

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

U.F.R PHILLIA (Philosophie, Information-Communication, Langage, Littérature, Arts du spectacle)

École Doctorale (E.D. 139) – « Connaissance, Langage, Modélisation »

Thèse

En vue de l'obtention du diplôme de

Docteur de l'Université Paris Ouest Nanterre la Défense

Présentée et soutenue publiquement par

Nikolaos Foufas

Le concept d'aliénation de Rousseau à Marx : continuités et métamorphoses

Membres du jury :

M. Stéphane Haber

Professeur de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre la Défense

Directeur de thèse

M. Gilles Marmasse

Professeur de Philosophie, Université de Poitiers

Rapporteur du Jury

M. Emmanuel Renault

Professeur de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre la Défense

Président du Jury

M. Luc Vincenti

Professeur de Philosophie, Université Montpellier-III

Rapporteur du Jury

Laboratoire SOPHIAPOL- EA 3932 (« Sociologie, philosophie et socio-anthropologie politiques »)

200 avenue de la République, 92001 Nanterre cedex

La présente étude s'interroge sur le concept d'aliénation, et plus spécifiquement sur sa genèse, son déploiement, son histoire particulière, ses configurations complexes, ses multiples transformations. Trois auteurs sont privilégiés : Rousseau, Hegel, Marx.

La tentative d'examiner la notion d'aliénation dans sa forme rousseauiste, hégélienne et jeune-marxienne, a comme point de départ la critique d'Althusser selon laquelle ce concept relèverait d'une vision abstraite, métaphysique, de l'histoire et de l'activité des agents humains. D'après Althusser, l'aliénation est en effet l'expression humaniste d'une philosophie du retour aux origines et de la réunion avec une essence humaine qui se serait perdue. La philosophie de l'aliénation contractuelle (comme fondement de l'institution d'une communauté politique chez Rousseau), la mise en question de la positivité historique dans les écrits du jeune Hegel, et finalement la critique du travail aliéné forgée par le jeune Marx dans ses *Manuscrits de 1844*, ne seraient-elles toutes au fond que des variations autour d'une même conception essentialiste de l'histoire humaine ?

S'écartant d'une telle disqualification indifférenciée, la thèse se propose de mettre en valeur la réflexion originale et singulière que chacun de ces trois auteurs élabore au sujet de l'aliénation, tout en essayant de mettre en lumière ce qu'ils partagent, malgré leurs différences. Car en parlant d'aliénation, il s'agit toujours d'interroger la perte mutilante d'un rapport à soi, à autrui et au monde socialement induite. Et il s'agit toujours aussi de concevoir des conditions historiques jugées dégradantes que l'on doit pouvoir dépasser. En d'autres termes, ce travail se propose de montrer non seulement que l'aliénation ne se réduit pas à une notion abstraite et naïvement humaniste, mais qu'elle forme également un repère incontournable, dès lors qu'elle prend au sérieux la tâche de penser l'impossibilité, pour certains groupes ou certaines classes sociales, de se réaliser et de s'épanouir, sur fond d'une privation durable de ce que peuvent apporter des rapports à soi, aux autres et au monde suffisamment riches et variés.

This study examines the concept of alienation, and focuses more specifically on its genesis, its deployment, its particular history, its complex configurations, its multiple transformations. Three authors are highlighted: Rousseau, Hegel, Marx.

The attempt to examine the concept of alienation in the forms that Rousseau, Hegel and the young Marx give it, has as its starting point the criticism of Althusser according to whom this concept rises from an abstract, metaphysical vision of history and from the activity of human agents. According to Althusser, alienation is indeed the humanistic expression of a philosophy of the return to the origins and of a reunion with a human essence that might have been lost. The philosophy of contractual alienation (as the basis for the institution of a political community in Rousseau), the questioning of the historical positivity in the writings of the young Hegel, and finally the critique of alienated labor forged by the young Marx in his *Manuscripts of 1844*, would they basically all be variations around the same essentialist conception of human history?

Diverging from such an undifferentiated disqualification, the thesis proposes to develop the original and singular reflection that each one of these three authors is developing on the subject of alienation, while trying to highlight what they share, despite their differences. Because, speaking of alienation, is always here to question the socially induced mutilating loss of a relation to oneself, to others and to the world. And it is also always a subject to conceive historical conditions considered degrading that must be overcome. In other words, this study intends to not only show that alienation cannot be reduced to an abstract and naively humanist concept, but that it also forms a key benchmark, since it takes seriously the task of thinking of the impossibility for certain groups or certain social classes to achieve self-realization and thrive, amid a sustained deprivation of what can be provided by sufficiently rich and varied relations to oneself, to others and to the world.

Title : *The concept of alienation from Rousseau to Marx : continuities and transformations*

Théories de l'aliénation et de la dépossession, idéalisme objectif, marxisme, aliénation contractuelle, inaliénabilité, désaliénation, altérité, étrangeté, extériorisation, objectivité, objectivation, travail, travail aliéné, perte de l'expression, perte d'un rapport, appropriation, chosification, critique de l'essentialisme, nature, naturalisme, dénaturalisation, critique de l'économie politique.

Theories of alienation and dispossession, Objective idealism, Marxism, contractual alienation, inalienability, de-alienation, alterity, estrangement, externalization, objectivity, objectification, labour, alienated labour, loss of expression, loss of relation, appropriation, reification, critique of essentialism, nature, naturalism, denaturalization, critique of Political Economy.

Remerciements

Ce travail ne pourrait pas être présenté sans les observations, les objections et les commentaires justes et avisés de Stéphane Haber. Tout au long de ma recherche, ses critiques et ses remarques positives m'ont été d'une grande aide. Bien plus, cette thèse de doctorat ne verrait pas le jour sans la volonté de Stéphane Haber d'accepter les plusieurs modifications que j'ai apportées tantôt à la problématique, tantôt à la rédaction de certaines de ses parties et également, sans la lecture plus que fructueuse pour moi de ses écrits sur l'aliénation et sur la question de la dépossession.

Ensuite, le soutien émotionnel et matériel de mes parents Anastasia et Ioanni, était inestimable pour moi. Écartant sans cesse leurs souffrances et leurs soucis et vivant dans une société comme la grecque, où le capitalisme se montre actuellement dans ce qu'il est vraiment, à savoir une machine de destruction de la vie humaine, ils m'ont accompagné durant tout ce trajet difficile. Sans leur appui, ma thèse de doctorat mais aussi mes études universitaires antérieures ne pourraient pas être effectués.

Je dois remercier encore deux autres personnes. D'abord mon ami Stefanos Kotsanis. Sa présence dans ma vie depuis au moins douze ans était capitale et déterminante à plusieurs égards. De plus, dans des moments personnels particulièrement difficiles et éprouvants au niveau existentiel et psychique, il a su me tendre la main et m'écouter. Son amitié a été un des dons les plus précieux de ma vie. Secondement, le soutien affectif et pratique de Carla Guerra Tomazini m'a permis de prendre du courage afin de réaliser cette recherche. Je la remercie pour tout.

Cela dit, le présent écrit est incontestablement le fruit d'un effort collectif et appartient aux personnes mentionnées auparavant.

