 70.

⁹² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 64 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 70-71.

⁹³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 65 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 71.

⁹⁴ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 65 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 71.

⁹⁵ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 67 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 73.

⁹⁶ À cette étape de l'argument de Marx, la sphère de la production est présentée, conformément aux présupposés de l'économie politique, comme la totalité sommative des travaux privés. La propriété privée (des moyens de production) et la division de classe ne sont pas encore intervenues.

⁹⁷ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 67 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 73.

Cependant, la phénoménalisation du caractère social de la valeur de la marchandise et sa relation essentielle avec le travail dépend de son inscription *dans le rapport d'échange*. Or, il est possible de faire l'expérience de l'ensemble de ce rapport, sans que la détermination sociale et la phénoménalisation du travail viennent perturber le cours de l'échange. Car, en même temps que la marchandise dans la forme-équivalent présente de la valeur, dans l'activité de l'échange l'on se rapporte à elle comme ce qui « possède donc par nature de la forme-valeur⁹⁸ ». Autrement dit, la détermination sociale de la marchandise apparaît dans la forme-valeur simple comme une qualité naturelle de la marchandise.

La tension qui est ici énoncée par Marx est structurante pour comprendre les contradictions qui se manifestent au sein de la société capitaliste. L'économie politique et ses catégories sont les catégories de la classe dominante, catégories par lesquelles elle s'explique la réalité effective. Lorsque Marx affirme que ce que la société est pour la classe dominante n'est pas conforme à ce que la société est en soi, il a en tête, entre autres, cette mécompréhension de la forme-équivalent par l'économie.

La position de Marx est très claire : on ne peut comprendre la valeur sans comprendre le travail qui la produit ; si la valeur n'est pour être effectivement réalisée que dans l'acte de l'échange (ce sur quoi il faudra revenir), alors la valeur ainsi que le travail qui la constitue doivent y apparaître d'une certaine manière. Si, afin de pouvoir déterminer la valeur dans la forme-relative, il faut effacer le travail qui y gît, c'est parce que la responsabilité pèse entièrement sur la forme-équivalent de présenter le travail qui gît en elle *et* celui qui gît dans la forme-relative. Cela, la forme-équivalent, le fait dans le dos de la conscience qui est « pour elle » : les théories de l'économie politique, conformément à la vision du monde bourgeoise qui a été présentée dans le chapitre précédent, ne font pas intervenir le travail au sein de l'acte d'échange. La forme-équivalent est, pour eux, porteuse de valeur, car, en fin de compte, toute marchandise possède cette *qualité naturelle* d'être une valeur.

Ainsi, à ce stade de l'argument, il semble que ce ne soit pas tant la marchandise ou l'échange qui efface le travail, mais plutôt la manière dont la société, par ses représentations effectives, mais insuffisantes, se représente l'échange de marchandises comme échange de qualités naturelles. Cependant, le déploiement de la forme-valeur doit mettre en évidence que ces

⁹⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 65 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 72.

représentations sont produites par la forme-marchandise qui est elle-même un résultat de l'organisation économique dans laquelle on produit en vue de l'échange.

L'enjeu, comme cela a été dit précédemment, est que la marchandise semble porter la réconciliation des tensions sociétales qu'elle unit en elle. Cette réconciliation, cela est devenu évident avec le déploiement de la forme-valeur simple, est une illusion gagnée grâce à l'expulsion des déterminations sociales de la marchandise. Autrement dit, l'unité de la marchandise qui porte en elle l'opposition interne de la valeur d'usage et de la valeur apparaît, dans la forme-valeur simple – donc dans le rapport d'échange –, comme une opposition externe :

L'examen plus attentif de l'expression de valeur de la marchandise A, contenu dans le rapport de valeur à la marchandise B, a montré qu'au sein de cette expression la forme naturelle de la marchandise A ne vaut que comme figure de valeur d'usage, et que la forme naturelle de la marchandise B ne vaut que comme forme-valeur ou figure de valeur. L'opposition interne entre valeur d'usage et valeur enveloppée dans la marchandise est donc présentée par une opposition externe, c'est-à-dire un rapport entre deux marchandises dans lequel la marchandise, *dont* on veut exprimer la valeur, ne vaut immédiatement que comme valeur d'usage, tandis que l'autre marchandise, celle *dans laquelle* la valeur est exprimée, ne vaut immédiatement que comme valeur d'échange. La forme-valeur simple d'une marchandise est donc la forme phénoménale simple de l'opposition contenue en elle entre valeur d'usage et valeur d'échange⁹⁹.

En résumé, la formule de la forme-simple, une fois que celle-ci est décortiquée par Marx est donc, *une marchandise présente la valeur pour une autre marchandise*¹⁰⁰.

Or, cette opposition entre valeur d'usage et valeur n'est pas une qualité objective de tout produit du travail, il est coextensif au mode de production de la marchandise qui a sa propre histoire : à partir du moment où la division sociale du travail est organisée de telle manière que la production est faite *en vue de l'échange* et non simplement une production de valeurs d'usage qui peuvent être échangées au besoin, alors le mode de production économique est le mode de

⁹⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 70. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 75-76.

¹⁰⁰ Cette formulation est empruntée à Slavoj Žižek qui traduit les différents moments du développement de la forme-valeur en utilisant une terminologie lacanienne dans laquelle la marchandise est traduite par le *signifiant* et la valeur comme *sujet*. Ainsi la phrase originale dans le texte de Žižek se lit comme suit : « *un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant.* » Žižek utilise le terme de « représentation » tant pour la « *Vorstellung* » que pour la « *Darstellung* », ce qui vient limiter la portée de l'interprétation qu'il suggère de cette traduction lacanienne de Marx. Comme on le verra, l'emprunt est néanmoins justifié, car la formule remise en termes marxistes *et mettant en évidence le rôle de la présentation* permet de saisir brièvement le développement de la forme-valeur, mais également la différence spécifique entre la forme-universelle et la forme-monnaie qui est présente chez Marx, mais n'est pas rendue explicitement.

Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*, New York, Verso, 2008, p. 24.

production de la marchandise. Du moment où le travail social est organisé autour de la production de *valeurs* et non plus principalement autour de la production de valeur d'usage, l'opposition qui est externe dans la forme-valeur simple est l'opposition qui est interne dans la forme-marchandise, l'une réfère à l'autre.

Dans tous les états de société, le produit du travail est un objet d'usage, mais il n'y a qu'une seule époque de développement historiquement déterminée, celle qui présente le travail dépensé à la production d'une chose usuelle comme sa qualité « objective », c'est-à-dire comme sa valeur, qui transforme le produit du travail en marchandise. Il s'ensuit que la forme-valeur simple de la marchandise est en même temps la forme-marchandise simple du produit du travail, et que donc le développement de la forme-marchandise coïncide avec celui de la forme-valeur¹⁰¹.

Autrement dit, l'opposition n'a pas son origine dans la marchandise, même si c'est elle qui semble interioriser l'opposition, mais a son origine dans l'organisation sociale du travail, même si elle n'apparaît qu'au sein de la sphère de la circulation. De plus, l'unité dans laquelle la marchandise se manifeste phénoménologiquement n'est qu'une unité apparente ainsi qu'une fausse interiorisation : du moment où une marchandise est en présence d'une autre marchandise, c'est-à-dire du moment où les conditions de l'échange sont réunies, l'opposition s'externalise de nouveau.

Pour résumer, la marchandise se présente comme la substance unitaire qui porte au-dedans de soi l'opposition de la valeur d'usage et de la valeur. La présentation de la forme-valeur est la celle de l'échange qui rend explicite cette opposition comme opposition externe et donc non contenue dans une substance qui serait sa relève dialectique. Si l'on regarde du côté de la forme-marchandise, on voit une substance unifiée, si l'on regarde du côté de la forme-valeur, on voit une opposition sans résolution. Or, la marchandise est une valeur d'usage produite dans le but de l'échange : elle est produite en tant que valeur. La réconciliation que semble porter en elle la marchandise est une fausse réconciliation, car elle n'est pas la substance calme qui porte en soi les opposés relevés, mais elle est la substance par laquelle l'opposition entre la valeur d'usage et la valeur devient une opposition socialement structurante.

C'est ici que Marx est contraint de revenir à la forme de présentation hégélienne au sein de la présentation de la société. En 1843, Marx juge que l'effectivité présentée par Hegel « n'est pas

¹⁰¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 70. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 76.

exprimée en tant qu'elle-même, mais en tant qu'une autre effectivité¹⁰² ». À l'époque, ce jugement vise à témoigner du fait que la présentation hégélienne de l'effectivité de l'idée de l'État n'est pas celle de l'essence, mais qu'elle est, en fait une, présentation mystificatrice qui présente sous le jour de la réconciliation – dans l'idée de l'État – ce qui est en fait une contradiction plus essentielle : l'unité de l'État repose sur la propriété privée qui ne peut que scinder la société et non l'unifier. En 1867, dans *Le Capital*, ce qui constituait l'erreur de Hegel devient un outil critique de première importance : la présentation idéaliste de la société permet de présenter comment l'essence de la valeur peut être comprise par la société capitaliste sans recourir à la sphère de la production, comment la marchandise peut devenir un fétiche. Ainsi, la forme de la présentation hégélienne est bel et bien celle qui a pour contenu l'effectivité en tant qu'une autre effectivité, et elle est bel et bien une mystification ; or, cette effectivité mystifiée prend, dans sa forme capitaliste, centrée autour de la sphère de la circulation des marchandises, la forme d'une totalité dialectique qui, ayant expulsé ce qui lui est non-identique – le travail comme la source de la valeur –, parvient néanmoins à expliquer l'ensemble de la réalité effective et réalise, par ce fait, les fantasmes de l'idéalisme : la captation de l'effectivité dans un système unitaire avec un nombre restreint de concepts. Cette capacité est en germe dans la forme-valeur simple en tant qu'elle possède le secret de toute la forme-valeur, mais arrive à sa pleine présence dans le passage de la forme-valeur simple à la forme-valeur universelle qui se transforme à son tour en forme monnaie. Ce n'est qu'une fois présenté sous cette forme, qu'il sera possible de tirer des conclusions la question de la présentation de la société dans *Le Capital*.

3.2.2 Forme-valeur développée

La forme-valeur simple n'avait pour termes de la relation que deux marchandises. Évidemment, il n'y a pas que deux types de marchandises, mais une quantité incalculable. Il est possible de se rapporter de deux façons différentes à cette quantité incalculable, premièrement en tant que totalité abstraitement sommative de marchandises qui sont comparées les unes aux autres, c'est la forme-valeur développée, ou comme une totalité réfléchie en soi, c'est la forme-valeur universelle.

Si l'on s'en tient au point de vue de l'entendement, la forme qui suit immédiatement celle de la forme-valeur simple est la forme-valeur développée pour laquelle la formule est la mise à

¹⁰² K. Marx, *CCPDH*, p. 81 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 1, p. 206.

égalité de toutes les marchandises possibles : « z marchandise A = u marchandise B ou = v marchandise C ou = x marchandise E, etc.¹⁰³ » Dans cette formule, « la valeur des marchandises est *indifférente* à la forme particulière de valeur d'usage sous laquelle elle apparaît¹⁰⁴ ». Comme le résume Hartley :

de cette manière, la nature du travail qui détermine la valeur devient plus concrète (au sens dialectique) en ce que n'importe quelle marchandise fait l'affaire en tant que présentation de valeur, ce qui signifie que n'importe quel type de force de travail est aussi bonne qu'une autre dans la production [et l'expression] de la valeur¹⁰⁵.

Autrement dit, la formule de la forme développée est, *n'importe quelle marchandise peut présenter la valeur pour une autre marchandise*¹⁰⁶.

Ce qui importe dans la forme développée, c'est que l'expression de valeur perd son caractère contingent dû à la rencontre contingente de deux marchandises, mais exprime en fait que l'échange est la conséquence et non la cause que l'équivalence. Si l'on garde les 20 aunes de toiles dans la position de la forme-relative, l'on constate que

la valeur de la toile demeure d'égale grandeur, qu'elle se présente dans un habit, dans du café ou dans du fer, etc. dans d'innombrables marchandises diverses appartenant aux possesseurs les plus variés. Le rapport contingent entre deux individus possesseurs de marchandise tombe. Et il devient manifeste que ce n'est pas l'échange qui règle la grandeur de valeur de la marchandise, mais au contraire celle-ci qui règle ses rapports d'échange¹⁰⁷.

Ce qui est intéressant ici est l'introduction des « individus possesseurs de marchandise » qui n'étaient pas présents lors du déploiement de la forme-valeur simple. En suivant l'hypothèse que le déploiement de la forme-valeur reproduit le déploiement spéculatif du sujet hégélien, il est possible de voir dans cette entrée en scène des possesseurs de marchandises l'analogie du moment dans lequel Hegel fait entrer en scène un autre sujet dans la présentation de la proposition :

[Pour l'entendement,] le sujet est pris en tant que point fixe auquel les prédicats sont attachés comme à leur support, moyennant un mouvement qui appartient à celui qui a un savoir d'un tel sujet, et qu'on ne regarde pas non plus comme appartenant au

¹⁰³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 71 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 77.

¹⁰⁴ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 72. (Emphase ajoutée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 77.

¹⁰⁵ G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. III.

¹⁰⁶ Pour rappel : la formule de la forme-simple est donc, *une marchandise présente la valeur pour une autre marchandise*.

S. Žižek, *For They Know Not What They Do*, p. 24.

¹⁰⁷ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 72-73 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 78.

point lui-même ; alors que c'est uniquement par un tel mouvement que le contenu serait présenté comme sujet¹⁰⁸.

En paraphrasant, l'entendement qui fait l'expérience de la forme-valeur développée fait l'expérience de *la forme-relative qui est prise en tant que point fixe auquel les formes-équivalents sont attachées comme à leur support, moyennant un mouvement qui appartient à celui qui est possesseur d'une telle forme-relative, et qu'on ne regarde pas non plus comme appartenant au point lui-même ; alors que c'est uniquement par un tel mouvement que le contenu serait présenté comme forme-relative.*

Chez Hegel, ce moment de l'entendement est le moment de la duplication du sujet entre le sujet qui pose et qui prédique (celui qui a un savoir, la conscience de soi) et le sujet qui est posé et prédiqué (le sujet grammatical des propositions formulées par la conscience de soi). L'expérience de cette duplication est également le point de basculement de la perspective de l'entendement vers la perspective rationnelle : la perspective de l'entendement est celle, comme cela a déjà été dit, qui persiste à voir dans la proposition la représentation d'un fait qui est extérieur à la proposition en tant que telle alors que la proposition est la présentation du contenu même de l'expérience de la conscience de soi. Autrement dit, le sujet qui pose et qui prédique est spéculativement identique au sujet posé et prédiqué. Et, comme cela a été souligné auparavant, le moment de cette identité spéculative est le moment de l'absolu¹⁰⁹.

En s'appuyant sur les résultats de la présentation hégélienne de la société comme sujet, il est possible de saisir que le sujet comme absolu correspond au déploiement de la société en tant que telle et en tant qu'elle est garante des institutions qui servent la réalisation effective de l'esprit absolu – chez Hegel : la religion, l'art et la philosophie.

Il n'en va pas différemment chez Marx. La forme-valeur développée est le moment de duplication du sujet de l'échange : le possesseur de la marchandise et la marchandise en tant que telle. Il importe de souligner que, jusqu'à maintenant, dans l'argument du *Capital* Marx n'a parlé

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 72 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 27.

¹⁰⁹ À titre de rappel, il n'est pas inutile de répéter ce qui a été dit à ce sujet : si donc, pour l'entendement, pour la conscience qui est pour elle, il y a deux sujets, alors du point de vue de la raison, de la conscience qui est pour nous, il y en a trois qui sont spéculativement identiques : (I) le sujet grammatical comme substrat de la proposition ou la Chose ; (II) le sujet comme conscience ou le Moi ; et (III) le sujet comme proposition spéculative, ou l'absolu qui n'est « ni la base de la proposition empirique, ni le moi empirique, mais le sujet-objet universel, ce qui ne se conçoit jamais comme un substrat fixe, mais comme devenir et médiation. »

J. Hyppolite, *Logique et Existence: Essai sur la logique de Hegel*, p. 185.

de la division sociale du travail qu'en termes de division entre des travaux utiles différents et n'a pas encore abordé la division du travail à partir de la perspective des classes sociales. Il est donc autorisé de croire que Marx pose l'idéal type du possesseur de la marchandise comme étant nul autre que le producteur de cette marchandise¹¹⁰. Ainsi le sujet qui pose la marchandise sur son étal, c'est-à-dire la pose comme marchandise *sujette* à l'échange, est le sujet qui s'est déjà réalisé effectivement dans cette marchandise, le sujet qui a objectivé son activité vitale sous la forme de *cette* marchandise. Dans la forme-valeur simple, la position occupée par la forme-relative est l'analogue de la position du sujet dans la proposition. Dans la forme-relative, la quantité de valeur est déjà donnée, mais inconnue, tout comme le sujet dans la proposition est entièrement présent à lui-même sans pourtant le savoir. La forme-relative correspond à la forme de l'expérience telle qu'elle est faite par un possesseur de marchandise qui cherche à exprimer la valeur de son travail en ce que son expérience est déjà entièrement contenue dans la marchandise, mais ce n'est du moment qu'il la met en relation, comme le sujet est mis en relation avec le prédicat, que le contenu de l'expérience présent dans la marchandise pourra recevoir son expression.