Table des matières

***Introduction*.....1**

***Première partie : Les racines de la notion d'aliénation et sa conceptualisation par Rousseau*.....11**

- A)1. Les origines conceptuelles de l'aliénation avant Rousseau*.....12
- A)2. La question de l'aliénation dans la pensée de Rousseau. La fonction et l'importance du concept dans Du Contrat social. Quelques remarques introductives*.....18
- A)3. L'aliénation dans Du Contrat social*.....20
- A)4. La critique rousseauiste de Grotius*.....28
- A)5. L'aliénation dans le chapitre « Du pacte Social » : une nouvelle analyse*.....36
- A)6. La critique de la représentation et l'aliénation*.....50
- A)7. Les différents sens de l'aliénation chez Rousseau*.....52
- A)8. La critique de la propriété, les apports et les limites de la pensée rousseauiste*.....54

***Deuxième partie : La positivité et l'aliénation comme concepts centraux de la pensée du jeune Hegel*.....61**

- B)1. L'aliénation dans la pensée de Hegel. Problématisation et objectifs de la partie*.....62
- B)2. L'énonciation de la problématique de l'aliénation et du déchirement de l'homme dans les écrits théologiques de Hegel de la période de Tübingen*.....68
- B)3. La période de Berne*.....76
- B)4. « La positivité de la religion chrétienne » et la question de l'asservissement de l'être humain*.....85
- B)5. La question de la séparation et de l'opposition de l'être humain au monde et la communauté dans la période de Francfort (1797-1800) : « L'esprit du christianisme et son destin »*.....99
- B)6. En guise de conclusion sur la période de Francfort*.....127
- C)1. Le travail, l'outil et la division de la société dans les écrits de la période d'Iéna*.....131

<i>C)2. La question de l'outil dans le Système de la vie éthique.....</i>	<i>145</i>
<i>C)3. L'outil et la question du travail mécanique.....</i>	<i>149</i>
<i>C)4. La richesse, la pauvreté et le déchirement de la société.....</i>	<i>160</i>
<i>C)5. La Philosophie de l'Esprit.....</i>	<i>164</i>
<i>C)6. Les besoins, « le se faire chose de la conscience » et la reconnaissance.....</i>	<i>169</i>
<i>C)7. Le travail mécanique et abrutissant chez le jeune Hegel.....</i>	<i>184</i>
<i>En guise de conclusion.....</i>	<i>192</i>

Troisième partie : L'extériorisation et l'aliénation dans la Phénoménologie de l'esprit.....198

<i>D)1. L'aliénation et l'extériorisation dans la Phénoménologie de l'esprit. Remarques introductives.....</i>	<i>199</i>
<i>D)2. Aliénation et expérience phénoménologique. Le devenir objet de son Soi-même.....</i>	<i>204</i>
<i>D)3. « L'esprit étranger à lui-même ». La culture.....</i>	<i>217</i>
<i>D)4. L'opposition entre la Foi et le concept : la conscience pure et la conscience effective.....</i>	<i>226</i>
<i>D)5. L'aliénation et les Lumières.....</i>	<i>237</i>
<i>D)6. L'aliénation de l'être naturel.....</i>	<i>247</i>
<i>D)7. L'aliénation, le pouvoir de l'État et la richesse.....</i>	<i>266</i>
<i>D)8. L'aliénation comme division entre le Bien et le Mauvais.....</i>	<i>275</i>
<i>D)9. La conscience noble et la conscience vile ou basse.....</i>	<i>276</i>
<i>D)10. Le Soi chosifié et la richesse.....</i>	<i>286</i>
<i>D)11. La « pure culture » et l'aliénation.....</i>	<i>298</i>
<i>D)12. Le langage et l'aliénation.....</i>	<i>304</i>
<i>D)13. L'aliénation et l'utilité.....</i>	<i>308</i>
<i>D)14. La question de la volonté individuelle et de la volonté universelle.....</i>	<i>315</i>
<i>D)15. De la liberté absolue à la subjectivité morale.....</i>	<i>336</i>

<i>D)16. De l'aliénation dans L'esprit certain de lui-même et dans La Religion. La question du singulier et de l'universel.....</i>	<i>341</i>
<i>D)17. L'esprit absolu ou Dieu et l'aliénation.....</i>	<i>345</i>
<i>D)18. L'aliénation comme transformation de la substance en sujet dans La religion manifeste.....</i>	<i>354</i>
<i>D)19. Le problème du concept, de l'universalité et de la singularité de l'être divin.....</i>	<i>361</i>
<i>D)20. L'aliénation comme concept central du savoir absolu.....</i>	<i>380</i>
<i>D)21. L'objet de la conscience comme devenir, synthèse des moments et comme universalité.....</i>	<i>391</i>
<i>D)22. Le Je et la chose comme rapport.....</i>	<i>397</i>
<i>D)23. Le concept comme instance d'unité.....</i>	<i>408</i>
<i>D)24. Le Soi comme activité.....</i>	<i>417</i>
<i>D)25. Le savoir absolu comme figure ultime de l'esprit.....</i>	<i>418</i>
<i>D)26. Le Je comme négativité.....</i>	<i>422</i>
<i>D)27. Temps et aliénation.....</i>	<i>424</i>
<i>D)28. L'esprit comme expérience.....</i>	<i>426</i>
<i>D)29. Le Je comme universalité et aliénation.....</i>	<i>435</i>
<i>D)30. L'esprit comme aliénation de la substance et élaboration du sujet.....</i>	<i>437</i>
<i>D)31. L'aliénation de la Nature.....</i>	<i>460</i>
<i>D)32. L'aliénation dans l'histoire.....</i>	<i>461</i>
<i>En guise de conclusion.....</i>	<i>468</i>

Quatrième partie : La théorie de l'aliénation chez le jeune Marx.....492

<i>E)1. La critique des Manuscrits de 1844 de l'aliénation et du travail chez Hegel.....</i>	<i>493</i>
--	------------

<i>E)2. Pourquoi une critique de la dialectique hégélienne ? La faille des Jeunes hégéliens et de Feuerbach.....</i>	<i>496</i>
<i>E)3. L'importance et les limites de la lecture de la dialectique hégélienne par Feuerbach.....</i>	<i>502</i>
<i>E)4. Grandeur de la Phénoménologie de l'esprit et élément abstrait dans le penser philosophique hégélien.....</i>	<i>504</i>
<i>E)5. Objectivité et réappropriation de l'objectivité.....</i>	<i>515</i>
<i>E)6. Radicalité et impasses de la philosophie hégélienne.....</i>	<i>520</i>
<i>E)7. La subjectivité comme fondement de l'aliénation.....</i>	<i>526</i>
<i>E)8. L'être humain comme résultat de son travail.....</i>	<i>528</i>
<i>E)9. L'association de l'économie politique et de la philosophie hégélienne.....</i>	<i>534</i>
<i>E)10. L'homme comme être objectivé, naturel et sensible.....</i>	<i>541</i>
<i>E)11. L'impact de la notion hégélienne de la Nature chez le jeune Marx.....</i>	<i>546</i>
<i>E)12. Les origines lointaines de l'aliénation hégélienne.....</i>	<i>549</i>
<i>E)13. L'homme comme être naturel : Nature et aliénation dans la critique marxienne de Hegel.....</i>	<i>552</i>
<i>E)14. La nécessité de la souffrance et la dépendance humaine à l'égard des objets.....</i>	<i>559</i>
<i>E)15. L'être générique et l'histoire humaine comme prolongements de la nature.....</i>	<i>568</i>
<i>E)16. Le naturalisme des Manuscrits de 1844 serait-il qu'un essentialisme métaphysique ?.....</i>	<i>576</i>
<i>E)17. La nature comme affirmation ontologique de l'être humain.....</i>	<i>595</i>
<i>E)18. Aliénation et objectivation : deux processus discordants et irréconciliables dans les Manuscrits de 1844, Organisation des chapitres.....</i>	<i>606</i>
<i>E)19. Une distinction cruciale entre objectivation aliénante et objectivation.....</i>	<i>608</i>
<i>E)20. Une identification erronée souvent reprise.....</i>	<i>617</i>
<i>E)21. La philosophie hégélienne et l'économie politique : langages d'un monde inversé.....</i>	<i>622</i>
<i>E)22. L'objectivité hégélienne et le désaccord constant du jeune Marx.....</i>	<i>627</i>
<i>E)23. Est-ce que la critique marxienne est pertinente ?.....</i>	<i>631</i>
<i>E)24. La question du travail dans les Principes de la philosophie du droit.....</i>	<i>634</i>

<i>E)25. Abstraction, travail divisé et mécanique selon les Principes de la philosophie du droit</i>	641
<i>E)26. Certaines réponses provisoires concernant la critique marxienne de Hegel</i>	649
<i>F)1. La critique du travail aliéné dans le premier cahier des Manuscrits de 1844. Grandeurs et faiblesses d'une catégorie transformée. Objectifs et organisation du chapitre</i>	656
<i>F)2. Une introduction immédiate à la réalité déshumanisante et à l'activité abstraite des travailleurs</i>	658
<i>F)3. Le travail aliéné comme catégorie explicative et critique de la société capitaliste. La dévalorisation du monde humain et de l'être de l'ouvrier</i>	671
<i>F)4. Le travail aliéné comme production des « puissances indépendantes » et perte de l'objet du travailleur</i>	676
<i>F)5. Le travailleur sans objet, l'objet extérieur et l'objet étranger</i>	684
<i>F)6. Les répercussions du rapport désobjectivé du travailleur à son produit</i>	688
<i>F)7. L'activité productive comme moment constitutif de l'aliénation</i>	692
<i>F)8. L'aliénation de l'homme de son genre</i>	696
<i>F)9. Les aspects pratiques de l'aliénation</i>	701
<i>F)10. La propriété privée comme effet d'un rapport aliéné</i>	704
<i>Que faut-il critiquer aux Manuscrits de 1844 ? Que faut-il en retenir ?</i>	714
Conclusion :	731
<i>Quelques idées générales à retenir sur l'aliénation</i>	731
<i>Le double sens de l'aliénation chez Rousseau</i>	734
<i>Les configurations de l'aliénation chez Hegel</i>	738
<i>La contribution capitale des Manuscrits de 1844 au renouveau de l'aliénation</i>	749
<i>Les retentissements durables d'un concept tantôt critiqué, tantôt apprécié</i>	753
Bibliographie :	760

Introduction

La recherche qui suit va essayer de s'interroger sur la genèse, le déploiement, les fixations, les continuités, les discontinuités et les métamorphoses du concept d'aliénation à travers certains textes de Rousseau, de Hegel et du jeune Marx. Notre objectif sera alors de réfléchir sur les diverses expressions théoriques et sur les multiples avatars de l'aliénation dans la pensée de ces trois auteurs.

En fait, notre intérêt pour l'aliénation provient - peut-être paradoxalement d'un premier point de vue - de l'étonnement généré en nous par certaines de critiques les plus sévères de cette notion. Plus précisément, l'aliénation est devenue pendant l'après-guerre le concept pivot par excellence, des théories critiques de la société capitaliste tardive. Les années 50 et surtout 60 ont été le moment d'un rayonnement court et d'une présence intense de l'aliénation au sein de la philosophie critique, du marxisme et de la sociologie (francophones, mais pas seulement). Néanmoins, une éclipse de la thématique de l'aliénation et une méfiance généralisée à son égard se sont produites, à partir des années 60 et 70. Ainsi, un scepticisme ouvert au sujet de l'aliénation a été entamé d'une façon conséquente par Louis Althusser. Dans son *Pour Marx*, lorsqu'il se réfère aux *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Marx, Althusser notait ceci :

Il faudra un jour entrer dans le détail, et donner de ce texte une explication mot par mot : s'interroger sur le statut théorique et sur le rôle théorique assignés au concept-clé de travail aliéné ; examiner le champ conceptuel de cette notion ; reconnaître qu'elle joue bien le rôle que Marx lui assigne alors : un rôle de fondement originaire ; mais qu'elle ne peut jouer ce rôle qu'à la condition de le recevoir en mandat et mission de toute une conception de l'Homme qui va tirer de l'essence de l'homme la nécessité et le contenu des concepts économiques qui nous sont familiers (c'est Althusser qui souligne)¹.

L'autre prise de position critique envers l'aliénation qui nous a intrigué le plus, est cristallisée bien après le déclin de son apogée théorique, dans le *Dictionnaire critique du marxisme*, écrit par Gérard Bensussan et Georges Labica. Ce dernier conseillait sans détour, non simplement la critique de cette catégorie, mais également la nécessité d'une suspicion

¹Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 158-159, Éditions Maspéro, Paris, 1965.

avouée en tout ce qui la concerne. D'autant plus, le rejet de l'aliénation était centré par Labica sur sa version marxienne :

Il semble cependant qu'il faille accorder la plus grande attention aux problématiques successives dans lesquelles s'inscrivait la notion d'aliénation avant et surtout après la frontière tracée par Marx lui-même : ne s'agit-il pas d'autre chose que de réajustements ? De restructurations conceptuelles, où la place et la fonction du terme lui-même importent davantage plutôt que sa présence ?

Risquons cette conclusion : l'aliénation, en dehors de l'usage juridico-économique strict ou de son sens philosophique originel, qui ne sont marxistes ni l'un ni l'autre, n'est qu'une notion confuse dont il conviendra de se défier².

Nous reconnaissons dans ces passages cités, deux de reproches les plus fondamentaux selon nous qui ont été adressés à l'aliénation : celle premièrement d'être le soubassement d'une philosophie des origines et l'expression d'une nécessité pour l'être humain de retrouver une essence perdue ou une nature disparue, secondement celle d'être une idée abstraite, indéterminable et probablement irréaliste et le produit d'un langage philosophique foncièrement spéculatif. Donc, le présent travail tentera d'examiner la véracité et la pertinence, ou la fausseté et l'inexactitude de ces jugements, en s'appuyant sur une étude minutieuse de certains textes de Rousseau, de Hegel et de Marx dans lesquels l'aliénation joue un rôle conceptuel décisif.