Autrement dit, le possesseur de la marchandise est comme la *conscience de soi* qui pose le sujet de la proposition. Il pose, ici, non pas le sujet, mais la marchandise qu'il a produite comme forme-relative au sein d'une proposition afin de révéler la valeur, c'est-à-dire la grandeur de travail abstrait, qui gît au sein de cette marchandise. Or, le possesseur n'est pas seul et *sa marchandise* fait face non pas à une seule autre marchandise, mais à un monde complet de marchandises. D'une part, sa marchandise, qui occupe la forme-relative peut potentiellement avoir sa valeur exprimée par chacune des autres marchandises. Mais, d'autre part, tous les autres possesseurs ont la même aspiration de poser leur marchandise afin d'en révéler leur valeur : « ce qui intéresse d'abord pratiquement les gens qui échangent leurs produits, c'est de savoir combien de produits d'autrui ils obtiendront en échange de leur propre produit¹¹¹ ». Cela signifie que tous les possesseurs veulent poser leur marchandise dans la position de la forme-relative. C'est pour cette exacte raison que Marx affirme que le « rapport contingent entre deux individus possesseurs de marchandise tombe¹¹² ». Parce que l'identité entre la forme-relative et la forme-équivalent n'est pas produite

¹¹⁰ Si dans la présentation de la forme-valeur simple Marx n'a pas parlé des possesseurs de marchandises qui se livrent à l'échange, il a néanmoins parlé des producteurs des marchandises lorsqu'il affirme que l'échange présuppose la mise à égalité du travail du tisserand et du travail du tailleur.

K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 57 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 65.

¹¹¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 85 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 89.

¹¹² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 72 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 78.

par le rapport (contingent) entre deux individus et leurs marchandises, mais par le fait que toutes les marchandises contiennent de la valeur, l'échange n'est pas pour elles un accident. Autrement dit, l'identité, qui apparaît dans l'acte d'échange simple de manière contingente, se révèle dans la forme développée être une caractéristique de la marchandise ; la forme développée permet le saut spéculatif de la marchandise particulière à la marchandise comme espèce.

3.2.2.1 Deux interprétations, deux totalités

Il reste cependant à expliquer comment la grandeur de valeur règle les rapports d'échange. Du point de vue de l'échange, cela peut avoir deux explications, une première qui correspond à la perspective de la conscience qui est « pour elle », c'est-à-dire la perspective de l'économie politique – ou encore de l'entendement – et une seconde qui correspond à la perspective rationnelle, au « pour nous » marxien.

La première explication est celle qui pose les marchandises comme les sujets qui créent leur identité et continue de poser les individus comme extérieur à la relation qu'entretiennent entre elles les marchandises sur le marché. Elle correspond à l'expérience du marchand qui regarde ses marchandises gagner une expression de valeur au sein de l'échange alors qu'il s'est lui-même retiré de la conscience que c'est son travail, son objectivation – c'est-à-dire lui-même –, qui est exprimé dans cette valeur. La présentation de la valeur dans le rapport d'échange apparaît ainsi divorcée de l'acte par lequel le sujet s'est présenté à lui-même dans le travail producteur de la marchandise. Les prémisses de l'économie politique s'accommodent de ce refoulement : dans l'échange tout se passe comme si les marchandises « sujets » créent entre elles leur propre rapport d'identité et y parviennent, car ces mêmes marchandises possèdent en soi une *qualité naturelle* qui les rend commensurables les unes aux autres et cette qualité c'est la valeur. Ainsi, le monde des marchandises devient l'en-soi, la totalité dans laquelle se déploie la valeur comme sujet réel. Cette totalité prend l'apparence d'une totalité absolue, car si l'on considère que la valeur est une qualité naturelle des marchandises, alors le monde des marchandises n'est relatif à rien qui lui serait externe, il peut s'expliquer par lui-même ; le sujet absolu qui est présenté dans les propositions spéculatives hégéliennes apparaît ici dans le déploiement de la forme-valeur. C'est exactement cette perspective et cette expérience que Marx présente dans la section sur le fétichisme de la marchandise :

Les objets d'usage ne deviennent marchandises que parce qu'ils sont les produits de travaux privés menés indépendamment les uns des autres. Le complexe de tous les travaux privés forme le travail social global. Étant donné que les producteurs n'entrent en contact social que parce que et à partir du moment où ils échangent les produits de leur travail, les caractères spécifiquement sociaux de leurs travaux privés n'apparaissent eux-mêmes que dans cet échange¹¹³.

Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste simplement en ceci qu'elle renvoie aux humains l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie ainsi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. [...] C'est seulement le rapport social déterminé des humains eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme phantasmagorique d'un rapport entre chose. [...] J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est *inséparable* de la production marchande¹¹⁴.

Cette perspective de l'entendement, telle qu'elle est ici présentée, est analogue à la présentation de la *perspective aliénée bourgeoise* qui a été présentée au chapitre précédent comme la perspective qui a pour point de départ la propriété privée et qui correspondait *également* à la perspective hégélienne de la présentation. Dans *Le Capital*, cependant, cette perspective est présentée sans recourir à la propriété privée et sans proposer que les représentations qui la constituent puissent être jetées du revers de la main : la simple apparence est posée par l'essence comme la propre présupposition de l'essence elle-même. Ces deux changements pointent en direction, d'une part, du fait que le travail aliéné qui produit la propriété privée n'est peut-être plus le point de départ, mais qu'il est lui-même quelque chose de dérivé. D'autre part, que les représentations qui composent la conscience effective de la société telle qu'elle est simplement pour elle ne peuvent être corrigées simplement par la présentation dialectique matérialiste telle que Marx l'a pratiquée dans les textes de la période 1843-1848 qui ont été analysés au chapitre précédent.

Évidemment, ces changements n'altèrent pas le fait cette première interprétation est insuffisante. Pour la dépasser, il faut reprendre à partir de l'idée que c'est la marchandise qui « règle ses rapports d'échange » et pousser la réflexion plus loin. Si le sujet réellement actif au niveau de l'échange semble être la valeur, c'est parce que la sphère de la circulation est la sphère de la réalisation effective de la valeur qui a pourtant été produite au sein de la sphère de production.

¹¹³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 83 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 87.

¹¹⁴ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 82-83. (Emphase ajoutée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 86-87.

Le tisserand qui a mis son travail dans la toile ne rend pas la valeur toile effective avant de l'avoir échangée. Ainsi, ce qui apparaît au niveau de la sphère de l'apparence doit être compris comme ce qui est produit au niveau de l'essence. À ce niveau, le sujet effectif est constitué, d'abord, des individus qui se sont objectivés dans la marchandise grâce au travail. Ensuite, le sujet effectif est la société en tant que totalité dans laquelle se produit le travail qui est ici échangé. Dans la totalité qu'est l'unité dialectique de la sphère de la production et de la sphère de la circulation, c'est le sujet « société » qui crée sa propre identité.

Ainsi, la forme-valeur développée est bel et bien la forme à partir de laquelle il est possible de penser le dépassement de la perspective de l'entendement. Or, l'entendement est dépassé, d'un côté, d'une manière « idéaliste » dans laquelle c'est la « valeur » qui se réalise effectivement en tant que sujet, et de l'autre côté, de manière « matérialiste » dans laquelle c'est la société qui se réalise effectivement comme sujet.

Sous sa forme idéaliste, la totalité est le fétichisme de la marchandise qui prend la *valeur* – comprise comme qualité naturelle des marchandises – comme son fondement et produit une explication cohérente de ce qui se passe dans ce monde sans avoir besoin de référer à un ou des éléments externes.

Sous sa forme matérialiste, la deuxième totalité est celle qui correspond au « pour nous » marxien et qui conçoit la valeur comme une expression dérivée du travail et le monde des marchandises comme résultant de la sphère de la production. Dans cette deuxième totalité, le travail n'est pas le fondement compris comme substrat fixe, il est encore cette activité vitale qui a été présentée au chapitre précédent. Qui plus est, le « pour nous » marxien ne vise pas à réduire la sphère de la circulation à n'être qu'une manifestation phénoménale de la sphère de la production. Marx reconnaît que dans la société qui produit dans le but de l'échange, la sphère de la circulation gagne une autonomie de la sphère de la production et n'est pas entièrement réductible à elle, le fétichisme est *inséparable* de la production marchande. Cependant – et c'est la différence principale –, la valeur n'est pas une qualité naturelle des marchandises, mais l'expression du travail social qui y est emmagasinée, de sorte que la sphère de la circulation bien qu'ayant une autonomie est relative à la sphère de la production et – comme il en sera question ultérieurement – celle-ci est relative de manière dialectique à la sphère de la circulation.

3.2.3 Forme universelle

Dans la forme-valeur simple, la position de la forme-relative, comme celle de la forme-équivalent était purement contingente. Or, dans la forme développée, seule une marchandise à la fois peut être mise en position de forme-relative, toutes les autres marchandises occupant la position d'une multitude de formes-équivalent. Ce faisant, la forme développée est un mauvais infini au sens hégélien : « la chaîne dans laquelle une équation de valeur s'articule à une autre équation de valeur demeure en permanence prolongeable à chaque apparition d'une nouvelle expression de valeur¹¹⁵. »

Comme on l'a vu, l'ensemble des marchandises – et les possesseurs qui les accompagnent – sont des prétendants au trône de la forme-relative. Et en ce sens, la forme développée frappe simultanément sa limite qu'elle trouve l'impulsion de son dépassement :

Quand un humain échange sa toile contre de nombreuses autres marchandises et exprime ainsi sa valeur dans une série d'autres marchandises, il faut aussi, nécessairement, que les nombreux possesseurs de marchandises échangent leurs marchandises contre de la toile et expriment donc les valeurs de leurs différentes marchandises dans la même marchandise tierce, dans la toile. Si donc nous renversons la série : 20 aunes de toile = 1 habit ou = 10 livres de thé ou = etc., c'est-à-dire, si nous exprimons la relation récurrente déjà contenue objectivement dans cette série nous obtenons :

$$\begin{array}{l} 1 \text{ habit} \\ 10 \text{ livres de thé} \\ 40 \text{ livres de café} \\ 1 \text{ quarter de blé} \\ 2 \text{ onces d'or} \\ \frac{1}{2} \text{ tonne de fer} \\ X \text{ marchandise A} \\ \text{etc. marchandise} \end{array} = \left. \begin{array}{l} \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \\ \end{array} \right\} 20 \text{ aunes de toile}^1$$

Le passage de la toile de la position de la forme-valeur relative vers la position de forme-équivalent crée la possibilité pour toutes les marchandises, à l'exception de la toile, d'être des formes-relative simultanément. Elles trouvent leur valeur exprimée dans le corps d'une seule et même marchandise. Cette nouvelle forme est la forme-valeur universelle (*allgemeine Wertform*) dans laquelle une marchandise particulière devient la forme-équivalent universelle. La forme universelle constitue une totalité réfléchie en soi dans laquelle une marchandise particulière est

¹¹⁵ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 73 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 78.

¹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 74 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 79.

exclue de la circulation afin d'exprimer par elle-même toutes les autres marchandises, elle devient la médiation qui est la condition de possibilité de l'universalisation de l'échange.

Alors que les deux formes précédentes – forme-valeur simple, forme-valeur développée – ne parvenaient « à exprimer la valeur d'une marchandise que comme une chose distincte de sa valeur d'usage propre ou de sa nature corporelle¹ », la forme universelle transforme cette situation. En premier lieu, la valeur de toutes les marchandises est dorénavant exprimée par une seule marchandise ; « cette forme est donc la première qui réfère effectivement les marchandises les unes autres en tant que valeurs, ou encore, qui les fasse apparaître les unes aux autres comme des valeurs d'échange² ». Ce qui est sacrifié pour atteindre cette expression de valeur est l'exclusion de la marchandise qui sert d'équivalent universel de la sphère l'échange. L'équivalent universel n'est pas échangeable, il est la condition de possibilité de l'échange universalisé. En revanche, la marchandise qui sert d'équivalent universel devient cette marchandise *dont la valeur d'usage est l'expression de la valeur des autres marchandises*³.

Avec la forme universelle, le monde des marchandises qui est le monde composé des équations de formes-valeur atteint sa forme universelle et réfléchi en soi : tout ce qui se produit en elle reçoit le sceau de son identité grâce à sa mise en relation à un critère unique qui sert de pierre de touche à toutes réalités. Le développement la sphère de la circulation, fidèle au développement de la forme du sujet idéaliste, a traversé la négativité de la division et de la non-identité afin d'aboutir à son expression spéculative de l'identité de l'identité et de la non-identité – identité de la valeur et de la valeur d'usage – de toutes les marchandises potentielles, et ce sans référer à autre chose que ce qui est posé par l'échange lui-même, c'est-à-dire des marchandises portant en elles du travail social commensurable. La formule de la forme universelle est donc : *une marchandise présente la valeur pour toutes les autres marchandises*⁴.

Pour être admis dans le monde des marchandises, il faut cependant pouvoir réussir le rite initiatique de la traduction de son essence dans l'apparence de la forme-valeur :

¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 75 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 80.

² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 75 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 80.

³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 76-77 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 81.

⁴ Pour rappel : (I) La formule de la forme-simple est donc, *une marchandise présente la valeur pour une autre marchandise*. (II) La formule de la forme développée est, *n'importe quelle marchandise peut présenter la valeur pour une autre marchandise*.

S. Žižek, *For They Know Not What They Do*, p. 24.

Une marchandise n'acquiert d'expression de valeur générale que parce que dans le même temps toutes les autres marchandises expriment leur valeur dans le même équivalent, et toute espèce de marchandise entrant en scène pour la première fois est obligée de faire la même chose. D'où il appert que l'objectivité de la valeur des marchandises ne peut également être exprimée, puisqu'elle est seulement l'« être-là social » de ces choses, que par leur relation sociale omnilatérale, et donc que leur forme valeur doit nécessairement avoir une forme socialement valable⁵.

La forme socialement valable qui accorde de l'objectivité à la valeur des marchandises est, comme cela est maintenant évident, le travail qui occupe, comme la volonté dans la philosophie hégélienne, la position du sujet absolu par lequel la société en tant que sujet/objet apparaît nécessairement comme la totalité qui soutient l'ensemble de ce développement. Le travail prend bien entendu la forme d'une multiplicité de travaux privés, mais ces travaux ne sont pas séparés les uns des autres de manière à former une totalité sommative, la division qui s'opère entre les différentes formes de travaux privés est une division sociale d'une économie sociale qui, elle, forme une totalité organique. Le caractère social du travail n'a beau se manifester qu'une fois que le producteur, devenu échangiste, observe ses marchandises converser avec toutes les autres marchandises. Il n'en reste pas moins que c'est le sujet producteur qui s'est réalisé effectivement dans ses marchandises qui, elles, se réalisent effectivement *en tant que valeur* dans l'échange. Producteur et marchandises sont tous les deux des sujets de la totalité sociale qui se déploie comme sujet absolu grâce à la division sociale du travail ; c'est cette division qui lui permet de répondre à ses propres besoins et de se réaliser effectivement comme sujet. Alors que dans la forme-valeur simple ou la forme-valeur développée, le travail n'est toujours présent que *négativement* en tant que travail humain abstrait et seulement en tant que tel – la différence des travaux utiles étant présumée, mais effacée –, dans la forme universelle le caractère positif du travail se manifeste : le caractère universel du travail humain abstrait tient, dans son essence, au fait qu'il n'est pas que l'abstraction de son caractère concret, mais l'expression de son caractère humain, universel, social et partagé. L'identité de l'identité et de la non-identité témoigne de la nécessaire solidarité sociale qui traverse l'ensemble de la sphère économique.

Ainsi, le travail objectivé dans la valeur de la marchandise n'est pas seulement présenté négativement comme travail où l'on fait abstraction de toutes les formes concrètes et de toutes les propriétés utiles des travaux effectifs. Sa nature positive propre est aussi mise expressément en relief. Il est la réduction de tous les travaux effectifs à ce caractère de travail humain qu'ils ont en commun, à la dépense de force de travail humaine.

⁵ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 76 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 80-81.

La forme-valeur universelle, qui présente les produits du travail comme simple gélification du travail montre par sa propre structure qu'elle est l'expression sociale du monde des marchandises. Elle manifeste ainsi qu'au sein de ce monde des marchandises, c'est le caractère universellement humain du travail qui constitue son caractère spécifiquement social⁶.

La forme universelle est donc la présentation du travail en tant que travail social, c'est-à-dire que la communauté des marchandises est le produit du caractère social du travail en tant qu'identité de l'identité et de la non-identité. La forme universelle présente la forme-valeur comme formant une totalité relative dont les moments constitutifs sont les marchandises et les relations qui ont lieu en elles. Cette totalité relative est la présentation du caractère social du travail producteur de valeur en tant que ce travail crée des valeurs d'usage qui répondent aux besoins de la société et cette organisation sociale du travail, comme cela a été présenté lorsqu'il était question de l'être générique chez Marx, est la présentation de la société à elle-même. Ou comme le résume Hartley : « l'équivalent universel devient la présentation de *la présentation elle-même*⁷. »

Dans la forme universelle, la position du sujet est occupée par *toutes les marchandises* qui peuvent s'exprimer au sein d'un seul et même prédicat : l'équivalent universel, dans ce cas, la toile. Ainsi, la toile, qui était en position de sujet, devient – maintenant qu'elle est en position de forme-équivalent – prédicat. Ce changement est ici purement contingent et n'exprime rien en lui-même. Cependant, il n'est pas sans rappeler, d'un point de vue syntaxique, le renversement que Marx reprochait à Hegel qui « fait partout de l'idée le sujet et [...] du sujet véritable, du sujet effectif [...] il fait un prédicat. Cependant, le développement se fait toujours du côté du prédicat⁸. » Ce geste n'est pas fortuit, mais son secret reste à découvrir dans la forme monnaie.

3.2.4 Forme-monnaie

Que de la toile ait pu servir d'équivalent universel dans l'histoire est certes une possibilité abstraite, mais elle ne correspond pas à la réalité effective d'une société marchande. Le caractère heuristique de l'exemple utilisé dans la forme universelle apparaît clairement, lorsqu'est présenté son développement naturel-historique : « l'espèce spécifique de marchandise dont la forme naturelle se fond socialement avec la forme-équivalent devient désormais marchandise-monnaie,

⁶ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 77 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 81.

⁷ G. Hartley, *The Abyss of Representation*, p. 111.

⁸ K. Marx, *CCPDH*, p. 86 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. I, p. 209.

ou encore, fonctionne comme monnaie [*Geld*]⁹ ». La forme-monnaie qui apparaît comme quelque chose qui est extérieur et relativement indépendant de la forme-marchandise est, en fait, bel et bien une marchandise, mais une marchandise particulière en ce qu'elle a été retirée du monde des marchandises s'échangeant afin de permettre leur échange universel. Historiquement parlant, comme Marx le souligne, « parmi les marchandises qui figurent comme [forme-équivalent universelle], une marchandise déterminée a conquis historiquement cette place privilégiée : l'or¹⁰. »

Au fil de l'histoire et jusqu'au XX^e siècle, l'or a acquis la position sociale d'incarner la forme-monnaie *par excellence*¹¹. Elle n'est pas d'une nature différente, elle est comme toutes les autres marchandises : le produit du travail humain. Seulement le développement de la coutume de l'échange a attribué à l'or la valeur d'usage d'exprimer de la valeur. En tant que métal, elle n'est rien d'autre qu'une quantité de travail humain gélifiée, la quantité de travail socialement nécessaire pour extraire l'or du minerai. Du point de vue de la présentation du « pour nous » marxien, l'or ne possède pas de caractéristique transcendante. Une caractéristique matérielle des métaux cependant doit être soulignée, car elle exprime une des raisons de leur éléction comme forme-équivalent universelle : la monnaie « doit être divisible à volonté, et ses sous-unités doivent pouvoir être recomposées en un tout. Ce sont justement les propriétés que l'or [possède] naturellement¹². »

Cependant, avec sa brillance, ses éclats étincelants, l'or a été le réceptacle, au fil des siècles, de nombreuses projections qui transformaient ses qualités matérielles en expressions spirituelles, en tenant-lieux symboliques, en expressions de la richesse en tant que telle¹³. L'univers symbolique qui gravite autour de l'or, en Occident et ailleurs, a créé les conditions de représentations sociales dans lesquelles la forme monnaie apparaît aux individus non pas comme la forme-équivalent universelle qui leur renvoie l'image de leur propre travail social, mais plutôt comme une qualité naturelle et mystique propre à l'or ou à la monnaie d'exprimer en-et-pour-soi la richesse et, ce, indépendamment de la manière dont est créée la richesse.

⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 79 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 83.

¹⁰ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 79 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 84.

¹¹ L'étalon or a été abandonné en Occident avec les accords de Bretton Woods négociés en 1944. Il n'est pas possible, ici, de déployer une analyse de cette transformation à l'aune de la théorie marxienne.

¹² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 102 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 104.

¹³ Dans les *Grundrisse*, Marx présente une décomposition historico-naturelle des métaux or et argent : K. Marx, *Grundrisse*, pp. 133-140 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, pp. 106-112.

Autrement dit, l'expérience qui est faite du point de vue de la conscience qui est simplement pour elle est l'expérience d'un monde de marchandises qui trouve son expression de valeur dans une chose, la monnaie, qui possède la qualité naturelle et intrinsèque d'être de la valeur. L'expérience *effective* de la forme-valeur à l'intérieur d'une société organisée autour de la production de marchandises en vue de l'échange, en vue de la réalisation effective de la valeur qui gît en elle, est, donc, l'expérience qui voit la valeur de la marchandise apparaître au contact de la forme-monnaie. La valeur qui apparaît dans cette expression de valeur est une valeur dans laquelle on a délogé le travail humain abstrait inscrit dans les marchandises.

La marchandise monnaie, vient interposer un voile mystique entre l'expression de la valeur et la présentation de la grandeur de travail qui la constitue. Ce voile, bien qu'il ne soit composé que de représentations sociales, est néanmoins suffisant pour laisser croire que la valeur est une propriété des marchandises qui apparaît phénoménalement au contact de la forme-monnaie. Ce voile crée les conditions de l'oubli du travail et mène à la réification des marchandises ; « car toute réification est un acte d'oubli : les objets se chosifient à l'instant où ils sont fixés sans qu'alors ils soient présents de toutes pièces : donc à l'instant où une part d'eux-mêmes tombe dans l'oubli¹⁴. »

Il est donc possible de voir comment exactement se produit, dans le développement de la forme-valeur, le fétichisme de la marchandise. Du moment où la sphère de la circulation apparaît socialement comme une totalité absolue, ce qu'elle peut faire sans grands détours métaphysiques en postulant que la valeur est une qualité intrinsèque de la marchandise, la marchandise « se transforme en une chose sensible suprasensible¹⁵. » Alors que dans le troc, une valeur d'usage est échangée contre une valeur d'usage ; dans la production en vue de l'échange du moment où l'échange acquiert une forme universelle et requiert le dépassement de l'échange unilatéral, la valeur d'usage est échangée contre de l'argent. Dans le premier cas, les échangistes s'échangent de manière transparente des valeurs d'usage distinctes possédant la valeur, c'est-à-dire une même grandeur de travail abstrait. L'échange est en et pour soi échange de travail. Dans la société marchande, la transparence cède le pas à l'opacité et l'échange prend une tournure mystérieuse : le fétichisme de la marchandise.

¹⁴ Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, trad. par Philippe Ivernel, Paris, Gallimard, 2006, lettre d'Adorno à Benjamin, 29-02-1940, p. 367.

¹⁵ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 81 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 85.

Cette objectivité sociale de la sphère de la circulation, qui n'est rien d'autre que le produit de l'activité humaine sans qu'aucun humain ne puisse s'y reconnaître pleinement, est le point de départ de l'autonomisation de cette sphère « objective » qui déploie sa froide substance monétaire comme un « sujet automate¹⁶ ». La société qui est « pour elle », du fait de ses propres représentations, a créé, de manière inintentionnelle, le voile qui l'en empêche de faire l'expérience de ce qu'elle est en soi.

Le passage de la forme universelle à la forme-monnaie est l'occasion d'une transfiguration épistémique de la société : elle crée les conditions de l'inversion « idéaliste » de la présentation de la forme-valeur. En introduisant la forme-monnaie, Marx affirme qu'il n'y a aucun changement majeur entre la forme universelle et la forme-monnaie. La seule différence entre les deux formes tient dans le fait l'équivalent universel est tantôt la toile tantôt la monnaie. À ce niveau, Marx a tout à fait raison. Or, si l'on inclut spéculativement les résultats du développement de la forme monnaie tel qu'elle est scindée entre sa fonction de mesure de valeurs (prix) et de moyen de circulation (le rôle de l'argent dans l'acte d'échange)¹⁷, la forme-monnaie a pour résultat d'exprimer une autre formule que celle qui correspondait à la forme universelle¹⁸. Pour comprendre cette transfiguration, il faut suivre la forme-monnaie dans sa réalité effective telle qu'elle agit concrètement comme condition de possibilité de la circulation des marchandises.

En tant que la forme-monnaie sert de mesures de valeurs, elle se réalise effectivement en tant que *prix*. Jusqu'à maintenant, le mécanisme de présentation de la valeur était : une forme relative trouve l'expression de sa valeur dans une forme-équivalent. L'équivalence entre les deux marchandises est une équivalence de grandeur de valeur. Cette équivalence, comme cela a été dit, est à la fois tant un résultat social qu'une moyenne sociale. C'est ce que la forme-prix rend explicite, mais de manière purement idéelle. Cette forme idéelle est l'occasion de l'insertion d'un second voile entre l'expression de la valeur et la source de la valeur comme grandeur de travail accumulé. Cela est dû au fait que la monnaie comme mesure de valeur peut certes avoir pour étalons l'or ou l'argent – qui en tant que marchandises sont des produits du travail utile –, mais ce

¹⁶ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 173 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 169.

¹⁷ Ce développement est présenté par Marx au chapitre 3 du *Capital*.

¹⁸ Pour rappel : (I) La formule de la forme-simple est *une marchandise présente la valeur pour une autre marchandise*. (II) La formule de la forme développée est *n'importe quelle marchandise peut présenter la valeur pour une autre marchandise*. (III) La formule de la forme-universelle est *une marchandise présente la valeur pour toutes les autres marchandises*.

S. Žižek, *For They Know Not What They Do*, p. 24.

sont les valeurs nominales représentantes de ces quantités d'or ou d'argent qui servent de moyen d'échange. Ces valeurs nominales, en raison de leur simple nom, viennent ajouter une couche d'opacité entre la valeur et ce qu'elle est censée représenter. Ce n'est pas tout, les valeurs nominales sont historiquement porteuses de déformations de l'expression de la valeur. Par exemple, en Angleterre où on procéda à une conversion de l'étalon-argent à l'étalon-or, il est aisé de constater une séparation entre nom de monnaie et valeur évoquée par le nom :

Livre par exemple était le nom monétaire pour une véritable livre d'argent. Dès que l'or eut évincé l'argent en tant que mesure de la valeur, ce même nom se déplaça sur, peut-être, 1/15 de livre d'or, selon le rapport de valeur existant entre l'or et l'argent. Livre comme nom monétaire et livre comme nom usuel de poids de l'or sont désormais dissociés¹⁹.

Il y a donc déjà une double dissociation, d'une part, l'or exprime une grandeur de valeur sans référer directement à la valeur en tant que temps de travail socialement nécessaire et, d'autre part, la forme prix exprime de manière seulement nominale une quantité de valeur. Ainsi, pour la conscience des possesseurs de marchandise qui arrivent sur le marché, la fixation de la valeur dans l'expression de la forme prix prend un peu l'image d'une pratique divinatoire. Les possesseurs font ces traductions par eux-mêmes et les différents prix qui existent pour le même type de marchandise sur le marché témoignent de l'inexactitude de cet effort de traduction de la grandeur de valeur en valeur-prix²⁰.

Mais, la forme-prix introduit une nouvelle possibilité radicalement différente de tout ce qui s'était déroulé jusqu'à maintenant dans le déploiement de la forme-valeur :

[La forme-prix] peut aussi héberger une contradiction qualitative telle que le prix cesse tout simplement d'être expression de valeur, bien que la monnaie ne soit que la forme-valeur des marchandises. Certaines choses qui ne sont pas à proprement

¹⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 113 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 114.

²⁰ Cependant, ce flottement traduit un moment de l'objectivité sociale : « La possibilité d'une incongruence quantitative entre le prix et la grandeur de la valeur, ou d'un décalage entre le prix et la grandeur de valeur, tient donc à la forme prix elle-même. Ceci n'est pas un défaut de cette forme, mais ce qui en fait, au contraire, la forme adéquate d'un mode de production où la règle ne peut s'imposer que comme loi moyenne et aveugle de l'irrégularité. »

L'offre et la demande sont bel et bien un mécanisme du marché qui vient déterminer le prix moyen d'une marchandise à un moment donné. Les différents prix affichés se transforment dans le procès de l'échange en différents prix effectifs – les prix trop élevés n'étant pas réalisés effectivement en tant que valeur – qui débouchent sur un prix moyen qui exprime la demande sociale pour une marchandise donnée. Ce qui pour l'économie politique est une réalité de l'échange a une conséquence concrète dans la sphère de la production : si la demande est élevée, cela signifie qu'il n'y a pas suffisamment de temps de travail social alloué à la production d'une marchandise ; inversement, si l'offre est trop élevée, c'est qu'il y a trop de temps de travail social qui est alloué à la production d'une marchandise pour laquelle la société est déjà rassasiée.

K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 116 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 117.

parler des marchandises, la conscience, l'honneur, etc., par exemple peuvent être cédées pour de l'argent par leurs possesseurs et acquérir ainsi par leur prix la forme-marchandise. Une chose peut formellement avoir un prix sans avoir une valeur²¹.

La forme-monnaie apparaît phénoménalement dans le prix et c'est par lui qu'elle se réalise effectivement. Or en tant que prix, la forme-monnaie n'est plus l'acte par lequel une marchandise présente la valeur pour toutes les autres marchandises, c'est en fait l'inverse : il est le passage de la présentation à la représentation, celui par lequel les marchandises fixent leur prix et donc choisissent de représenter leur valeur à l'aide d'une quantité approximative de monnaie.

À ce titre, la formule de la forme-monnaie est *une marchandise pour laquelle toutes les autres marchandises représentent la valeur*²². L'indistinction faite par Žižek entre présentation et représentation porte ici ses fruits, car le passage de la forme universelle – *une marchandise présente la valeur de toutes les autres marchandises* – à la forme-monnaie – *une marchandise pour laquelle toutes les autres marchandises représentent la valeur* – est le passage qui vient effacer la valeur comme présentation (certes inconsciente et inintentionnelle) du travail abstrait social. L'autonomie qui apparaît dans la sphère de la circulation du moment où la forme-monnaie est mise en acte est la pseudo-autonomie d'une représentation de la valeur qui croit pouvoir agir comme signifiant pur : retour à la position du sujet fichtéen qui voit dans l'expression de son immédiateté à lui-même l'entièreté de son contenu substantiel. Alors que le travail de la présentation était le processus par lequel la société tentait de se comprendre elle-même à partir de son propre mouvement, la chute dans la représentation est une régression : « Il est vrai que la faculté de représentation n'est qu'un instrument. Par le penser, les êtres humains se distancient de la nature pour la placer devant eux de manière à la dominer²³. » La forme-monnaie n'est que l'expression la plus éthérée, mais aussi la plus ubiquitaire de cette domination.

Avec la forme universelle, il semblait que le déploiement de la forme-valeur avait finalement réussi à s'assurer de présenter ce déploiement comme la subjectivation de la société par le travail. Premièrement en ce que la forme universelle présente l'équivalence universelle et donc la possibilité effective de l'échange d'équivalent par le déploiement de la structure de valeur. Deuxièmement, cette structure de valeur, à son tour, est la présentation et la traduction de la

²¹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 116 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 117.

²² S. Žižek, *For They Know Not What They Do*, p. 26.

²³ M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, p. 54. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 3, p. 56.

grandeur de temps de travail socialement nécessaire. Finalement, c'est la totalité du procès social de travail qui apparaît comme la condition de possibilité essentielle de l'échange.

Or, comme le souligne Žižek : la forme-monnaie est une « subversion du sujet²⁴ ». Le sacrifice de la marchandise toile afin de permettre à toutes les autres marchandises de pouvoir exprimer leur valeur devient la possibilité de la forme-monnaie de traduire l'ensemble de la réalité en quantité monétaire. La forme-équivalent qu'est la forme-monnaie devient le sujet vide réfléchi en soi qui pourtant parvient à se soumettre toutes réalités. La forme entièrement réalisée de la société marchande parvient à réaliser le fantasme de la métaphysique occidentale : une seule catégorie permet de traduire l'ensemble de la réalité. La forme-marchandise n'est plus la forme de l'étant au sein d'une ontologie régionale – celle de la sphère du marché –, mais devient la forme de l'étant tel qu'il apparaît dans la société capitaliste. Un champ de force social se construit autour du langage numismatique, une science de « ces signes cabalistiques²⁵ », qui est apte à créer la transsubstantiation de toutes choses en argent. Le ticket d'entrée d'une âme au paradis, une peinture de Leonardo da Vinci, un boisseau de blé, une tasse de café, une montagne déclinable en minerai ou village de plaisance, un paysage qu'on veut privatiser pour y loger un hôtel, la liberté d'un individu, etc. Valeurs et non-valeurs trouvent uniformément leur expression dans la forme-monnaie. « La possibilité de substitution devient fongibilité universelle²⁶. »

La forme-monnaie agit ainsi comme pierre de touche de la valeur et devient le critère de la validité universelle. Cette transformation n'a pas encore été présentée, il reste à déployer comment cette « subversion du sujet » arrive néanmoins à épouser les attributs du sujet, c'est-à-dire parvient à se mettre en mouvement. La clef de cette transformation est à trouver dans le procès de circulation des marchandises.

4 Circulation des marchandises

Le déploiement de la forme-valeur est le déploiement, sous une forme logique, du besoin social de la circulation des marchandises devant la généralisation de l'échange. Au point de départ, l'échange, sous la forme-valeur simple, correspond à l'échange direct ou le troc : une valeur

²⁴ S. Žižek, *For They Know Not What They Do*, p. 26.