En d'autres mots et en empruntant les termes de la polémique contre l'aliénation, s'agirait-il en réalité d'un concept métaphysique, du fondement d'une représentation abstraite de l'être humain, dominé par une « οὐσία », hanté par la présence d'une substance anhistorique invariable ou pire encore, tirillé irrésistiblement par une vision messianique de l'histoire, à savoir par une philosophie de la réémergence impérative et de la récupération finale d'une essence et d'une nature humaine, malencontreusement perdues à un certain moment ? Est-ce que l'aliénation et son inverse, la désaliénation seraient au fond que l'autre nom du vieux rêve de la libération de l'homme, d'une transparence totale entre son propre être et les produits de son activité historique, c'est-à-dire d'une appropriation intégrale de son faire historique et d'une maîtrise de l'objectivité ? Il faut pourtant noter, que quoique notre recherche ne consiste pas en une étude approfondie de l'argument d'Althusser contre le caractère métaphysique de l'aliénation, sa thèse nous servira d'appui pour comprendre si cette

²Gérard Bensussan, Georges Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 21, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 1982.

notion est vouée à mettre au clair et à dévoiler *que* la nécessité d'une suppression des dépossessions aliénantes humaines et la réappropriation par l'être humain d'un monde objectif, dont il a été dépossédé.

Pour reformuler le problème différemment, est-ce que l'aliénation signifierait uniquement la privation d'une essence humaine, réappropriée ultérieurement par le sujet ? Est-ce que l'*Entfremdung* et l'*Enttäusserung* sont inaptes à décrire la réalité sociale-historique à cause de leur subjectivisme inhérent ? Est-ce que l'aliénation est un concept abstrait et inadéquat pour élucider la réalité et qui prêterait à la confusion, ou est un concept *critique* et en fin de compte tout à fait pertinent pour une analyse du présent historique ? Est-ce que l'aliénation et sa suppression aspireraient ni plus ni moins, à un « homme total » et à l'appropriation des essences perdues ou soustraites par des forces étrangères ?

Par ailleurs, le questionnement sur l'hypothèse de l'aliénation, comme un concept métaphysique et essentialiste qui accompagnera l'ensemble de notre travail, nous mènera inéluctablement à se demander sur le problème de la nature. D'une manière générale, nous entendons ici par « nature » deux choses : d'abord l'inscription de l'être humain au sein d'un ordre extérieur et commun. Autrement dit, nous nous référons à la nature comme l'extériorité dans laquelle l'être humain existe, et puis nous entendons la nature humaine comme essence préexistante et inamovible qui détermine le rapport de l'homme à soi, à autrui et au monde. Comme nous verrons, ces deux acceptions du même terme - que nous devons assurément mettre en doute - nous aiderons considérablement à répondre à la question centrale de notre recherche. Outre cela, la nature est au centre d'intérêt de Rousseau, de Hegel et du jeune Marx. C'est-à-dire que chez tous les trois, la problématique de l'aliénation est pratiquement inconcevable, sans l'élaboration d'une réflexion sur la nature.

À part le concept de nature, la notion de travail sera également très significative dans notre recherche, principalement pour les parties sur Hegel et Marx. Plus particulièrement, le travail prend plusieurs configurations chez Hegel et son traitement n'est pas du tout homogène tout au long de son œuvre. Pour établir brièvement certains de ses traits caractéristiques dans les écrits du jeune Hegel à Iéna, le travail est le devenir-chose ou le se-faire-objet du Moi et une activité qui dépasse la consommation ou le simple anéantissement de l'objet, unifiant le subjectif avec l'objectif. Pour le philosophe allemand, le travail transforme bel et bien l'objet en un être étranger et métamorphose aussi le Moi en un être

étranger. Comme nous montrerons plus loin, pendant la période d'Iéna le travail contribue à la réalisation du sujet par le biais de sa perte ou de son aliénation *dans* l'objet dans lequel il s'est extériorisé, puis par la perte de cet objet et finalement par la transformation de ces deux négations en une affirmation. L'aliénation lors de l'activité de travail s'avère être à la fois, le moment de la perte de l'objet et de la réalisation du sujet. En réalité, ce dernier s'affirme parce qu'il arrive à se poser et à se maintenir comme un être objectif, dans l'objet qui résulte de son travail. Néanmoins, Hegel ne manquera pas de relever les côtés mentalement et physiquement abrutissants du travail pratique, tel qu'il prend lieu dans les fabriques et qui réduit les travailleurs à des êtres abstraits et unidimensionnels, obligés à répéter un travail mécanique. Ceci dit, la vie subjective devient *un moment* dans un processus abstrait et est en pleine voie de mécanisation à cause de son travail concret.

Ensuite, dans la *Phénoménologie de l'esprit* le travail est l'activité de l'esprit qui s'objective, se connaît soi-même et saisit le monde que lui-même avait engendré pendant son processus d'autoproduction. Autrement dit, grâce à la médiation du travail l'esprit s'exprime et accède à une compréhension de soi-même dans l'objectivité, en se posant comme un être universel. Il s'agit du processus à travers lequel la conscience parvient à elle-même, car elle entre dans l'être étranger et le transforme. Plus exactement, le travail nie, supprime et modifie les choses, mais en même temps les met en forme, les élabore et les « *cultive* » (*bildet*) selon la *Phénoménologie de l'esprit*. Ainsi, l'esprit conquiert sa vérité par son aliénation et la formation de l'objet extérieur. Toutefois, nous nous interrogerons également sur la dimension pratique et sociale du travail, tantôt dans certains passages du texte de 1807, tantôt dans les *Principes de la philosophie du droit*.

Chez le jeune Marx, le lien entre l'aliénation et l'activité pratique du travail est encore plus investi théoriquement. En fait, la critique des conditions misérables auxquelles les ouvriers sont soumis à l'intérieur de leur travail et les répercussions négatives de cette activité au reste de leur existence, occupera le centre de la réflexion de Marx. De ce fait, le travail est la cause d'un certain nombre de phénomènes aliénants et déshumanisants qui modifient dramatiquement le rapport de l'homme à soi-même, aux autres et à la nature. Bien plus, Marx en 1844 mettra en question la conception hégélienne du travail comme un travail de *la pure pensée*, chose sur laquelle nous nous attarderons. Ces remarques cursives nous indiquent le rapport profond entre le travail et l'aliénation (et son concept voisin d'objectivation), qui occupera une très grande partie de notre recherche.

Donc, malgré l'impact vaste et crucial exercé par l'aliénation sur un nombre de penseurs, certains parmi les plus importants du 20^{ème} siècle³, nous nous intéresserons surtout à l'apparition, au déploiement et aux usages de ce concept pendant le 18^{ème} et le 19^{ème} siècle. Nous essayerons donc de mettre en relief l'aliénation, à travers ses diverses configurations et les transformations qu'elle a subies dans les textes des trois penseurs que nous avons auparavant évoqués, et par là de mettre en évidence que nous avons affaire à une idée polysémique et multiforme ou pour le dire différemment, à une notion qui est *en plein devenir* et qui *se pose en tant que telle* par le biais de ses métamorphoses, de ses renouveaux, de ses ruptures, mais aussi de ses continuités. Notre propos remontera alors à la présence complexe de l'aliénation dans le cadre de la philosophie politique de Rousseau, de l'idéalisme objectif de Hegel et de la pensée critique et révolutionnaire du jeune Marx, lequel à la fois s'éloigne des thèses de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et en reste profondément influencé.