²⁵ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 114 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 115.

²⁶ M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, p. 28 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 3, p. 26.

d'usage est échangée contre une autre. L'échange est une nécessité sociale qui émerge avec la division sociale du travail : en produisant que de la toile, le tisserand n'est pas capable de répondre à l'ensemble de ses besoins, il est dépendant d'autrui tout comme autrui dépend de lui. Le procès d'échange donc le procès de médiation entre l'acte de production et l'acte de consommation. Le tisserand échange une marchandise, la toile, qui est une valeur d'usage, mais qui n'a pour lui aucune valeur d'usage, contre un habit qui est pour lui une valeur d'usage, tandis que le tailleur sait fort bien comment faire usage de la toile dont le tisserand est prêt à se départir. La production en vue de l'échange ne change rien au fait que la totalité est le métabolisme social exprimé par l'unité dialectique de la production et de la consommation. La médiation de l'échange est une médiation sociale qui ne fait que généraliser les rapports de dépendances et de solidarités sociales entre les membres d'une société. La sphère de l'échange est ainsi la sphère dans laquelle la marchandise change de main, elle passe de celle du producteur à celle du consommateur, elle est de la valeur d'usage échangée.

La généralisation de la production en vue de l'échange crée la situation dans laquelle un possesseur de marchandise toile désirant se procurer une marchandise habit peut se trouver devant un tailleur qui n'a pas de besoin de toile. La monnaie entre ici en jeu comme moyen d'échange de marchandises qui entame un vaste procès de circulation des marchandises : le tisserand peut se procurer l'habit sans forcer la main du tailleur. Dans ce procès, la sphère de la circulation apparaît comme la sphère intermédiaire entre la production et la consommation au sein de laquelle la marchandise monnaie reste citoyenne permanente. Les possesseurs de marchandises n'ont d'autre choix que de transiter par cette sphère, cette institution permanente de la médiation entre production et consommation.

C'est pourquoi nos possesseurs de marchandise découvrent que cette même division du travail, qui les transforme en producteurs privés indépendants, rend indépendant d'eux-mêmes le procès social de production et leurs rapports en sein, que l'indépendance réciproque des personnes se complète au sein d'un système omnilatéral de dépendance factuelle.

La division du travail transforme le produit en marchandise et rend ainsi nécessaire la transformation du produit en argent²⁷.

Le producteur qui entre au marché dans le but de vendre sa marchandise afin de pouvoir se procurer une autre marchandise s'aventure dans une double métamorphose, celle de sa

²⁷ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 122 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 122.

marchandise en argent et de l'argent en une autre marchandise. Marx divise l'acte d'échange en ces deux moments qui sont résumés sous la formule Marchandise-Argent-Marchandise (M-A-M).

La première métamorphose se produit dans l'acte de la vente : une marchandise est échangée contre de l'argent : M-A. Or, ce qui est une vente du point de vue du possesseur de la marchandise est, du point de vue du possesseur de l'argent, un achat : A-M.

[Dans la vente,] l'extériorisation-aliénation de la forme originelle de la marchandise s'effectue par l'aliénation de la marchandise, c'est-à-dire au moment où sa valeur d'usage attire effectivement l'or qui n'est que représenté dans son prix. La réalisation du prix ou de la forme-valeur seulement idéale de la marchandise est donc en même temps, inversement, réalisation de la valeur d'usage de la monnaie seulement idéale, la transformation de la marchandise en argent est en même temps la transformation de l'argent en marchandise. Le procès est à la fois unique et procès bilatéral ; vu du pôle du possesseur de marchandise c'est une vente ; du pôle opposé, le possesseur d'argent, c'est un achat. Ou encore, la vente est achat, M-A est en même temps A-M²⁸.

L'acte d'échange médiatisé par la monnaie rend explicite que la valeur d'une marchandise est une valeur potentielle qui n'est qu'idéelle jusqu'au moment où elle est réalisée effectivement lorsque la marchandise est échangée. Produire sans être capable de vendre, c'est être incapable de réaliser effectivement la valeur qui reste à l'état de simple possibilité dans le produit du travail. Inversement, c'est dans l'échange que la monnaie réalise sa propre valeur d'usage celle de pouvoir servir d'équivalent universel à l'expression des valeurs, d'être dans l'état perpétuel et idéal de la possibilité de les représenter toutes, mais de devenir représentante concrète et effective lorsqu'elle change de main.

La seconde métamorphose se déroule dans l'achat. Le possesseur de marchandise qui a transformé cette dernière en une quantité d'argent se trouve maintenant dans la position de l'acheteur potentiel. Son masque de caractère social a changé, il ne cherche plus à acquérir de l'argent, mais de la dépenser contre des valeurs d'usage. Évidemment, ce procès est lui aussi unique et bilatéral : en achetant, il crée pour autrui une vente. Et ainsi de suite, les marchandises entrent et sortent du marché, passent de la sphère de la production à celle de la consommation, mais créent simultanément un procès social qui semble sans début ni fin, une sphère permanente de la circulation où l'argent circule sans cesse²⁹.

²⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 123. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 123.

²⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 132 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 131.

Comme Marx l'affirme, « la circulation des marchandises diffère non seulement formellement de l'échange immédiat des produits, mais encore essentiellement³⁰. »

D'une part, on voit l'échange des marchandises briser les limites individuelles et locales de l'échange immédiat des produits et développer le métabolisme du travail humain. D'autre part, il se développe tout un cercle de connexions sociales naturelles que les personnes qui négocient ne peuvent contrôler³¹.

Les limites individuelles et locales sont brisées dans la mesure où, pour un possesseur de marchandise, la vente d'une marchandise ne doit pas se conclure nécessairement par l'achat d'une autre marchandise. Cela signifie que l'argent peut quitter la sphère de la circulation. Ce faisant, elle vient séparer temporellement ou localement la relation intrinsèque entre la production et la consommation. Cette possibilité qui apparaît du fait de la forme même de la circulation crée la possibilité de son interruption et de son renversement. De cette possibilité naissent le trésor, comme accumulation d'argent, le crédit comme délais de paiement, et la crise économique comme non-conversion de la marchandise en argent dans la sphère de la circulation. Cette non-conversion est la non-réalisation de ce que la sphère de l'échange doit pourtant produire, voici un premier indice qu'il reste quelque chose à présenter dans le procès de circulation des marchandises.

5 Transformation de l'argent en capital.

Nous sommes finalement arrivés au moment où le capital entre en scène : « La circulation des marchandises est le point de départ du capital³². » Or, paradoxalement, « le capital ne peut [...] pas naître de la circulation et il ne peut pas plus ne pas en provenir. Il faut, à la fois, qu'il provienne et qu'il ne provienne pas d'elle³³. » Pour l'économie politique et la conscience qui s'en tient à l'entendement, c'est ce genre d'énigmes qui vient reconfirmer leur crédo de la naturalité de la valeur, car sa cause reste mystérieuse et insaisissable. Pour la perspective du « pour nous » marxien, ce genre d'énigmes témoigne de l'insuffisance de la perspective d'entendement et demande une réponse qui est, comme le propose Adorno, la destruction de l'énigme :

La réponse d'une énigme n'est pas le « sens » de l'énigme, au sens où ils pourraient subsister tous deux en même temps. [...] Au contraire, la réponse forme avec l'énigme une rigoureuse antithèse ; elle a besoin d'être construite à partir des éléments de l'énigme et détruit l'énigme, qui n'est pas sensée mais dépourvue de

³⁰ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 127 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 126.

³¹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 127 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 126.

³² K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 165 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 161.

³³ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 186 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 180.

sens, aussitôt que la réponse, sans réplique, lui est délivrée. [...] L'interprétation de l'effectivité que l'on a trouvée et sa relève sont référées l'une à l'autre. Ce n'est certes pas dans le concept qu'est relevée l'effectivité ; mais de la construction de la figure de l'effectif suit toujours promptement l'exigence de sa transformation réelle³⁴.

Quels sont les éléments de cette énigme ? Il faut retourner à ce qui a déjà été établi au sujet de la circulation des marchandises. Dans celle-ci, la monnaie est un moyen de circulation entre les marchandises et, du point de vue de ce procès d'ensemble, la monnaie joue un rôle analogue à la copule en ce qu'elle sert de liaison d'équivalence entre sujet et prédicat, M-A-M. Dans ce rôle, la monnaie, change de main en faisant passer une marchandise des mains d'un vendeur, pour qui elle est une simple valeur, vers les mains d'un acheteur, pour qui elle est valeur d'usage. Possédant désormais de la marchandise monnaie, le vendeur devient à son tour acheteur, la monnaie crée les conditions d'une permutation continue des rôles sociaux, au travers de la diversité infinie du monde des marchandises, c'est la position relative à l'argent qui détermine la position sociale des individus. Le circuit M-A-M décrit le plus petit maillon de la chaîne de la circulation et présente l'acte de l'échange tel qu'il se déroule dans la sphère de la circulation : vendre pour acheter. Il décrit également la circulation « simple » en ce que l'opération de l'échange consiste à faire entrer une marchandise sur le marché dans le but de la vendre afin de pouvoir acquérir une marchandise dans le but de la consommer. La finalité de l'échange est externe à la circulation.

Mais le circuit des marchandises, par ses qualités intrinsèques de circuit, peut tout aussi bien être analysé à travers la forme A-M-A, acheter pour vendre. C'est grâce à l'analyse de cette forme qu'il sera possible de présenter la différence de l'argent en tant que moyen de circulation ou moyen de paiement et de l'argent en tant que capital.

Le capital se distingue d'abord et avant tout en ce qu'il est l'argent mis en mouvement, non plus pour médiatiser l'échange de marchandise, mais dans le but de s'accroître. Le circuit A-M-A débute avec l'argent et se termine avec l'argent, puisque l'argent est fongible par nature, le circuit A-M-A est une tautologie. Or, les pratiques commerciales qui font apparaître le capital comme catégorie économique différente de l'argent dépassent le simple moment de la tautologie : « quand pour 100 £ j'achète 2000 livres de coton et que je revends ces 2000 livres de coton pour 110 £, j'ai

³⁴ T. W. Adorno, « L'actualité de la philosophie », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 21. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. I, p. 338.

en fin de compte échangé 100 £ contre 110 £, de l'argent contre de l'argent³⁵. » Il n'y a ici aucune garantie que cet accroissement de valeur ait lieu : le marchand peut tout aussi bien devoir se contenter de retrouver pour ses 2000 livres de coton, les 100 £ initiales ou, pire encore, disons que le cours du coton chute, ses 100 £ ont fondu comme neige au soleil et les 2000 livres de coton ne valent maintenant plus que 50 £. D'où émerge cette possibilité insigne qu'un quantum d'argent produise un quantum d'argent différent ? C'est l'ensemble de l'économie politique qui est ici mystifiée, elle se rapporte au gain potentiel des 10 £ comme une survaleur, un profit, que l'échange lui-même dans ses vertus civilisatrices créerait au bénéfice des échangistes. Or, ici, le point de départ et le point final du processus se trouvent au sein de la circulation, celle-ci forme un cercle médiatisé intérieurement :

De ce fait, le procès A-M-A n'est pas redevable de son contenu à une différence qualitative de ses extrêmes, car tous deux sont de l'argent, mais seulement à leur différence quantitative. On retire en fin de compte plus d'argent de la circulation qu'on en avait lancé initialement en elle. [...] La forme complète de ce procès est donc A-M-A', où $A' = A + \Delta A$, c'est-à-dire égal à la somme avancée à l'origine, plus un incrément. Cet incrément, l'excédent qui dépasse la valeur primitive, je l'appelle survaleur. Par conséquent, non seulement la valeur avancée primitivement se conserve dans la circulation, mais elle y change la grandeur de sa valeur, elle s'ajoute une survaleur, ou encore elle se valorise. Et c'est ce mouvement qui la transforme en capital³⁶.

Il faut cependant revenir à la manière dont ce procès est le résultat de l'objectivation de l'échange pour retrouver le sujet actif à l'intérieur de cette valorisation des plus extraordinaires.

5.1 Objectivation de l'humain, objectivation du capital

En analysant la forme-valeur, il a été déterminé que la société marchande créait une sphère de la circulation des marchandises qui apparaissait aux individus comme une sphère autonome, une totalité réfléchie en elle-même. Cette totalité, le fétichisme de la marchandise, est une illusion socialement nécessaire créée par la manière dont les individus font l'expérience des catégories impliquées dans le processus d'échange. Dans cette perspective, l'entendement est poussé à se représenter la sphère de la circulation des marchandises comme une sphère coupée de la sphère de la production des marchandises. Néanmoins, il a été déterminé comment et de quelle manière cette illusion laissait tout de même des traces de la réalité effectivement à l'œuvre : la perspective du

³⁵ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 166 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 162.

³⁶ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 170 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 165.

« pour nous » marxien est celle qui maintient fermement en place le rôle que joue la sphère de la production travail dans l'ensemble du déploiement de la forme-valeur.

À ces deux perspectives – la perspective de l'entendement et la perspective rationnelle – correspondent deux compréhensions théoriques différentes de l'objectivation se produisant effectivement dans la société ce qui a pour conséquence également d'engendrer des comportements pratiques différents. Ou, pour le dire autrement, les représentations effectives de la société telle qu'elle se comprend elle-même existent à l'intérieur de comportements pratiques conformes à ces représentations et, donc, reproduisent exactement les conditions dans lesquelles ces représentations sont conformes aux pratiques sociales. En conséquence de quoi, la présentation de ce qu'est la société en soi, selon son concept, a pour corrélat un ensemble de pratiques qui ne sont pas encore effectives, car elles correspondraient à une conscience collective qui n'est pas encore effective : le « pour nous » n'est pas encore le « pour Nous ».

Si l'on regarde le circuit M-A-M et qu'on le reconstitue selon le cadre de référence de la totalité sociale telle qu'elle est pour nous, il est encore possible de présenter la société telle qu'elle est en soi. Lorsqu'il était question du contenu s'objectivant dans la proposition spéculative de la forme-valeur, il a été proposé que, du point de vue de la totalité sociale, le sujet absolu était la société. Celle-ci se réalise effectivement à partir de l'activité théorique et pratique du travail qui, elle, se réalise effectivement dans les différents travaux des sujets humains qui, eux, se réalisent objectivement dans la production de valeur d'usage. Par cette mise en perspective, il est apparu que la marchandise se présentant comme sujet de la relation d'échange était la valeur d'usage, n'ayant aucune valeur pour son producteur, qui désire se réaliser effectivement en tant que valeur d'usage en réalisant effectivement sa valeur dans l'échange. Il est donc aisé de constater que ce qui médiatise l'ensemble de ce procès c'est le travail – l'unité dialectique de la production et de la consommation – tel qu'il est organisé et divisé dans une société où les différents travaux privés, malgré l'apparence de leur indépendance, créent une dépendance généralisée des uns envers les autres. Dépendance qui pourrait bien être exprimée comme solidarité sociale s'il était reconnu que l'objectivation qui se réalise effectivement dans le processus de l'échange était la réalisation effective du sujet absolu qu'est la société et, non pas, la réalisation effective de la valeur comprise comme propriété naturelle des marchandises.

Or, si l'on regarde le circuit A-M-A, il n'est possible de le traiter en tant que processus de subjectivation qu'à partir de la représentation selon laquelle la sphère de la circulation forme une totalité réfléchie en elle-même, car du point de vue du métabolisme social ce circuit n'est que tautologie : « Le circuit A-M-A part de l'extrême argent et retourne finalement au même extrême. C'est donc de la valeur d'échange elle-même qui est son moteur et sa fin déterminante³⁷. » C'est donc la marchandise qui médiatise le mouvement global, mais à la condition d'être vendue deux fois : l'achat effectué en A-M est simultanément une vente du point de vue du producteur de la marchandise, sa vente en M-A est donc sa revente et, simultanément, « reflux³⁸ » de l'argent à son point de départ.

Comme dans le procès de M-A-M, nous avons besoin dans le procès A-M-A de « trois *personae dramatis*³⁹ ». Cependant, alors que dans le procès M-A-M, on commence avec un vendeur et un acheteur et que l'on conclut avec la transformation du premier vendeur en acheteur qui fait face à un vendeur ; dans le procès A-M-A, c'est l'inverse : on commence avec un acheteur qui fait face à un vendeur et on conclut avec la transformation du premier acheteur en vendeur faisant face à un autre acheteur. Dans ce procès, la personne qui occupe à la fois le rôle d'acheteur et ensuite de vendeur ne produit absolument rien de nouveau. Les deux autres contractants auraient très bien pu faire sans lui ; il n'a mis de l'argent en circulation qu'afin d'en retirer plus.

Nous ne savons encore rien, à ce stade, de l'origine de cette survaleur. Elle est seulement quelque chose qui apparaît effectivement dans le processus d'échange. Mais toute la théorie marxienne vise à démontrer que la catégorie de la survaleur telle qu'elle est déjà connue par l'économie politique (sous la forme problématique du profit, car il y a bel et bien des observations empiriques de la possibilité de faire un profit à même le commerce) doit être mise en relation avec la catégorie de la valeur comme grandeur de travail abstrait que l'économie politique ne connaît pas. Du point de vue de la conscience qui est simplement pour elle et pour qui la valeur est une propriété naturelle des marchandises, la survaleur est une alchimie mystérieuse qui apparaît dans les affinités électives produites lorsque l'argent commence à circuler : les marchandises qui, jusqu'à maintenant, s'échangeaient selon un principe d'égalité et d'indifférence deviennent, tout à coup, dans l'échange inégales et différentes. Ainsi, l'argent, le représentant de la valeur s'active

³⁷ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 169 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 164.

³⁸ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 168 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 163-164.

³⁹ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 125 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 126.

comme sujet subverti, prend son propre mouvement comme un acte d'autodifférenciation. « L'identité de tout avec tout est payée par le fait que rien ne peut être en même temps identique à soi-même⁴⁰. » Le capital, l'argent qui se réalise effectivement comme valeur se valorisant, est une mimésis de sujet : usurpant les représentations effectives au niveau de la sphère de la circulation, il prend l'apparence d'une totalité réfléchie en elle-même. En tant que « sujet », il est contraint à un mouvement perpétuel, sans mouvement, pas d'*anima*, le capital redevient argent.

Du moment où l'on se trouve en présence du procès A-M-A', l'on constate immédiatement que la totalité réfléchie en soi n'est pas le métabolisme social, mais bien la sphère de la circulation et que c'est en elle que se produit l'infinité intensive et extensive de la logique du capital : « dans l'achat en vue de la vente, le commencement et la fin sont une seule et même chose, à savoir l'argent, la valeur d'échange et pour cette seule raison, le mouvement est sans fin. [Si l'on sort l'argent de la circulation, elle] cessera[t] d'être capital⁴¹. » Le capital, tout comme le sujet absolu ne connaît pas de fin, il est le déploiement intensif et extensif de son propre mouvement, il est la proie d'une « pulsion absolue d'enrichissement⁴² » qui prend la forme d'un acte constant de subjectivation :

Dans la circulation A-M-A, [...] la marchandise et l'argent ne fonctionnent que comme des modes d'existence différents de la valeur elle-même, l'argent comme son mode d'existence général, la marchandise comme son mode d'existence particulier, son simple déguisement, pour ainsi dire. La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme ainsi en un sujet automate. [...] La valeur devient ici le sujet d'un procès dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même, se détache en tant que survaleur d'elle-même en tant que valeur initiale, se valorise elle-même. Car le mouvement dans lequel elle s'ajoute de la survaleur est son propre mouvement, sa valorisation, donc une autovalorisation. [...] La forme autonome de [la] monnaie ici [...] se présente soudain comme une substance en procès, une substance qui se met en mouvement par elle-même, et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de simples formes⁴³.

Comme le souligne Postone, « Marx décrit son concept de capital dans des termes qui relient clairement celui-ci au concept hégélien du *Geist*⁴⁴ », c'est-à-dire de la substance comme sujet. Cependant à la différence de Hegel chez qui le sujet absolu est l'humanité qui se réaliserait

⁴⁰ M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, p. 30. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 3, p. 28.

⁴¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 171 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 166.

⁴² K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 173 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 168.

⁴³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 173-174 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 168-169.

⁴⁴ M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, p. 75.

effectivement dans l'esprit objectif de l'État et de l'éthicité puis dans les figures de l'esprit subjectif ; ici, le sujet est abstrait et non-humain, il ventriloque l'ensemble de l'activité économique et extraéconomique de la société sans lui donner le crédit de sa collaboration. Postone poursuit :

En tant que Sujet, le capital est un « sujet » remarquable. Alors que le Sujet hégélien est transhistorique et intelligent, dans l'analyse de Marx il est historiquement déterminé et aveugle. Le capital, en tant que structure constituée par des formes déterminées de pratique, peut en retour être constitutif des formes de pratique sociale et de subjectivité ; cependant, en tant que Sujet, il n'a pas d'ego. Il est autoréflexif et, en tant que forme sociale, il peut induire la conscience de soi, mais, à la différence du *Geist* hégélien, n'a pas de conscience de soi. En d'autres termes, dans l'analyse de Marx, subjectivité et sujet sociohistorique doivent être distingués⁴⁵.

Postone commet quelques erreurs ici, d'abord le « sujet hégélien » n'est transhistorique qu'au prix de l'incarnation de ses différentes figures historiques et son intelligence est celle d'une « ruse de la raison » et non pas la clairvoyance que l'esprit en tant que volonté objectivée, c'est-à-dire en tant que sujet, posséderait comme une qualité intrinsèque. Cependant, le rapprochement entre la forme du sujet idéaliste et le capital reste éclairant : de manière analogue à la philosophie hégélienne dans laquelle l'effectivité est le procès de la réalisation effective de l'idée, ici, le capital est le démiurge de sa propre effectivité qui emporte avec lui l'ensemble de ce qui est effectif. Cela a pour conséquence que le sujet automate du capital s'empare du sujet sociohistorique qu'est le prolétariat. Ce dernier est en lutte contre lui, et sa lutte contre la bourgeoisie n'est dérivée que de l'identification du sujet bourgeois au procès du capital. Identification que sa conscience rendue étrangère ne peut nier sans en même temps assister à l'effondrement de sa propre identité.

En résumé, le circuit A-M-A' est le mouvement constant du sujet se réalisant comme identité de l'identité et de la non-identité. Sa non-identité, la différence de grandeur de valeur qu'elle exprime en fin de parcours est ce qu'elle a perçu dans la marchandise. Cette différence est une ponction de la valeur sur la valeur elle-même. Comme dans la philosophie idéaliste hégélienne, le non-identique est au service de l'identique. Sans son accroissement constant, le capital n'est plus capital, mais simplement argent.

Le procès A-M-A' est, tout comme l'est le procès M-A-M, un procès de subjectivation. Cependant, il est en même temps un procès de désobjectivation. Il n'a pas encore été expliqué par quelle magie la survaleur apparaissait au sein de cette équation. Sans trop s'avancer, il est possible

⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

de comprendre que le sujet qu'est le capital se réalise effectivement en tant qu'il phagocyte le sujet historique qu'est le prolétariat. C'est ce vers quoi il faut se tourner.

5.2 Le déracinement du travail

Afin de présenter la société capitaliste, il a fallu jusqu'à maintenant présenter de quelle manière la sphère de la circulation des marchandises est effective, d'une part, en tant que totalité relative à une totalité sociale absolue – le métabolisme social – et, d'autre part, en tant que totalité elle-même absolue, la sphère de la circulation apparaissant, alors, effectivement réfléchi en soi au coût de quelques représentations qui, somme toute, ont un faible coût métaphysique. À première vue, il ne semble pas y avoir beaucoup d'implications à accepter que la valeur soit une qualité naturelle des marchandises, cette proposition semble plus facile à avaler que la doctrine de la Sainte Trinité. Pourtant, le capital n'agit pas différemment :

En tant que valeur originelle elle se distingue d'elle-même en tant que survaleur comme Dieu le père se distingue de lui-même en tant que dieu le fils, l'un et l'autre ayant le même âge et ne formant en fait qu'une seule personne, car c'est seulement au moyen des 10 £ que les 100 £ avancées deviennent du capital ; une fois qu'elles le sont devenues, que le fils est engendré et que par lui le père l'est, leur différence s'évanouit de nouveau et tous deux ne sont qu'un : 110 £⁴⁶.

Or, l'intervention divine qui transforme 100 £ en 110 £ n'a pas encore été éclairée. Les solutions plus ou moins inventives mises de l'avant par l'économie politique classique tournent autour du fait que certaines circonstances créent des inégalités dans le processus de l'échange, inégalités desquelles certains réussissent à tirer un gain. Ces explications ne sont ni complètement farfelues ni fausses, mais elles ne parviennent qu'à expliquer le profit comme un accident qui se produirait dans l'échange, alors que ce même profit est revendiqué comme le but même de l'acte de l'échange. Si le capital commercial de la renaissance au XIX^e siècle a pu tirer un profit du commerce lui-même et établir le profit comme la règle et non l'exception, c'est grâce au pillage colonial et à la non-transparence des cours de productions mondiales ; c'est donc en même temps ses propres pseudo-vertus civilisatrices qui sont réduites comme peau de chagrin. La réalisation effective de la société marchande passe par déréalisation de la société en ayant recours au vol et à l'escroquerie. En règle générale cependant, « la circulation ou l'échange de marchandises ne crée pas de valeur⁴⁷. » Mais que faire du capital industriel en ce qu'il est aussi « de l'argent qui se

⁴⁶ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 174 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 169-170.

⁴⁷ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 184 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 178.

transforme en marchandise, puis par la vente de la marchandise, se transforme en plus d'argent⁴⁸ » ?

C'est ici que le capital trouve la réponse à son énigme : « le capital ne peut [...] pas naître de la circulation et il ne peut pas plus ne pas en provenir. Il faut, à la fois, qu'il provienne et qu'il ne provienne pas d'elle⁴⁹. » Afin que le capital devienne une réalité effective de manière universelle, il doit sortir de la sphère de la circulation en tant que sphère relative à la totalité sociale et subjuguier cette dernière à ses propres catégories. Nous avons déjà rencontré l'attraction et la contamination exercées par la forme-prix qui parvient à accorder un quantum d'argent à des choses qui ne sont pas des valeurs. La forme-valeur par sa propre configuration totalisante tendait déjà à son propre dépassement. Or, dans le capital industriel, la sphère de la circulation s'approprie la sphère de la production en tant que telle et, en particulier, découvre le travail comme marchandise.

La transformation [créatrice de survaleur] ne peut donc provenir que de [la valeur d'usage d'une marchandise] en tant que telle, c'est-à-dire de sa consommation. Pour extraire de la valeur de la consommation d'une marchandise, il faudrait que notre possesseur d'argent ait la chance insigne de découvrir dans la sphère de la circulation, sur le marché, une marchandise dont la valeur d'usage proprement dit possédât cette particularité d'être source de valeur, dont la consommation effective serait donc elle-même une objectivation de travail, et donc création de valeur. Et cette marchandise spécifique, le possesseur d'argent la trouve sur le marché : c'est la puissance de travail, ou encore la force de travail⁵⁰.

Dans l'achat de la marchandise travail, le capital parvient à valoriser la valeur dans la mesure où il paie cette marchandise au coût de sa valeur comprise comme le coût de sa reproduction simple alors que dans la consommation de la marchandise travail, il parvient à extirper par la production une valeur plus grande que celle qui a été versée pour l'achat de la force de travail.

La vérité de la simple apparence qu'est la forme marchande doit être expliquée grâce à la sphère de l'essence qui correspond à la sphère de la production. Le début du *Capital* en tant que présentation de la simple apparence fait donc place à la présentation du procès de production :

C'est pourquoi nous quitterons cette sphère bruyante, ce séjour en surface accessible à tous les regards, pour [entrer] dans l'antre secret de la production, au seuil duquel on peut lire : No admittance except on business. C'est ici qu'on verra non seulement

⁴⁸ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 175 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 170.

⁴⁹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 186 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 180.

⁵⁰ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 187-188 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 181.

comment le capital produit, mais aussi comment on le produit lui-même, ce capital. Il faut que le secret des « faiseurs de plus » se dévoile enfin⁵¹.

Afin que le travail puisse apparaître en tant que marchandise, plusieurs conditions historiques doivent être remplies⁵². Mais les deux conditions nommées par Marx à ce stade de l'argument mobilisent directement dans les catégories hégéliennes du droit abstrait, c'est-à-dire les catégories juridiques modernes telles qu'elles conçoivent les rapports qu'entretiennent entre eux les individus comme des rapports de *Gleichgültigkeit*, la simple apparence de l'égalité.

La force de travail ne peut apparaître comme marchandise sur le marché que dans la mesure où et parce que son propre possesseur, la personne à laquelle appartient la force de travail, la met en vente comme marchandise et la vend. Pour que son possesseur puisse la vendre comme marchandise, il faut qu'il puisse en disposer, qu'il soit donc le libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa personne. Lui et le possesseur d'argent se rencontrent sur le marché, et entrent en rapport l'un avec l'autre, avec leur parité de possesseur de marchandise et cette seule distinction que l'un est acheteur, l'autre vendeur : tous deux étant donc des personnes juridiquement égales. [...] La deuxième condition essentielle pour que le possesseur d'argent trouve la force de travail sur le marché comme une marchandise, c'est que son possesseur, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail se serait objectivé, soit au contraire obligé de mettre en vente comme marchandise sa force de travail elle-même, laquelle n'existe que dans son corps d'être vivant⁵³.

Marx décrit à la fin du premier livre du *Capital* les circonstances historiques qui ont mené à la réalisation effective de cette double condition d'émancipation des individus de la servitude effective dans la société féodale et de la séparation du producteur d'avec les moyens de production :

Le producteur immédiat, le travailleur, ne pouvait disposer de sa personne qu'une fois qu'il avait cessé d'être attaché à la glèbe et d'être asservi ou inféodé à une autre personne. Pour devenir libre vendeur de force de travail, portant sa marchandise partout où elle trouve un marché, il fallait en outre qu'il se soit dégagé de la domination des corporations, de leurs réglementations sur l'apprentissage et le compagnonnage, et des entraves des prescriptions qu'elles imposaient au travail. Le mouvement historique qui transforme les producteurs en ouvriers salariés apparaît ainsi, d'un côté, comme leur affranchissement de la servitude et de la loi des corporations, et c'est ce côté seul que retiennent nos historiographes bourgeois.

⁵¹ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 197 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 189.

⁵² Le débat sur les origines historiques du capitalisme a occupé beaucoup d'écoles historiques. Pour une introduction rapide à la question des conditions nécessaires à l'apparition de la marchandise travail, outre le chapitre sur « La prétendue "accumulation initiale" » dans *Le Capital*, voir le premier chapitre de *L'origine du capitalisme* d'Ellen Meiksins Wood^{II}.

(I) K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 803-857 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 741-791.

(II) Ellen Meiksins Wood, *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, trad. par François Tétreau, Montréal, Lux, 2009, pp. 15-111.

⁵³ K. Marx, *Le Capital; livre I*, pp. 188-189 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, pp. 182-183.

Mais, de l'autre côté, ces affranchis de fraîche date ne deviennent vendeur d'eux-mêmes qu'après avoir dépouillés de tous leurs moyens de production et de toutes les garanties qu'offraient pour leur existence les anciennes institutions féodales. Et l'histoire de cette expropriation est inscrite dans les annales de l'humanité en caractères de sang et de feu⁵⁴.

La dissolution de l'éthicité médiévale n'a pas été remplacée par une autre éthicité dans laquelle des institutions sociales viendraient relever les institutions dissoutes. La réalisation effective de l'individualité bourgeoise, des individus juridiquement affranchis, est la dissolution de tous liens sociaux et leur remplacement par des rapports économiques. Tant les individus et les relations qu'ils entretenaient entre eux ont été captés par la logique du capital. Le capital est l'institution qui subjugué toutes les institutions. Sans entrer dans les détails, l'expropriation par les *enclosures* et autres moyens de séparer les travailleurs de leurs moyens de production témoignent d'un asservissement de la sphère politique aux exigences capitalistes : la lutte des classes entre une bourgeoisie naissante et la vieille aristocratie avait dépouillé cette dernière des pouvoirs de domination extraéconomique qu'elle avait exercée tout au long du Moyen Âge et de la Renaissance. Sans ces pouvoirs politiques de domination, l'aristocratie devait, pour maintenir son statut et sa richesse, prendre les habits de l'entrepreneur : son trésor devait devenir bien mobile, argent en circulation, capital.

6 Déréalisation effective du prolétariat, réalisation effective de la négation

L'asservissement du travail est donc le dernier maillon enchaîné à la machinerie capitaliste, mais celui grâce auquel la chaîne forme une totalité entièrement réfléchi en elle-même. Tout comme le baron de Münchhausen qui se libère du marais en tirant sur ses propres cheveux, la représentation erronée et abstraite de l'autonomie de la circulation engendre l'autonomie effective de la circulation. Dorénavant, la société n'est même plus pour elle, elle est pour le capital. C'est ainsi que le sujet automate qu'est le capital, malgré qu'il soit et reste une subversion du sujet réel, est en tant que $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ un sujet effectif. Le principe de son mouvement – la production – lui est extérieur, c'est pourquoi c'est un automate ; seulement, cet extérieur est dorénavant à l'intérieur, il est devenu sujet, c'est-à-dire la forme même du sujet moderne. Sa réalisation effective est donc la production d'un régime d'expérience dans lequel les

⁵⁴ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 805 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 743.

rapports économiques médiatisent la totalité effective en même temps qu'ils deviennent totalitaires.

En ce sens, c'est la logique du capital qui crée les conditions spécifiques de la domination capitaliste qui est à l'œuvre dans le travail rendu étranger à lui-même et à partir duquel la différence de classe, par le truchement de la propriété privée avait été déjà présentée. La théorie de la présentation dans *Le Capital* est donc la reprise de la présentation idéaliste hégélienne en tant qu'elle permet de présenter l'effectivité du sujet automate qu'est le capital, effectivité qui crée une domination par des abstractions et pourtant bien concrète. Bien entendu, ce n'est pas la fin de l'histoire : la récupération de la présentation idéaliste dans *Le Capital* sert précisément de point de départ pour la présentation matérialiste de la société qui doit maintenant intégrer le fait que l'activité vitale du travail a été déracinée de son rapport de médiatisation historico-naturel et de sa capacité propre à créer la totalité sociale pour être greffée à une abstraction qui en fait le moteur de sa propre expansion.