À vrai dire nous insistons tellement sur ces penseurs, parce que leurs conceptions de l'aliénation - sans doute celle de Marx le plus - inspireront, détermineront, deviendront l'objet de dispute et d'opposition parmi les philosophes marxistes et les auteurs qui s'intéresseront au cours du 20^{ème} siècle tantôt à l'aliénation, tantôt au fétichisme de la marchandise, au phénomène de la réification et généralement aux expériences dépossessives auxquelles l'être humain est exposé dans la société capitaliste. À plus forte raison, l'aliénation et plus particulièrement l'aliénation considérée par certains comme le point central de la théorie marxienne et par certains autres comme un élément qu'il faudrait impérieusement abandonner⁴, est devenue la notion clef et le concept par excellence autour duquel plusieurs théoriciens marxistes vont se débattre, en vue de dégager le sens authentique et radical de la pensée de Marx.

De la sorte, nous aimerons comprendre pour quelles raisons l'aliénation dans les multiples formes que nous examinerons est-elle devenue un concept, auquel Rousseau, Hegel

³Il faut certainement inclure dans cet impact de l'aliénation, la préoccupation accrue par certains penseurs pour ses concepts voisins, ceux de la réification et du fétichisme de la marchandise plus particulièrement. Les travaux de György Lukács sur la réification constituent l'exemple le plus important sur cette direction, ainsi que les développements consacrés à cette notion par Theodor W. Adorno et Henri Lefebvre (Lefebvre s'intéressera également de très près à l'aliénation). Néanmoins, nous ne devons pas omettre les analyses présentées par Georg Simmel, Max Weber et Axel Honneth au sujet de la réification. En ce qui concerne le fétichisme de la marchandise, nous pouvons faire appel d'une manière épigrammatique à Lukács, à Isaak I. Roubine (*Essais sur la théorie de la valeur de Marx*) et pour la période de l'après-guerre à Guy Debord, à Jean Baudrillard, à Moishe Postone et à Anselm Jappe.

⁴D'après la glose althussérienne, il faudrait plutôt faire retourner le fantôme de Hegel qui pesait encore sur la pensée de Marx à la nuit. Voir Althusser *op.cit.*, p. 116.

et Marx se sentaient obligés de se référer d'une façon récurrente, afin d'éclaircir et d'explicitier les rapports que l'être humain entretient avec l'effectivité historique, en d'autres mots avec l'objectivité produite par lui-même et avec son propre être, avec les autres êtres humains et certainement avec la nature. Est-ce que c'est le fruit du hasard si l'aliénation, ce processus intermédiaire/médiateur entre la pensée et l'être est tellement investi théoriquement par ces trois penseurs, au même moment que les rapports féodaux se décomposent, les rapports marchands et le capitalisme industriel sont en train de se former, avec tous les changements bouleversants et les méfaits néfastes qui leur sont propres ?

Nous estimons alors qu'une réflexion sur l'aliénation sans une connaissance solide de ses premiers pas, des réponses et des enjeux théoriques, philosophiques et sociaux-historiques auxquels elle devait répondre et du rapport complexe et ambigu que la pensée de Marx entretient sur cette thématique avec la philosophie hégélienne, est condamnée à l'erreur.

Cette reprise de la formation et de l'évolution de l'aliénation pendant le 18^{ème} et le 19^{ème} siècle, aura donc une conséquence qui est très importante à nos yeux : elle prouvera que cette notion servait à décrire dès le début, non la désolation devant la perte d'une origine idéale ou d'une essence innée à l'homme, la crainte ressentie par l'identité ou le Soi de s'altérer et de se soumettre à une transformation hostile, causée par son contact avec l'altérité et par son enfoncement dans la différence, mais d'indiquer des rapports sociaux-historiques de domination, des relations d'oppression entre les êtres humains, des sentiments d'insatisfaction et d'étrangeté vis-à-vis de soi-même, des autres et du monde, la scission entre le Soi et l'extériorité, l'instrumentalisation de la nature par l'homme, la production des forces émancipées et menaçantes et d'une réalité rigide qui finissent par contrôler les hommes et notamment *la perte d'un rapport à soi, aux autres et au monde* - chose qui n'est pas à confondre avec la perte de l'identité de soi - ainsi que les possibilités de réalisation d'une communauté humaine, la condition primaire d'existence et de déchirement de l'esprit, du savoir de soi-même et de la relation nécessaire avec l'altérité, l'expérience longue et pénible mais affirmative de la conscience de soi, le détachement de plus en plus intense de l'homme de la nature, l'introduction des médiations plus élaborées et la suppression du rapport pratique asservissant du prolétaire, avec son objet de travail et le capitaliste.

Ainsi, après quelques brèves considérations préliminaires sur les origines religieuses, philosophiques et juridiques de l'aliénation, la première étape par laquelle nous passerons va

être une interrogation sur la fonction de l'aliénation et sur ses différents sens chez Rousseau, surtout dans *Du contrat social*. À très grands traits, nous proposons d'examiner dans cette partie comment Rousseau détache-t-il le concept d'aliénation de son usage classique et s'en sert-il d'une part, pour construire une critique de la civilisation/de la culture comme une réalité humaine et sociale dégradée et inauthentique, dans laquelle les individus éprouvent un sentiment de malaise et d'étrangeté face à ce nouveau monde (le monde qui prend forme au 18^{ème} siècle) qui est en train de s'éloigner incessamment de son attachement antérieur à la nature et d'autre part, pour élaborer l'aliénation contractuelle au sein du pacte social, à savoir l'aliénation positive en tant qu'institution collective et délibérée d'une société civile légitime et l'aliénation négative en tant qu'aliénation de la vie et de la liberté humaine, qui s'oppose à la volonté de l'individu. Donc, nous relirons le *Du contrat social* avec l'intention de comprendre comment l'aliénation positive et l'aliénation négative y sont-elles articulées et de quelle façon son auteur accorde-t-il une nouvelle dimension politique et anthropologique à ce concept, sans pourtant détourner notre regard de ce qui nous paraît discutable dans sa théorie.

Dans la deuxième partie de notre recherche, nous suivrons la genèse et l'évolution complexe de la « positivité » et du « positif » dans la pensée du jeune Hegel, à savoir pendant les périodes de Tübingen, de Berne et de Francfort. Sur la base que le positif est au fond le concept précurseur de l'aliénation, telle qu'elle sera développée dans la pensée ultérieure de Hegel, nous la mettrons en évidence comme la perte de la part de l'être humain de la maîtrise de sa vie et du rapport avec soi-même, la nature, la communauté humaine et Dieu. Nous examinerons ainsi l'élaboration chez les écrits théologiques du jeune Hegel, de ces idées qui préparent d'après nous la notion d'aliénation : la privation de l'autonomie du sujet et l'autonomisation de l'objet, la consolidation d'une existence hétéronome et malheureuse, la perte de la liberté humaine au profit d'une force étrangère qui s'impose de l'extérieur à l'homme ou la soumission des individus à des forces et à des lois venues originellement d'eux-mêmes, mais qui lui sont complètement hostiles et étrangères et qui finissent par le contraindre. Notre souci primordial sera donc, de comprendre le déploiement de la thématique des forces étrangères et le problème de l'extension des rapports mutilés entre l'être humain, le monde et la nature et des relations interhumaines de domination et de servitude.