Accumuler pour accumuler, produire pour produire, c'est dans ces termes que l'économie classique formulait la vocation historique de l'époque bourgeoise. À aucun moment, elle ne s'est fait d'illusions sur les douleurs de l'enfantement de la richesse, mais à quoi bon se lamenter face à une nécessité historique ? Si pour l'économie classique le prolétaire n'est qu'une machine à produire de la survaleur, le capitaliste n'est également qu'une machine à transformer cette survaleur en surcapital⁵⁵.

Dans la société capitaliste, le sujet bourgeois n'a que l'illusion d'être aux commandes, lui aussi est un moment du rouage du capital. C'est à partir de cette position que s'ouvre la lucarne de son existence, maintenant médiatisée au second degré : le monde qu'il perçoit comme monde donné n'est pas seulement celui de la propriété privée qui résulte du travail rendu étranger à lui-même, l'objectivation de la propriété privée que le bourgeois prenait comme objectivation de soi n'est en fait qu'objectivation de la machinerie capitalistique. Il est lui aussi un appendice de la machine ; seulement, sa machine n'est pas celle de l'usine, elle est la machine éthérée de la nécessité logique déployée dans la domination de l'abstraction qu'est la forme valeur.

Ainsi, à l'instar de Hegel, Marx présente la société comme la réalisation effective d'une idée, mais, à la différence de Hegel, l'idée qui se réalise effectivement n'est pas rationnelle. Ce qui constitue la nécessité d'une présentation de la société plutôt qu'une simple représentation qui se

⁵⁵ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 667 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 621.

contenterait de nommer son objet trouve sa justification dans la réalisation effective du non-rationnel. Autrement dit, la réalisation effective de la société correspond à la déréalisation effective de la possibilité (qui ne s'est toujours pas réalisée) de créer une société humaine. Cette déréalisation effective a deux volets : d'un côté, l'objectivation du travailleur dans le travail est la production de la richesse qui le domine ; de l'autre côté, cette domination le prive de la possibilité de l'expérience du travail social comme créateur de possibilités.

[Pour le travailleur,] ce procès de réalisation effective du travail est tout autant son procès de déréalisation effective. Il se pose objectivement, mais il pose son objectivité comme son propre non-être ou comme l'être de son non-être : du capital. Il retourne en lui-même en tant que simple possibilité de poser de la valeur, que possibilité de valorisation : car toute la richesse effective, le monde de la valeur effective, et, en même temps, les conditions réelles de sa propre réalisation effective sont posés en face d'elle comme des existences autonomes. Ce sont les possibilités reposant au sein même du travail vivant qui, à la suite du procès de production, existent effectivement en dehors de lui – mais comme des *réalités effectives* qui lui sont *étrangères*, qui constituent la richesse par opposition à lui-même⁵⁶.

La domination effective du capital est la destruction de la possibilité de la réalisation effective d'une société humaine et cette destruction ne se manifeste pas seulement au niveau macrologique de la totalité du mouvement du capital, mais se laisse lire dans les détails micrologiques comme présence continue de la domination de l'universel sur le particulier :

[Dans le monde de production capitaliste,] tous les moyens qui visent à développer la production se renversent en moyens de domination et d'exploitation du producteur, mutilent le travailleur jusqu'à en faire un homme partiel, le dégradent au rang d'appendice de la machine, détruisent par le tourment que lui crée son travail le contenu même de celui-ci, le rendent étranger aux potentialités intellectuelles du procès de travail, dans la mesure même où la science est incorporée à ce procès comme une potentialité autonome⁵⁷.

Par son mode de présentation, Marx a donc rendu possible la présentation de la réalisation effective de la société capitaliste comme déréalisation effective de la société humaine, la société dans la société capitaliste est immédiatement et nécessairement liée à la désociétisation. Or, réalisation effective et déréalisation effective sont dans un constant jeu de renvoi de sorte que même dans la déréalisation effective la plus extrême des capacités d'expérience se loge encore l'espoir d'une réalisation effective de l'humanité, tout comme le néant hégélien qui, en tant que néant, n'est pas vide pour autant. Le travail comme activité vital joue, chez Marx, le

⁵⁶ K. Marx, *Grundrisse*, p. 415. (Traduction modifiée.) ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 42, p. 367.

⁵⁷ K. Marx, *Le Capital*; livre I, p. 724 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 674.

rôle de cette expérience pratique et théorique par laquelle l'être humain découvre son monde en le produisant. Le sujet automate qui se réalise effectivement comme totalité réfléchi en soi qui se soumet la sphère de la production remplace l'élément de réflexion sur soi qui accompagnait le déploiement de la raison, toutes questions sur les fins et les moyens étant répondues d'avance par les réglages par défaut de la logique effective du capital. Néanmoins, comme l'avancent Horkheimer et Adorno, la concentration théorique et pratique qui gît dans la machine renvoie l'image de la liberté qui pourrait être atteinte :

Sur la voie qui conduit de la mythologie à la logistique, la pensée a perdu l'élément de la réflexion sur soi et, de nos jours, la machine tout en nourrissant les hommes, les mutilés. Sous la forme de la machine, la raison rendue étrangère évolue cependant vers une société qui réconcilie le penser cristallisé dans l'équipement matériel et intellectuel avec ce qui vit libéré, et renvoie ce penser à la société comme à son sujet réel⁵⁸.

Car, le sujet réel de l'histoire reste encore l'humanité qui doit être produite par l'être humain lui-même. C'est ici que Postone se trompe, lorsqu'il affirme que le sujet historique dans les écrits économiques tardifs de Marx est le capital et non le prolétariat :

Marx caractérise donc explicitement le capital comme substance qui se meut elle-même et qui est sujet. Ce faisant, Marx suggère qu'un sujet historique au sens hégélien existe bien sous le capitalisme, même s'il n'identifie ce sujet avec aucun groupe social (tel que le prolétariat) ni avec l'humanité tout entière. Marx l'analyse en termes de structure des rapports sociaux constitués par des formes de pratique objectivante et saisis par la catégorie de capital (donc de valeur). Son analyse suggère que les rapports sociaux capitalistes sont d'un type très particulier : ils possèdent les attributs que Hegel donne au *Geist*. C'est donc en ce sens qu'un sujet historique tel que Hegel le conçoit existe sous le capitalisme⁵⁹.

Malgré toute l'intelligence de sa proposition, Postone finit par omettre la distinction des différents niveaux de la présentation à l'œuvre chez Marx. En affirmant que le seul sujet effectif dans la société capitaliste soit le capital, Postone affirme que la seule perspective qui doit être prise en compte est celle de la société telle qu'elle est pour elle. Or, le but de toute la présentation dialectique de la société chez Marx est de montrer comment cette effectivité est une effectivité dérivée d'une humanité – un « pour Nous » qui ne se comprend pas pour ce qu'il est en soi. L'effectivité de la pseudo-essence du capitalisme ne trouve sa clef de voûte que dans l'effectivité d'une représentation erronée de la nature de la valeur. Si l'effectivité du sujet automate du capital

⁵⁸ M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, p. 53. (Traduction modifiée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 3, p. 55.

⁵⁹ M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, p. 75.

ne fait pas de doute, la présentation *critique* doit témoigner de ce à partir de quoi elle est dérivée c'est-à-dire la totalité organique du métabolisme social, autrement dit des éléments qui pourraient réaliser effectivement l'être générique de l'humain. Cette perspective est la présentation de la possibilité qui est contenue à même ces éléments, mais configurée de manière différente. Cette nouvelle configuration est la conjuration du mauvais sort que la forme-valeur a jeté sur l'ensemble de la société – « la réponse forme avec l'énigme une rigoureuse antithèse ; elle a besoin d'être construite à partir des éléments de l'énigme et détruit l'énigme, qui n'est pas sensée, mais dépourvue de sens⁶⁰. »

Cette étape de la présentation, comme nous l'avons déjà vu, est donc celle par laquelle, dans la philosophie de Marx, le prolétariat est introduit comme sujet historique réel par lequel passe la possibilité de créer les conditions historiques de l'identité du « pour nous » et du « pour Nous ». Le prolétariat, « n'a pas d'idéal à réaliser effectivement, il n'a seulement qu'à mettre en liberté les éléments de la nouvelle société qui sont déjà développés au sein de la société bourgeoise en voie d'effondrement⁶¹. » C'est-à-dire, comme le résume Lukács, « le prolétariat n'est lui-même que la contradiction de l'évolution sociale, devenue consciente. [...] À la simple contradiction, au produit des lois automatiques de l'évolution capitaliste, doit donc s'ajouter quelque chose de *nouveau* : la conscience du prolétariat devenant action⁶². »

La structure de la théorie de la présentation chez Marx reste donc essentiellement la même : la présentation théorique est la présentation rationnelle – présentation du « pour nous » – de la non-effectivité de la raison. Cependant, alors que dans les écrits de jeunesse, Marx oppose la présentation matérialiste à la présentation idéaliste qui tient la raison pour effective, dans *Le Capital*, la forme de la présentation idéaliste est sauvegardée afin de présenter l'effectivité du sujet automate qu'est le capital. La stratégie de Marx dans *Le Capital* tient dans le fait que l'idéologie n'est pas quelque chose qu'on peut simplement nier, mais est une négativité qui doit être parcourue.

⁶⁰ T. W. Adorno, « L'actualité de la philosophie », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, p. 21 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 1, p. 338.

⁶¹ K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 17, p. 343.

⁶² G. Lukács, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, p. 221.

7 « Il faut que l'essence apparaisse »

À ce titre, la théorie marxienne de la présentation, comme cela a déjà été évoqué, diffère principalement de la théorie hégélienne de la présentation en raison d'une différence historique : Marx écrit son œuvre à un moment historique où il n'est plus possible pour la philosophie de s'en tenir à une présentation rétrospective ; elle est contrainte d'être la présentation de ce qui est en train d'être négocié *au présent*.

Devant l'objet « capital », Marx se trouve dans une situation inédite d'un point de vue hégélien. Le modèle de la présentation hégélienne – grâce à son caractère rétrospectif – prenait la forme de la présentation de l'en soi comme ce qui vient relever la représentation qui s'était avérée être simplement pour soi. Dans ce modèle, il n'est pas question de se pencher sur la cohabitation de la présentation de l'en soi avec la représentation simplement pour soi qui est dépassée. Pour Hegel, à un moment où à un autre, la présentation de l'en soi relèvera complètement l'insuffisance de la représentation. Certes, Hegel n'affirme pas qu'une telle cohabitation ne peut pas exister ; seulement, pour lui, l'intérêt de la philosophie se trouve dans la présentation de la réalisation effective de la raison et non dans la présentation des représentations qui tardent à disparaître. Or, la situation de Marx exige que cette cohabitation soit présentée, car pour reprendre les mots de Gramsci, si « l'ancien meurt et le nouveau ne peut pas naître, pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés⁶³ ».

C'est cette situation qui mène Marx à une présentation de la société pour laquelle son effectivité en tant que société humaine et rationnelle n'a pas encore été réalisée effectivement, mais dont les possibilités réelles de sa réalisation effective sont, en fait, déréalisées effectivement. La réponse marxienne à la boutade hégélienne *Desto schlimmer für die Tatsachen* est donc claire : « *Die Tatsachen schreien zu laut gegen diese Lüge*⁶⁴ ». (Les faits hurlent contre ces mensonges.) Les faits qui témoignent de la déréalisation effective de la société humaine ne peuvent pas être rejetés du revers de la main, ils doivent être présentés comme ce qui se révolte contre les mensonges d'un régime de représentation qui efface son propre caractère négatif. Même si on ne veut pas le voir, il doit être présenté.

⁶³ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, trad. par Monique Aymard et Françoise Bouillot, Tome I, Paris, Gallimard, 1996, cahier 3, § 34, p. 283.

⁶⁴ K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 6, p. 421.

Le hurlement des faits contre les mensonges est le signe de la résistance qu'offre l'essence de la société humaine qui disparaît sous la pseudo-essence du capital. Il est le signe d'une possibilité plus essentielle, mais bloquée historiquement. Présenter cette possibilité c'est critiquer l'essence du capital comme étant monstrueuse (*unwesentlich*). Or, pour Marx, en tant que pseudo-essence, le capital ne peut faire qu'autrement que de disparaître : la réalisation effective du capital est à la fois la déréalisation de la société humaine et la dissolution de la société capitaliste. Ainsi, soit le capitalisme sera renversé par l'expression de l'essence véritable qui survit encore dans les entrailles de la société fausse, soit le capital, poussé par sa propre logique interne, mènera à son propre effondrement. Autrement dit, soit le prolétariat réussira consciemment à faire émerger l'essence véritable « en abrég[eant] et atténu[ant] les souffrances de l'enfantement⁶⁵ » ; soit la pseudo-essence s'effondrera complètement, conséquence inévitable de la contradiction qui l'habite :

Le stade suprême de développement de la puissance productive ainsi que le plus grand accroissement de richesse jamais connu coïncideront avec la dépréciation du capital, la dégradation du travailleur et l'épuisement systématique de ces capacités vitales. Ces contradictions conduisent à des explosions, des cataclysmes, des crises, dans lesquelles par la suspension momentanée du travail et d'une grande part du capital, ce dernier est violemment réduit jusqu'au point où il peut continuer à employer pleinement ses forces productives sans se suicider. Pourtant, ces catastrophes récurrentes et périodiques mènent à leur répétition à plus large échelle et finalement au renversement violent du capital⁶⁶.

La possibilité d'une dissolution inconsciente de la société capitaliste implique qu'il est possible de dépasser le capitalisme sans pour autant réaliser la « parousie de la manifestation du manifeste⁶⁷ » qui a été diagnostiquée dans les textes des années 1840. Or, la possibilité d'une dissolution inconsciente de la société capitaliste a aussi pour conséquence que malgré son insistance sur la déréalisation effective de la société humaine, Marx accorde – tout comme Hegel – une priorité à la réalisation effective de l'essence sur sa déréalisation effective. La dissolution de la pseudo-essence est inévitable parce qu'une pseudo-essence n'en est pas une. Voici le *caput mortuum* de l'idéalisme qui reste présent dans le matérialisme de Marx ; ou comme Adorno l'affirme :

L'attente de Marx a été bien trop optimiste dès lors qu'il estimait que, du point de vue historique, il n'y avait aucun doute au sujet d'un primat des forces productives

⁶⁵ K. Marx, *Le Capital; livre I*, p. 6 ; K. Marx et F. Engels, *MEW*, vol. 23, p. 16.

⁶⁶ *Grundrisse*, p. 706 (Traduction modifiée.), *MEW*, vol. 42, pp. 642-643

⁶⁷ J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 169.

qui ferait nécessairement voler en éclats les rapports de production. Dans cette mesure, Marx, l'ennemi juré de l'idéalisme allemand, est resté fidèle à la construction affirmative de l'histoire de ce dernier⁶⁸.

La situation contemporaine qui est la nôtre témoigne bel et bien de l'insuffisance conceptuelle attachée à cette « foi solide dans l'esprit du monde⁶⁹ ». Cet élément commun entre Hegel et Marx se révèle être plus qu'un simple trait idéaliste, il est une présupposition métaphysique partagée par les deux : une « construction de l'histoire qui ne contient que le mouvement d'un seul fil (*Einsträhnigkeit*)⁷⁰ ». Adorno affirme nous ne pourrions nous émanciper de cette doctrine que

si l'on ne se plie pas au dictum que ce ne serait qu'aujourd'hui [que l'émancipation serait] possible [en raison d'un niveau de développement de l'esprit ou des moyens de production] et, qu'au contraire, l'on rende clair que la possibilité qui est aujourd'hui évidente – celle de produire une organisation rationnelle de l'humanité – aurait vraisemblablement existé dans des conditions [sociales] moins complexes, plus étroites, et aussi incomparablement plus modestes en termes de nombre d'êtres humains⁷¹.

Autrement dit, Adorno affirme que la présentation doit prendre en compte que l'histoire ne doit pas seulement être comprise comme réalisation effective de l'essence, mais également comme ensemble de conditions qui entrave la possibilité de la réalisation effective de l'essence. Que « la possibilité qui est aujourd'hui évidente [...] aurait vraisemblablement existé dans des conditions [sociales] moins complexes » signifie que l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes étaient vraisemblablement présentes auparavant, mais elles n'ont pas passé à l'existence⁷². Et ce problème concerne autant une réforme des catégories logiques et métaphysiques que la manière dont nous devons présenter la société. Autrement dit, il ne suffit pas de faire une place à la déréalisation effective dans la présentation de la société, il faut présenter la société sans recourir à aucune garantie que la société puisse un jour exister. Une théorie de la présentation libérée de la

⁶⁸ T. W. Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », in *Société : Intégration, Désintégration*, p. 95 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 363.

⁶⁹ Theodor W. Adorno, *Philosophical Elements of a Theory of Society*, trad. par Wieland Hoban, Cambridge (UK), Polity Press, 2019, p. 54 ; Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, p. 91.

⁷⁰ T. W. Adorno, *History and Freedom*, p. 67 ; T. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 100.

⁷¹ T. W. Adorno, *History and Freedom*, pp. 67-68 ; T. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 100.

⁷² Deux ouvrages anthropologiques traitent spécifiquement de ce sujet : Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de minuit, 1974 ; Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, trad. par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976.

pulsion à la construction affirmative de l'histoire reste encore à produire. Une telle théorie ne veut cependant pas cesser d'affirmer que l'histoire doit encore être construite :

L'histoire est l'unité de la continuité et de la discontinuité. La société ne se maintient pas en vie malgré ses antagonismes, mais grâce à eux ; l'intérêt du profit, et donc le rapport de classes, sont objectivement le moteur du processus de production dont dépend la vie de tous et dont le primat a son point de fuite dans la mort de tous. Cela implique aussi qu'il y ait un élément de réconciliation dans l'irréconciliable ; parce que lui seul permet aux humains de vivre, sans lui n'existerait pas même la possibilité d'une vie transformée⁷³.

⁷³ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, p. 388 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 314.

Conclusion

« Incomparable langage de la tête de mort : elle unit l'absence d'expressivité complète – le noir de ses orbites – avec l'expression la plus sauvage – la denture ricanante. »

Walter Benjamin, *Sens Unique*, 1928

« ... je suis arrivé à ce qui commence »

Gaston Miron, *L'homme rapaillé*, 1970

Une théorie de la présentation affranchie de la pulsion à la reconstruction justificatrice de l'histoire fait face à un défi de taille, la fidélité au non-identique implique la conjuration du $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ de l'identité. Or non-identité et identité sont intimement liées et, ce, d'une manière qui continue d'être nécessaire. Par conséquent, la fidélité au motif du non-identique n'implique pas le rejet de l'identique, mais plutôt la sécularisation de l'espoir qu'un jour la société puisse être identique à elle-même sans sacrifier les identités individuelles qui y vivent.

La théorie de la société n'a plus de motif positif universel auquel s'accrocher et à partir duquel elle peut s'engager de manière critique en direction de la négation de la société fausse. Même la théorie économique du libéralisme qui servait de fonds de commerce à la critique marxienne de l'effectivité n'est plus donnée comme un régime de représentation effectif (malgré sa réalité écrasante), à partir duquel la présentation de ce qu'est la société pourrait apparaître comme la négation déterminée :

Il n'est pas à exclure que la société actuelle se soustraie à une théorie en elle-même cohérente. Pour Marx, la situation était moins difficile dans la mesure où, dans le domaine scientifique, il avait sous les yeux le système parfaitement formé du libéralisme. Il n'avait qu'à se demander si le capitalisme correspondait à ce modèle dans ses catégories dynamiques propres, pour mettre à jour, dans une négation déterminée du système théorique qui lui était donné par avance, une théorie à son tour semblable au système. Désormais l'économie de marché est à tel point trouée qu'elle se moque de toute confrontation de ce genre. L'irrationalité de la structure sociale actuelle empêche son déploiement rationnel dans la théorie¹.

Cette situation est intimement liée au fait que le sujet historique qu'est censé avoir été le prolétariat n'a pas réalisé la promesse d'émancipation de l'humanité qu'il était censé incarner : à

¹ T. W. Adorno, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », in *Société : Intégration, Désintégration*, p. 91 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 359.

la fois condition de possibilité de la société capitaliste et dépossédé de la capacité de participer pleinement à cette même société.

L'organisation totale de la société au moyen du *big business* et de sa technique omniprésente a envahi le monde *et sa représentation* ; ils les ont investis en laissant si peu de failles que la pensée selon laquelle il pourrait tout bonnement en aller autrement est devenue un effort presque sans espoir. L'image diabolique de l'harmonie, l'invisibilité des classes dans la pétrification de leur rapport ne gagne cette puissance réelle sur la conscience que parce que la représentation selon laquelle il se pourrait que les opprimés, les prolétaires de tous les pays s'unissent en tant que classe et mettent fin à l'horreur, semble, au vu de la répartition actuelle entre puissance et impuissance, dénuée du moindre espoir de réalisation².

La théorie n'a donc plus un accès garanti à la société qui lui servirait de point de départ historiquement et socialement déterminé et à partir duquel elle aurait à dégager la présentation de l'essence camouflée par ces représentations. Le sujet historiquement donné qui incarnait, ne serait-ce que de manière négative, la possibilité de réaliser effectivement dans l'histoire un « pour Nous » véritable, est devenu lui aussi une représentation réifiée. « Le bien, en un certain sens, est sans espoir³ », comme l'affirme Kafka, mais dans cette absence « c'est le négatif qu'il nous incombe de faire, le positif nous est déjà donné⁴. » Ce positif, c'est-à-dire les représentations de l'économie politique classique et l'existence du prolétariat comme un « donné » de la société capitaliste, s'est avéré insuffisant pour que l'élément de négativité qui la travaillait – l'insuffisance de ces représentations, existence du prolétariat comme possibilité de négation – puisse lui-même renverser ce positif.

« Faire le négatif » implique une radicalisation de la dialectique, c'est-à-dire un retour à sa racine rationnelle. Comme cela a été proposé lorsqu'il était question de la critique de la proposition spéculative hégélienne, le moment dialectique de la négation déterminée ne doit pas être compris à l'aune de son passage *immédiat* au moment spéculatif de la négation de la négation. La capacité de faire l'expérience de la négativité, de pouvoir déterminer le contenu de ce qui est faux, inexact, mauvais, etc. dans une situation donnée interpelle certainement la nécessité de son dépassement, mais la capacité de réaliser effectivement un tel dépassement n'est, elle, pas nécessairement donnée. Il se peut fort bien que les « faits hurlent contre ces mensonges » pendant que ces

² T. W. Adorno, « Réflexions sur la théorie des classes », in *Société : Intégration, Désintégration*, pp. 60-61. (Emphase ajoutée.) ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 376.

³ Franz Kafka, *Les Aphorismes de Zürau*, trad. par Hélène Thiérard, Paris, Gallimard, 2010, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 39.

mensonges se perpétuent. La théorie doit s'accrocher au fait qu'« on ne peut pas passer à l'existence en partant du mouvement logique des concepts⁵. »

Autrement dit, le lien dialectique qui permet de passer de la négation déterminée – qui implique un potentiel rationnel dans l'expérience du manque de rationalité – à la négation de la négation comme réalisation effective du potentiel rationnel n'est pas un donné. « C'est le négatif qu'il nous incombe de faire » signifie donc que le penser doit séjourner entre ces deux moments et doit nier la relation causale que les dialectiques hégélienne et marxienne lui ont attribuée de manière inintentionnelle. Par ce lien causal, la dialectique s'est réifiée.

La réponse à cette situation, cependant, est et reste une réponse dialectique. Formuler la négation déterminée c'est présenter l'effectivité de la négativité telle qu'elle est en contact avec quelque chose qu'elle réprime. Les faits qui hurlent expriment quelque chose, mais ils expriment en même temps quelque chose qui a été privé de sa capacité à l'expression. Le contenu de la présentation dans la négation déterminée est celui de la libération de l'expression de ce qui était maintenu dans un état mutilé, un état de mutisme, de bâillon. Ce qui s'exprime dans la négation déterminée pointe en direction de la négation de la négation sans que l'on puisse nécessairement la réaliser. La théorie doit ici intervenir à la faveur de cette expression.

Cette intervention est l'amplification critique de ce qui tente de parler, mais n'est pas entendu. Hegel, avec son propre concept d'expression – central dans la dialectique de l'essence et de l'apparence, a frôlé ce moment de vérité : l'apparence est l'expression de l'effectivité de l'essence. Or, en ne reconnaissant pas pleinement l'effectivité de la déréalisation effective, Hegel omet que quelque chose d'essentiel pourrait perdre en expressivité. Ce que la négation déterminée doit exprimer lui est dicté par ce qui est sans expression. C'est Walter Benjamin qui a réussi à remettre en mouvement la dialectique là où elle s'était figée lui donnant l'apparence d'avoir été « conçue pour gagner à tout coup⁶ » :

Ce qui est sans expression (*das Ausdruckslose*) arrête cette apparence, fige le mouvement et interrompt l'harmonie. [...] Ce qui est sans expression force l'harmonie frémissante à suspendre son vol et, par cette protestation, en éterniser le tremblement. [...] Ce qui est sans expression compose cette puissance critique (*kritische Gewalt*) qui peut, non point sans doute séparer [...] l'apparence et l'essence, mais empêcher, du moins qu'elles se confondent. S'il est doué d'une telle

⁵ T. W. Adorno, *Trois études sur Hegel*, p. 141 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 5, p. 375.

⁶ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, trad. par Maurice de Gandillac, Paris, Galimard, 2000, p. 427 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.2, p. 691.

puissance c'est parce qu'il est parole d'ordre moral. Dans ce qui est sans expression apparaît la puissance sublime du vrai, telle que la définit, selon les lois du monde moral, le langage du monde effectif⁷.

Tout l'enjeu de porter une voix à ce qui est sans expression se bute à la tradition philosophique qui identifie la vérité à la réalisation effective de l'état de fait. Ce qui est sans expression est ce qui a été privé par la marche de l'histoire de sa capacité d'expression, et la connaissance doit « se tourner vers ce qui ne s'insérerait pas dans cette dynamique, ce qui est resté au bord du chemin – ce qu'on pourrait appeler les déchets et les coins sombres qui avaient échappé à la dialectique⁸. » Voici une première tâche qui attend quiconque désire reprendre la formulation d'une théorie dialectique de la présentation.

Une théorie de la présentation travaillant à partir de ces matériaux doit satisfaire deux exigences supplémentaires.

Parce que son point de départ se situe dans les limbes dialectiques dans lesquels le penser erre entre la négation déterminée et l'impossibilité de la négation de la négation, la présentation, d'abord, doit trouver une forme dans laquelle une telle errance trouve son expression sémiologique à même la structure de la présentation. C'est la première exigence. Par exemple, en choisissant la forme de la présentation allégorique issue du *Trauerspiel* – le drame baroque allemand –, Benjamin fait d'une pierre deux coups. D'abord, il sauvegarde une possibilité – la forme allégorique baroque – qui a été réprimée par l'histoire, le drame baroque allemand étant considéré comme une forme artistique mineure, intéressante seulement d'un point de vue de spécialiste. Ensuite, le rôle joué par l'allégorie, au sens que Benjamin donne à ce terme, évoque de manière analogique la situation dans laquelle la présentation philosophique se trouve effectivement. L'allégorie est comprise comme « la série progressive de moments⁹ » qui « sous le regard de la mélancolie¹⁰ » libère l'expression : « dans la main de l'allégoriste, la chose devient autre chose¹¹ ». Cette transformation joue un rôle contraire à celui du symbole compris comme la « totalité instantanée¹² » entre le symbole et le concept qu'il symbolise, analogue en ce sens à la dialectique hégélienne et

⁷ W. Benjamin, « *Les affinités électives de Goethe* », in *Œuvres I*, p. 363. (Traduction modifiée.) ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, p. 181.

⁸ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 204 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 4, p. 172.

⁹ W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 177 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, p. 342.

¹⁰ W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 197 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, p. 359.

¹¹ W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 197 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, p. 359.

¹² W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 177 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, p. 342.

marxienne, qui unit la négation déterminée à la négation de la négation. Ainsi, Benjamin en réactivant une possibilité abandonnée par l'histoire témoigne que cette dernière n'est pas faite d'un seul fil, mais, qu'au contraire, partout où l'on porte notre regard, même sur les ruines laissées par l'histoire, la possibilité d'y faire l'expérience de ce qui est sans expression reste une possibilité ouverte.

Alors que dans le symbole, par la sublimation de la chute, le visage transfiguré de la nature se révèle fugitivement dans la lumière du salut, en revanche, dans l'allégorie, c'est le *facies hippocratica* de l'histoire qui s'offre au regard du spectateur comme paysage primitif pétrifié. L'histoire dans ce qu'elle a toujours eu d'intempestif, de douloureux, d'imparfait, s'inscrit dans un visage – non : dans une tête de mort. Et aussi vrai qu'il n'y a en elle nulle liberté « symbolique » de l'expression, nulle harmonie classique de la forme, nulle humanité, l'énigme qui s'exprime dans cette figure, la plus soumise à l'empire de la nature [...] c'est là le noyau de la vision allégorique, de l'exposition baroque de l'histoire comme histoire des souffrances du monde ; elle n'a de signification que dans les stations de sa décadence¹³.

Les fameuses « stations [...] fixées d'avance par sa nature¹⁴ » qui inaugurent le *Bildungsroman* de la *Phénoménologie de l'esprit* se trouvent renversées comme progression de la décadence. La dialectique qui était sur la tête a vu cette tête perdre son enveloppe de chair et enfin exposer son noyau rationnel : l'unité dialectique de l'expression et de ce qui est sans expression. Or, dans cette unité rien n'est garanti, rien n'est joué à l'avance et la présentation expressive de ce qui est sans expression peut très bien nous mener dans une impasse. Cette impasse est intégrée de manière immanente à l'expérience mélancolique qui est le cœur de la présentation allégorique. La mélancolie est réflexive parce qu'elle est contrainte à tourner en rond ; elle ne désire pas retrouver le passé, elle veut réactiver la promesse de l'avenir tel qu'il semblait disponible dans le passé. Promesse qui est bloquée dans une effectivité qui se reproduit à l'identique ; la seule capacité d'intervention qu'a la pensée c'est de faire usage d'imagination.

Rétablir philosophiquement l'imagination, voici la seconde exigence que la théorie de la présentation doit satisfaire. Grâce à la théorie de la présentation allégorique, Benjamin a remis en jeu le caractère indéterminé de l'expérience qui permet de lier ensemble la négation déterminée à la négation de la négation. Cette expérience a la forme de l'expérience esthétique : le penser qui, cheminant vers le concept, cherche à faire coïncider l'entendement et l'imagination¹⁵. Dans la

¹³ W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, p. 179 ; W. Benjamin, *G.S.*, vol. I.1, p. 343.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 122 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 3, p. 72.

¹⁵ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 113. (AK XX, p. 223)

catégorie de l'imagination telle que l'histoire de la philosophie nous l'a léguée se joue la capacité de l'unification des Choses dont nous faisons l'expérience¹⁶. Or, cette unification n'est pas une réconciliation extorquée, car « l'imagination consiste moins à inventer librement qu'à opérer intellectuellement sans user de l'équivalent d'une factualité qui exaucerait rapidement la pensée¹⁷. »

Présenter la société exige, encore une fois, de revoir la théorie de la présentation. Le parcours accompli avait pour but d'expliquer comment la présentation dialectique, malgré ces échecs, parvient à s'engager de manière constructive avec le concept de société qui lui résiste. L'on comprend désormais comment le concept de société est à la fois présent et absent : la société qui est incontestablement une totalité ne parvient pas au moment du concept. Pourtant, ce moment doit encore nous servir d'évocation utopique :

[Dans le concept,] l'universel est la puissance *libre* ; il est lui-même et il a prise sur son Autre ; toutefois, non pas comme quelque chose qui *ferait violence*, mais comme ce qui, bien plutôt, est, dans cet Autre, en plein repos et *chez-soi*. De même que l'on a appelé la libre puissance, de même pourrait-on l'appeler le *libre amour* et la *félicité sans bornes*, car il est une mise en rapport de soi avec ce qui est *différent* seulement comme *avec soi-même* ; dans ce qui est ainsi différent, il fait retour à soi-même¹⁸.

En attendant, la philosophie est « contrainte de se critiquer elle-même sans ménagement¹⁹ », mais dans cette posture, elle sert l'expression de ce qui est différent. La présentation veut « polariser l'opaque, libérer les forces qui y sont latentes²⁰. »

¹⁶ Theodor W. Adorno, *Philosophie und Soziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, p. 45.

¹⁷ T. W. Adorno, « Introduction à *La Querelle du positivisme au sein de la sociologie allemande* », in *Le conflit des sociologies*, p. 275 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 8, p. 336.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Science de la logique III*, p. 45 ; G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 6, p. 277.

¹⁹ T. W. Adorno, *Dialectique négative*, pp. 11-12 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 6, p. 15.

²⁰ Theodor W. Adorno, « L'essai comme forme », in *Notes sur la littérature*, sous la dir. de Theodor W. Adorno, trad. par Sibylle Müller, Paris, Flammarion, 1984, p. 28 ; T. W. Adorno, *GS*, vol. 11, p. 32.