En second lieu et comme nous avons déjà mentionné, nous nous pencherons sur les écrits de la période d'Iéna, surtout le *Système de la vie éthique* et la *Philosophie de l'Esprit*, en vue d'appréhender l'abandon progressif des problématiques de la positivité et de la critique

de la religion, et la volonté accrue de Hegel pour produire une réflexion plus systématique sur les liens dialectiques entre la conscience et la société. En fait, à Iéna nous assistons au passage de l'analyse hégélienne d'une critique de la perte historique du rapport entre les hommes, le monde et la nature à cause de la religion positive, à une critique des catégories du présent historique de la société bourgeoise/civile qui est en train de se former. Autrement dit, Hegel s'intéresse désormais à une autre sorte de manifestation de l'objectivation et de l'aliénation humaine, qui inclut l'extériorisation de l'homme lorsqu'il travaille et transforme la chose par la médiation d'un outil, et qui se met en relation avec la réalité par l'accomplissement de ses besoins pratiques. En résumé, nous étudierons comment le thème de l'aliénation s'articule-t-il avec la médiation pratique du travail, qui pose un monde étranger à l'homme et va jusqu'au point de l'appauvrir spirituellement et corporellement comme nous avons auparavant souligné, mais en même temps supprime l'opposition entre le sujet et l'objectif et réalise l'être humain dans le concret.

Le troisième moment de notre interrogation - qui sera par ailleurs le plus long de notre travail - consistera en une étude minutieuse de la présence, de la fonction et de l'importance de l'extériorisation et de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous consacrerons une si grande partie de notre recherche à ce texte pour trois raisons principales : premièrement parce que dans la *Phénoménologie de l'esprit* l'aliénation s'érige en une universalité sans précédent et est approfondie conceptuellement d'une façon assez rigoureuse et très novatrice. Deuxièmement, parce que comme nous constaterons elle est mise en avant comme une notion polysémique qui décrit une multiplicité des choses, des rapports et des situations. Finalement, le texte de 1807 influencera décisivement la théorie de l'aliénation proposée par Marx dans ses *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*⁵. Dans ce texte le jeune penseur entreprend à la fois, une critique détaillée de la *Phénoménologie de l'esprit* - considérée par lui comme la matrice de la philosophie hégélienne - à partir du concept d'aliénation et l'élaboration de sa propre conception du travail aliéné. De ce fait, nous estimons qu'une compréhension de l'aliénation comme catégorie centrale des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, nécessite une lecture précise de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

⁵Nous allons retenir ce titre, mais surtout celui de *Manuscrits de 1844* et de *Manuscrits parisiens*.

Notre lecture insistera sur la diversité de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit* - et nous faisons ici une énumération incomplète -, à savoir comme terme explicatif du mouvement de la conscience lorsqu'elle fait l'expérience d'elle-même en rapport direct avec l'objectivité historique, du processus de dénaturalisation de l'être humain, d'une prise de distance de la substance éthique et d'une décomposition des liens naturels, de l'autonomisation de certains mondes sociaux-historiques de l'emprise du sujet, de la dépersonnalisation forte du Soi et de l'impossibilité de se reconnaître parfois dans l'extériorité, de l'activité de constitution et d'auto-affirmation de la conscience, ainsi que du devenir universel de l'esprit, du devenir autre à soi-même et du rester soi-même au sein de l'altérité, de suppression de la division entre le sujet et l'objet et de connaissance de soi-même.

La prochaine et dernière étape de notre recherche sera composée essentiellement, d'une lecture assez méticuleuse de la catégorie d'aliénation, formulée dans les notes prises par Marx en 1844. Retraçons très rapidement, les points les plus importants de cette partie. Dans un premier moment et comme nous avons déjà énoncé, nous continuerons à travailler sur la *Phénoménologie de l'esprit*, mais cette fois-ci à travers la perspective critique du jeune Marx. Nous tâcherons alors de comprendre les principales lignes de la critique marxienne de la version hégélienne de l'aliénation, d'évaluer sa pertinence, son originalité et ses points douteux. Que rapproche-t-il à l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* en ce qui concerne l'aliénation et aussi le travail ? Que retient-il de l'aliénation hégélienne ? Pourquoi la conception hégélienne de l'aliénation constitue-t-elle selon Marx, la plus grande preuve d'aliénation de l'être humain de ses propres besoins, de ses propres forces vitales, des autres êtres humains, du monde et de l'être naturel ?

Dans un deuxième moment, nous fixerons notre attention sur la thématique de la nature et plus spécifiquement sur l'impact de cette notion fondamentale de la philosophie hégélienne chez le jeune Marx. Nous constaterons ainsi, la rupture générée par les *Manuscrits de 1844* sur ce sujet et nous essayerons de répondre à la question suivante : est-ce que la conception de la nature et le naturalisme du jeune Marx - intimement liés à sa théorie d'aliénation - qui déterminent à vrai dire sa compréhension de l'être humain et de son rapport avec l'objectivité, seraient qu'un essentialisme métaphysique ?

En troisième lieu, nous verrons de très près de quelle façon Marx met au centre de sa critique de la société capitaliste industrialisée, la notion d'aliénation du travailleur. Dès lors, nous explorerons l'analyse marxienne du rapport pratique aliéné du travailleur à ses propres produits et l'aliénation telle qu'elle a lieu à l'intérieur de la production. Ainsi, nous soulignerons la transition de l'aliénation à un concept qui décrit aussi bien *le devenir étranger de l'objet* au travailleur que la transformation troublante de son objet de travail, à une puissance indépendante et immaîtrisable qui revient altérer et endommager gravement sa vie et contrôler l'ensemble de son activité. Par conséquent, nous réfléchissons d'un côté sur *l'aliénation objective*, c'est-à-dire sur l'aliénation comme production d'un système anonyme qui domine la vitalité humaine et d'autre côté sur *l'aliénation subjective*, à savoir sur l'intensification des souffrances tantôt physiques, tantôt morales des travailleurs et sur l'extension des conditions de vie dégradées et misérables de la classe ouvrière.

En fait, nous mettrons l'accent sur l'aliénation comme perte des objets qui sont nécessaires à l'ouvrier afin de continuer sa vie et son travail, comme perte de sa vitalité et comme *perte de son expression (Entäusserung)*. Nous nous proposons alors de montrer que Marx ne parle pas de l'aliénation, comme la perte d'une essence innée à l'être humain, mais comme la mutilation et la distorsion de certains rapports à soi-même, à sa propre activité vitale, aux autres êtres humains et comme la perte de certains potentiels.