Bibliographie

- Abazari, Arash, *Hegel's Ontology of Power: The Structure of Social Domination in Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Adorno, Theodor W., « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », in *Société : Intégration, Désintégration*, 85-107. Paris, Payot, 2011.
- _____, *Dialectique négative*, traduit par Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Payot & Rivages, 2003.
- _____, *Einführung in die Dialektik*, Berlin, Suhrkamp, 2015.
- _____, *Fragen der Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2021.
- _____, *Frankfurter Adorno Blätter*, VIII tomes, tome VIII, München, Edition Text + Kritik, 2003.
- _____, *Gesammelte Schriften*, sous la direction de Rolf Tiedeman, 20 tomes, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- _____, *History and Freedom*, traduit par Rodney Livingstone, sous la direction de Rolf Tiedemann, Cambridge, Polity, 2006.
- _____, « Introduction à *La Querelle du positivisme au sein de la sociologie allemande* », in *Le conflit des sociologies*, 215-301. Paris, Payot, 2016.
- _____, *An Introduction to Dialectics*, traduit par Nicholas Walker, Cambridge (UK), Polity, 2019.
- _____, « L'actualité de la philosophie », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, 7-29. Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008.
- _____, « L'essai comme forme », in *Notes sur la littérature*, sous la direction de Theodor W. Adorno, 5-29. Paris, Flammarion, 1984.
- _____, « L'idée d'histoire de la nature », in *L'actualité de la philosophie et autres essais*, 31-55. Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2008.
- _____, « Le progrès », in *Modèles critiques : Interventions ; Répliques*, 177-198. Paris, Payot, 2003.
- _____, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, traduit par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, Paris, Payot, 2003.
- _____, *Philosophical Elements of a Theory of Society*, traduit par Wieland Hoban, Cambridge (UK), Polity Press, 2019.
- _____, *Philosophie und Soziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011.
- _____, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.
- _____, « Réflexions sur la théorie des classes », in *Société : Intégration, Désintégration*, sous la direction de Theodor W. Adorno, 57-84. Paris, Payot, 2011.
- _____, « Société I », in *Société : Intégration, Désintégration*, 23-34. Paris, Payot, 2011.
- _____, « Sociologie et recherche empirique », in *Le conflit des sociologies*, 409-433. Paris, Payot, 2016.
- _____, « Sur le problème de la causalité individuelle chez Simmel », in *Le conflit des sociologies*, 83-106. Paris, Payot, 2016.

- _____, *Théorie esthétique*, traduit par Marc Jimenez, Paris, Klincksieck, 2011.
- _____, *Trois études sur Hegel*, traduit par Mireille Béréziat, Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Philippe Joubert, Marc B. de Launay, Théo Leydenbach et Pierre Péniisson, Paris, Payot, 2003.
- _____, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2019.
- Adorno, Theodor W. et Walter Benjamin, *Correspondance 1928-1940*, traduit par Philippe Ivernel, Paris, Gallimard, 2006.
- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Althusser, Louis, « Du «Capital» à la philosophie de Marx », in *Lire Le Capital*, sous la direction de Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, pp. 2-79. Paris, P.U.F., 1996.
- _____, « L'objet du « Capital » », in *Lire Le Capital*, sous la direction de Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière, pp. 245-418. Paris, P.U.F., 1996.
- Alznauer, Mark, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Anderson, R. Lanier, « Neo-Kantianism and the Roots of Anti-Psychologism », *British Journal for the History of Philosophy*, 13, n° 2, (2005): 287-323.
- Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, sous la direction de Theodor W. Adorno, Gershom Scholem, Rolf Tiedeman et Hermann Schweppenhäuser, VII tomes, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1972-1989.
- _____, « La tâche du traducteur », in *Œuvres I*, 244-262. Paris, Gallimard, 2000.
- _____, *Le concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, traduit par Philippe Lacoue-Labarthe et Anne-Marie Lang, Paris, Flammarion, 1985.
- _____, « Les affinités électives de Goethe », in *Œuvres I*, 274-395. Paris, Gallimard, 2000.
- _____, *Origine du drame baroque allemand*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1985.
- _____, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III*, 427-443. Paris, Galimard, 2000.
- Benzer, Matthias, *The Sociology of Theodor Adorno*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2011.
- Bourgeois, Bernard, *Le droit naturel de Hegel: Commentaire*, Paris, Vrin, 1986.
- Bowie, Andrew, *Adorno and the Ends of Philosophy*, Cambridge, Polity, 2013.
- Buchwalter, Andrew, « Hegel, Marx, and the Concept of Immanent Critique », *Journal of the History of Philosophy*, 29, 2, (1991): pp. 253-259.
- Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics : Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, New York, The Free Press, 1979.
- Burns, Tony, « Hegel and Natural Law Theory », *Politics*, 15, 1, (1995): pp. 27-32.
- Chaput, Emmanuel, « Hegel, la propriété et le libéralisme », *Phares*, 16, Hiver 2016, (2016): pp. 219-238.
- Clain, Olivier, « Marx, la dialectique et la science », *Cahiers de recherche sociologique*, 1, (1983): pp. 37-83.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de minuit, 1974.
- CNRS, « Zeugme », in *Trésor de la langue française informatisé*, en ligne, CNRTL, 2012.
- Cornut St-Pierre, Pascale, « Comprendre l'incompréhensible : l'interprétation de la société, de Weber à Adorno », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2009.

- de Laurentiis, Allegra, « Race in Hegel: Text and Context », in *Philosophie nach Kant: Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, sous la direction de Mario Egger, pp. 591-623. Berlin, De Gruyter, 2014.
- DeBord, Charles, « Geist and Communication in Kant's Theory of Aesthetic Ideas », *Kantian Review*, 17, 2, (2012): 177-190.
- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- _____, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- Dostal, Robert J., « Kant and Rhetoric », *Philosophy & Rhetoric*, 13, 4, (1980): 223-244.
- Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007.
- _____, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.
- _____, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2014.
- Durkheim, Émile et Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification — contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique* (1903).
- Engelhardt, H. Tristram, Jr., « Introduction », in *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, sous la direction de H. Tristram Engelhardt, Jr. et Terry Pinkard, pp. 1-19. Dordrecht, Springer Science+Business Media 1994.
- Feuerbach, Ludwig, « Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie », in *Sämtliche Werke*, tome Zweiter Band 222-244. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann Verlag Günther Holzboog, 1911.
- Finlayson, James Gordon, « Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism », *British Journal for the History of Philosophy*, 22, n° 14, (2015): 1142-1166.
- Forster, Michael, « Hegel's Dialectical Method », in *Cambridge Companion to Hegel*, sous la direction de Fredrick C. Beiser, pp. 130-171. Cambridge, Cambridge, 1993.
- Foster, Roger, *Adorno the Recovery of Experience*, Albany, State University of New York Press, 2007.
- Fulda, Hans Friedrich, « Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx », *Ajatus*, 37, (1978): pp. 180-216.
- Gardner, Sebastian, « Kant's Third Critique: The Project of Unification », *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78, (2016): 161-185.
- Gasché, Rodolphe, *The Idea of Form : Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Giddens, Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*, traduit par Monique Aymard et Françoise Bouillot, tome Tome I, Paris, Gallimard, 1996.
- Grant McRae, Robert, *Philosophy and the Absolute: The Modes of Hegel's Speculation*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985.
- Hartley, George, *The Abyss of Representation*, Durham, Duke University Press, 2003.
- Hartmann, Klaus, « Hegel: A Non-Metaphysical View », in *Hegel: A Collection of Critical Essays*, sous la direction de Alasdair MacIntyre, pp. 101-124. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1965.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.
- _____, *Encyclopédie des sciences philosophiques I : La Science de la logique*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2014.

- _____, *Encyclopédie des sciences philosophiques II : Philosophie de la nature*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
- _____, *Encyclopédie des sciences philosophiques III : Philosophie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- _____, *Esthétique*, traduit par Charles Bénard, Benoît Timmermans et Paolo Zaccaria, 2 tomes, Paris, Librairie générale française, 1997.
- _____, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, traduit par Myriam Bienenstock et Norbert Waszek, Paris, Le livre de poche, 2011.
- _____, *La société civile bourgeoise*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Maspéro, 1975.
- _____, *Leçons sur la philosophie de la religion : Première partie*, traduit par Pierre Garniron, Paris, PUF, 1996.
- _____, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- _____, *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean-François Kervégan, 3e éd., Paris, PUF, 2013.
- _____, *Science de la logique I — L'être*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015.
- _____, *Science de la logique II — L'essence*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.
- _____, *Science de la logique III — Le concept*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2016.
- _____, *Werke*, 20 tomes, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1970.
- _____, *Wissenschaft der Logik — Erster Band: Die objective Logik*, Nürnberg, Johann Leonard Schrag, 1812.
- Heis, Jeremy, « Neo-Kantianism », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la direction de Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism/>
- Horkheimer, Max, « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale », in *Théorie critique*, pp. 55-68. Paris, Payot, 2009.
- _____, « Sur le problème de la vérité », in *Théorie critique*, sous la direction de Max Horkheimer, pp. 153-194. Paris, Payot, 2009.
- _____, « Théorie traditionnelle et théorie critique », in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, 15-92. Paris, Gallimard, 1996.
- Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, traduit par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.
- Houlgate, Stephen, *Hegel On Being: Quantity and Measure in Hegel's Science of Logic*, tome vol. 2, London, Bloomsbury Academic, 2022.
- Husserl, Edmund, *Cinq articles sur le renouveau*, traduit par Laurent Joumier, Paris, Vrin, 2005.
- _____, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, traduit par Marc B. de Launay, sous la direction de Jean-Luc Marion, 1, Paris, PUF, 1994.
- _____, *Sur l'intersubjectivité II*, traduit par Natalie Depraz, Paris, PUF, 2011.
- Hyppolite, Jean, *Logique et Existence: Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- Jameson, Fredric, *Late Marxism: Adorno and the Persistence of the Dialectic*, New York, Verson, 1990.
- Jay, Martin, *Adorno*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- Kafka, Franz, *Les Aphorismes de Zürau*, traduit par Hélène Thiérard, Paris, Gallimard, 2010.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, Garnier Flammarion, 1995.
- _____, *Critique de la raison pratique*, traduit par Jean-Pierre Fessler, Paris, Flammarion, 2003.

- _____, *Critique de la raison pure*, traduit par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- _____, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », in *Histoire et politique*, 85-100. Paris, Vrin, 1999.
- _____, *Le conflit des facultés en trois sections*, traduit par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1997.
- _____, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2001.
- Kervégan, Jean-François, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.
- Korsch, Karl, *Marxisme et philosophie*, Paris, Minuit, 1964.
- Latour, Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, traduit par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Longuenesse, Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993.
- Lotze, Hermann, *System der Philosophie; Erste Theil : Drei Bücher de Logik*, Leipzig, S. Hirzel Verlag, 1874.
- Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- Macdonald, Iain, *What Would Be Different; Figures of Possibility in Adorno*, Stanford, Stanford University Press, 2019.
- Maletz, Donald J., « Hegel on Right as Actualized Will », *Political Theory*, 17, 1, (1989): pp. 33-50.
- Mann, Michael, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Marmasse, Gilles, « Hegel et l'injustice », *Les Études philosophiques*, 3, no. 70, (2004): 331-340.
- Marx, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit par Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- _____, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit par Victor Béguin, Alix Bouffard, Paul Guerpillon et Florian Nicodème, Paris, Éditions sociales, 2018.
- _____, *Critique du programme de Gotha*, traduit par Sonia Dayan-Herzbrun, sous la direction de Isabelle Garo, Paris, Éditions Sociales, 2008.
- _____, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », in *Les luttes de classes en France*, 169-314. Paris, Gallimard, 2002.
- _____, *Le Capital; livre I*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, PUF, 1993.
- _____, *Le Capital; livre premier*, traduit par Joseph Roy, tome premier, Paris, Éditions Sociales, 1969.
- _____, *Le Capital; livre troisième*, traduit par C. Cohen-Solal et Gilbert Badia, III tomes, Paris, Éditions Sociales, 1969-1974.
- _____, *Manuscrits de 1857-1858 dits «Grundrisse»*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Gilbert Badia, Étienne Balibar, Jacques Bidet, Yves Duroux, Michel Espagne, Luc Favre, François-Michel Gathelier, Marie-Odile Gathelier-Lauxerois, Grésillon Almuth, Vincent Jezewski, Françoise Joly, Jean-Baptiste Joly, Kauffmann Élisabeth, Jean-Louis Lebrave, Michèle Lhomme, Claude Mainfroy, François Mathieu, Jean-Philippe Mathieu, Jacques Poumet, Philippe Préaux, Régines Roques, Chantal Simonin, Michel Werner et Françoise Willmann, sous la direction de Isabelle Garo, Paris, Éditions Sociales, 2011.
- _____, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- _____, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions sociales, 1968.

- Marx, Karl et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, traduit par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, sous la direction de Isabelle Garo, Paris, Éditions Sociales, 2021.
- _____, *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique*, traduit par Erna Cogniot, Paris, Éditions sociales, 2019.
- _____, *Manifeste du Parti communiste*, traduit par Emile Bottigelli, sous la direction de Gérard Raulet, Paris, Flammarion, 1998.
- _____, *Werke*, 43 tomes, Berlin, Dietz Verlag, 1956-1990.
- Mauss, Marcel, « Les techniques du corps », in *Les techniques du corps suivi de L'expression obligatoire des sentiments*. Paris, Payot, 2021.
- Mauthner, Fritz, « Geist », in *Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, sous la direction de Fritz Mauthner, 586, München & Leipzig, Georg Müller, 1910.
- Meiksins Wood, Ellen, *L'origine du capitalisme : une étude approfondie*, traduit par François Tétreau, Montréal, Lux, 2009.
- Menke, Christoph, « Hegel's Theory of Second Nature : The "Lapse" of Spirit », *Symposium*, 17, 1, (2013): pp. 31-49.
- Moellendorf, Darrel, « Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit », *History of Political Thought*, XIII, 2, (1992): 243-255.
- Morin, Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.
- Moutot, Gilles, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, 2010.
- O'Connor, Brian, *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, Cambridge, MIT Press, 2004.
- Peperzak, Adriaan T., *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001.
- Perreau, Laurent, *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht, Springer, 2013.
- Pierobon, Frank, « Quelques remarques sur la conception kantienne du jugement singulier », *Kant Studien*, 96, n° 3, (2005): 312-335.
- Pillow, Kirk, « Jupiter's Eagle and the Despot's Hand Mill: Two Views on Metaphor in Kant », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59, 2, (2001): 193-209.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Pollok, Konstantin, « The "Transcendental Method": On the Reception of the *Critique of Pure Reason* in Neo-Kantianism », in *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, sous la direction de Paul Guyer, 346-379. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Postone, Moishe, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Postone, Moishe, Olivier Galtier et Luc Mercier, « Repenser la critique du capitalisme », *Cités*, n° 53, (2013): pp. 139-149.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *Les confessions d'un révolutionnaire*, Paris, La voix du peuple, 1849.
- Rancière, Jacques, *La méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- Rose, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, London, Verso, 2009.
- _____, *The Melancholy Science : an Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London, Verso, 2014.

- Rosen, Michael, « From *Vorstellung* to Thought: Is a “Non-Metaphysical” View of Hegel possible? », in *Stuttgarter Hegelkongreß 1987: Metaphysik nach Kant?*, sous la direction de Dieter Henrich et Rolf-Peter Horstmann, pp. 248-262. Stuttgart, Klett-Cota, 1988.
- _____, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge, Cambridge University press, 1982.
- Ruda, Frank, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, London, Continuum, 2011.
- Sahlins, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance*, traduit par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976.
- Sandel, Michael, « La république procédurale et le moi désengagé », in *Libéraux et communitariens*, sous la direction de André Berten, Pablo da Silveira et Hervé Pourtois. Paris, PUF, 1997.
- _____, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, 12, 1, (1984): 16.
- Schlegel, Friedrich, *Seine prosaischen Jugendschriften*, Vienne, Karl Konegen Verlag, 1882.
- Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1993.
- Schubbach, Arno, « Der ‚Begriff der Sache‘ », *Hegel Studien*, 51, (2017): 121-162.
- Siep, Ludwig, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, traduit par Daniel Smythe, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- _____, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1992.
- Simmel, Georg, « How is Society Possible? », *American Journal of Sociology*, 16, n° 3, (1910): 20.
- _____, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, traduit par Raymond Boudon, Paris, PUF, 1984.
- Surber, Jere Paul, « Hegel's Speculative Sentence », *Hegel-Studien*, 10, (1975): pp. 211-230.
- Toulemont, René, *L'essence de la société selon Husserl*, 1ère éd., Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- Touraine, Alain, « Une sociologie sans société », *Revue française de sociologie*, 22, 1, (1981): pp. 3-13.
- Urry, John, *Sociology beyond Societies*, New-York, Routledge, 2000.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, « La « Wirklichkeit » ou réalité effective dans les « Principes de la philosophie du droit » de Hegel », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, n° 3, (2005): pp. 347-363.
- Voirol, Olivier, « *La dialectique de la raison* et la recherche sociale », in *La dialectique de la raison: Sous bénéfice d'inventaire*, sous la direction de Katia Genel, pp. 69-85. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.
- Wallerstein, Immanuel, « World-System Analysis », in *Social Theory Today*, sous la direction de Anthony Giddens et Jonathan Turner, pp. 309-324. Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Weber, Max, *Économie et société*, traduit par Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Éric de Dampierre, Jean Maillard et Jacques Chavy, 2 tomes, Paris, Pocket, 1995.
- _____, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1986.
- _____, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1985.
- _____, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, 539. Paris, Plon, 1965.

- _____, *Le savant et le politique*, traduit par Catherine Colliot-Thélène, Paris, La découverte, 2003.
- _____, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5, Tübingen, Mohr, 1980.
- Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, traduit par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1993.
- Wiley, Thomas E., *Back to Kant : the revival of Kantianism in German social and historical thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1977.
- Žižek, Slavoj, *For They Know Not What They Do*, New York, Verso, 2008.
- Zuidervaart, Lambert, *Social Philosophy after Adorno*, New York, Cambridge University Press, 2007.