Somme toute, à part les continuités et les transformations que l'aliénation connaît dans les écrits de Rousseau, de Hegel et de Marx, nous soulignerons deux choses au fil de notre texte : premièrement que tous les trois partagent la même vision, que c'est l'homme qui est à la racine de l'engendrement de sa propre histoire et de la création des conditions aliénantes de sa vie et également, de la possibilité de modification et de suppression de ces conditions pénibles et affaiblissantes et secondement, que l'aliénation est en réalité l'expérience par l'être humain de la perte d'un rapport et de la capacité d'être soi-même.

Première partie :

*Les racines de la notion d'aliénation et sa conceptualisation par
Rousseau*

A)1. Les origines conceptuelles de l'aliénation avant Rousseau

La question de l'aliénation a été posée, d'une façon directe et concrète dans l'histoire de la pensée et de la philosophie, par Rousseau, Hegel, Feuerbach et surtout par Marx. Il s'agissait principalement d'eux, puisqu'ils l'ont travaillé, analysé et élargi le plus, au long des 18^{ème} et 19^{ème} siècles. Pourtant, il est important de noter que la problématique de l'aliénation se forme certaines fois dans l'histoire de la philosophie, de la science juridique et de l'économie politique, d'une manière très différente que celle des penseurs que nous venons de mentionner, ou moins élaborée et assez elliptique.

En fait, l'aliénation ou la dépossession apparaissent comme questions avant le 19^{ème} et le 20^{ème} siècle, dans d'horizons intellectuels, philosophiques et spirituels très divergents et hétéroclites. Plus spécialement, ces deux notions peuvent être décelées dans la pensée religieuse, par exemple dans la Bible et dans la littérature : Hölderlin exprime dans sa poésie, un sentiment de distance et un manque de proximité entre l'être humain et la Nature. Dans *Hypérion* l'expérience d'une étrangeté à l'égard du monde est fondamentale. Les êtres humains ne parviennent plus à se réaliser dans l'histoire.

L'aliénation devient aussi de plus en plus présente, dans la science économique, dans la pensée juridique et également dans la philosophie. Ce n'est pas non plus un hasard si cette question se pose parfois indirectement, dans une période de l'histoire européenne, pendant laquelle de transformations sociales et économiques très profondes ont lieu, à savoir le 17^{ème} et le 18^{ème} siècle où le capitalisme est en train de naître – au moins dans sa forme mercantile – en apportant de mutations considérables à la conception juridique de l'être humain, au problème de la propriété et au droit à elle. En d'autres mots, il s'agit du moment historique désigné par Marx, comme la dissolution des rapports féodaux et de genèse du capitalisme.

Néanmoins, faire un exposé et une présentation détaillés et exhaustifs de l'aliénation, de l'étrangement et de la dépossession avant Rousseau, serait en dehors des limites de notre réflexion. Pour cette raison, nous allons nous contenter de certains moments essentiels, afin de comprendre que Rousseau, Hegel et Marx ont marché sur un chemin déjà tracé, mais en lui changeant chacun à sa façon la direction et l'orientation. Cela dit, nous pensons que la thématique de l'aliénation a existé avant ces penseurs, étant donné qu'un sentiment radical de distance et d'opposition avec le monde, avait déjà été exprimé à travers la religion et la

littérature. Par ailleurs, c'est une idée centrale qui paraît d'une façon plus précise chez le jeune Marx : le monde dans lequel l'être humain vit ne lui appartient pas, et beaucoup plus encore, il lui est hostile et l'empêche de vivre dignement.

L'aliénation, la perte d'un certain rapport avec le monde et le fait de devenir un autre, ont été développés dans plusieurs contextes différents et même opposés. Nous pouvons trouver des réticences ainsi que des allusions dans la philosophie de l'Antiquité tardive, par exemple chez Plotin (205-270 après notre ère) et dans son terme d'« *ἀλλοίωσις* » qui signifie en même temps l'altération, la modification, la déchéance, la corruption et la décadence. Pour Plotin, cette altération et cette corruption ont été possibles par la chute de l'Âme, dans le monde sensible et son emprisonnement dans le corps. Le philosophe néoplatonicien suit clairement sur ce point, la doctrine platonicienne de l'enfermement de l'âme dans la corporéité humaine. Selon Plotin, la réalité humaine marque le niveau le plus bas du développement de l'Un. Ce que l'homme doit faire par le biais de la contemplation, est de s'unir de nouveau et de s'approcher le plus possible du Bien, c'est-à-dire du divin, afin de refaire le chemin vers la perfection divine.

L'idée que l'homme fut déchu, et que son existence dans ce monde est profondément « mauvaise » se trouve dans les traditions du judaïsme et du christianisme, à savoir dans un contexte religieux. Cette vision de la déchéance de l'homme était très centrale d'abord dans le judaïsme, et plus spécifiquement l'Ancien Testament. L'histoire de la chute de l'homme fait partie du récit sur Adam et Ève et du troisième chapitre de la Genèse. Le malheur des premiers êtres humains s'est produit, à cause de leur désobéissance envers la parole divine et d'avoir mangé de fruits défendus. Leur chute signifie la perte définitive de l'état d'harmonie primordiale, qu'il leur a été prescrit par Dieu. L'homme sera désormais condamné au labeur, la femme sera dominée par son mari et forcée à enfanter dans les douleurs, et tous les deux seront chassés du jardin idéal et magnifique d'Eden et seront privés de la confiance divine⁶.

Mais passons dans l'examen de l'époque moderne, et des références que nous pouvons trouver chez certains auteurs au concept d'aliénation. Il faut avant tout noter qu'il s'agit historiquement, du moment pendant lequel le capitalisme – et l'effort par certains penseurs de comprendre ce processus social et économique – devient une tendance dominante dans la vie

⁶Il n'est pas inintéressant de noter que l'homme devient privé de ce paradis que l'Eden désignait, pour être perpétuellement condamné au labeur, et de vivre grâce au travail.

historique des sociétés européennes. Cela implique une transformation graduelle mais stable, à savoir une sorte de désacralisation de la praxis sociale humaine, ayant lieu sous le règne des nouveaux rapports financiers et marchands. En d'autres termes, les rapports capitalistes même avant l'ère industrielle, décrite par Marx rendent chaque objet et chaque chose vendable, aliénable et commercialisable.

Ce processus d'aliénabilité de toute objet humain et naturel a été remarqué très rapidement, dès le début de l'époque moderne par Thomas Müntzer, chef et agitateur des paysans pendant la Guerre des paysans allemands (1524-1525), dans un de ses textes, cité par le jeune Marx dans *La Question juive* (parue en 1844) : « *C'est dans ce sens que Thomas Münzer déclare insupportable que toute créature soit transformée en propriété, les poissons dans l'eau, les oiseaux dans l'air, les plantes sur le sol : la créature doit elle aussi devenir libre* »⁷.

Pourtant, une telle opinion paraissait durant le plein développement des rapports capitalistes, comme utopique ou chimérique. Mais, la formulation de cette position dans une période de guerre, entre plusieurs classes sociales indique que certains membres de cette société, saisissaient les problèmes créés par le processus de concentration et de possession des biens, par une minorité d'êtres humains. Ainsi, comme nous avons déjà remarqué, les nouveaux rapports sociaux et économiques influencent profondément, la pensée politique et juridique de l'époque moderne.

Dans le cadre de la philosophie politique et de la science juridique, l'aliénabilité d'une personne ou de sa propriété exprime dès lors, la volonté du puissant sur quelqu'un d'inférieur ou de dépendant de lui. Thomas Hobbes est un des penseurs qui exprime ce rapport, dans un texte de 1640. Selon Hobbes : « *And seeing both the servant and all that is committed to him, is the property of the master, and every man may dispose of his own, and transfer the same at his pleasure, the master may therefore alienate his dominion over them, or give the same, by his last will, to whom he list* »⁸. Le philosophe anglais n'exprime pas encore l'aliénabilité complète de toute chose à tout prix, mais il tente plutôt de fonder un compromis, un

⁷Karl Marx, *La Question juive*, p. 53, traduction par Jean-Michel Palmier, UGE, Paris, 1968, et édition originale, *Marx-Engels Werke*, Band 1, *Zur Judenfrage*, p. 375, Dietz Verlag, Berlin, 1972. Marx reprend cet extrait, d'un écrit polémique de Müntzer contre Luther de 1524 qui s'intitule : « *Hochverursachte Schutzrede und Antowort wider das geistlose, sanfilebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat* ».

⁸Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, p. 100-101, passage cité par István Mészáros, in *Marx's theory of Alienation*, p. 314, Merlin Press, Londres, cinquième édition, 2005.

ajustement contractuel minimal pour la personne concernée, puisqu'il raisonne en termes de pacte et de constitution d'un contrat social.

La conception hobbesienne du contrat social se fonde sur la conception de la sécurité. La vie humaine dans l'état de nature est conçue par Hobbes, comme une guerre perpétuelle de chacun pour sa survie, guidé par le besoin de conservation. L'État, le *Léviathan*, intervient afin d'instaurer la sécurité et la paix sociale, c'est-à-dire au fond la vie de chacun, en aliénant les libertés individuelles. Néanmoins, la nouvelle réalité semble aller plus loin que Hobbes l'avait pensé (bien entendu, dans une période sociale-historique de l'Angleterre très tourmentée où la guerre civile et les conflits religieux, ne pouvaient pas ne pas laisser des traces sur sa réflexion politique et philosophique), dans le sens que Müntzer avait noté un siècle auparavant. Autrement dit, ce qui s'instaure est la réification universelle ou l'aliénabilité universelle. Comme le philosophe marxiste István Mészáros remarquait :

In the conditions of feudal society the hindrances which resisted the advance of "the spirit of capitalism" were, for instance, "that the vassal could not alienate without the consent of his superior" (Adam Smith), or "that the bourgeois cannot alienate the things of the community without the permission of the king" (thirteenth century). Obviously, however, the social order which confined to "The Lord" the power to "sell his Servant, or alienate him by Testament" (Hobbes) fell hopelessly short of the requirements of "free alienability" of everything-including one's person-by means of some contractual arrangement to which the person concerned would be a party. Land too, one of the sacred pillars of the outdated social order, had to become alienable so that the self-development of commodity society should go on unhampered⁹.

Le juriste et philosophe hollandais Hugo Grotius (1583-1645) avait aussi raisonné d'une façon similaire quelques années avant Hobbes, car il pensait que chaque être humain possède une autorité souveraine sur lui-même, et qu'il pourrait aliéner ce droit naturel pour le bien public.

Un autre auteur à part Hobbes et Grotius qui dans le cadre francophone, avait esquissé certaines prémisses du concept d'aliénation, sans pourtant jamais avoir prononcé ce mot, était Étienne de La Boétie. La Boétie dans son *Discours de la servitude volontaire*, publié en 1574 discute la question de la légitimité, d'une autorité ou d'un pouvoir sur une population, construisant une thématique profondément originale et révolutionnaire pour son époque : *les vraies raisons de la subordination d'une population*¹⁰. La Boétie voulait saisir les raisons pour lesquelles, les rois et l'absolutisme avaient un tel succès dans les sociétés

⁹István Mészáros, *op.cit.*, p. 34.

¹⁰Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, Paris, 1993.

contemporaines, mais en renversant son processus d'analyse, à savoir qu'il porte son regard critique sur la responsabilité, non des tyrans et des autorités elles-mêmes, mais sur celle de ceux qui subissent la tyrannie. En d'autres termes, il pense que la force et l'origine d'un pouvoir tyrannique proviennent de la volonté de la majorité des hommes soumis, à perpétuer sa propre obéissance¹¹. D'où aussi, le titre paradoxal de « servitude volontaire ». En effet, la tyrannie apparaît et se maintient parce que les citoyens le permettent. Par conséquent, la naissance de l'autorité coïncide avec son perpétuation.

Pour La Boétie, cet état de servitude volontaire résulte d'un événement historique, pourtant les êtres humains n'ont pas toujours été asservis, mais ils ont perdu au long de l'histoire la maîtrise de leur propre vie. Le but de cet écrit est de comprendre pourquoi les hommes ont délaissé leur liberté et le désir de vivre en liberté. D'ailleurs cette idée nous permet de considérer La Boétie comme un des premiers penseurs à avoir esquissé le concept d'aliénation, pas en termes de culture, de religion ou d'économie comme Hegel, Feuerbach et Marx l'avaient respectivement fait, mais plutôt en termes de délaissement de la liberté d'une personne ou d'une société, vers la personne du souverain. La première cause et raison d'être de la servitude qui se manifeste à travers la fondation de l'État est la perte, et l'oubli de la liberté. Cette perte et cet abandon de la liberté violent la nature selon La Boétie, laquelle avait créé les hommes en tant qu'êtres égaux. L'État constitue une violation de la nature au sens où, les souverains n'ont pas le droit de détenir une autorité suprême sur les autres. La servitude provient également d'un *habitus*, d'une tradition de soumission prolongée et perpétuée de génération en génération. D'après La Boétie, pour sortir de la servitude, il faut dépasser et contourner l'habitude.

La thèse révolutionnaire et radicale de La Boétie pour son époque, consiste au fait que la responsabilité de la privation de la liberté appartient pleinement au peuple, et non au souverain. En revanche, les êtres humains contribuent à la perte de la maîtrise de leur propre vie et liberté. Plus concrètement, les êtres humains sont en état d'esclavage, soit parce qu'ils ont consenti et l'ont voulu, soit parce qu'ils ont été accoutumés. La liberté est alors une affaire de décision et de résolution selon La Boétie. Ainsi, la soumission à une autorité ne repose pas sur un mécanisme cruel de répression ou sur la ruse des souverains, mais plutôt sur l'aliénation, le renoncement, la cession, la concession, et sur la dépossession volontaire de la

¹¹Nous verrons que cette idée sera reprise partiellement par Rousseau, lorsqu'il dira que la lâcheté a perpétué les premiers esclaves, en accordant une grande part de responsabilité aux dominés pour leur joug.

liberté de la multitude. En effet, cet écrit de La Boétie tente de répondre aux raisons de la perpétuation de l'inégalité et de la servitude, autrement dit, comment les êtres humains abandonnent ou accordent leur liberté à un pouvoir.

Nous avons mentionné dans cette brève présentation de la « préhistoire » du concept d'aliénation avant Rousseau, dans un premier temps Plotin, le récit de la Genèse sur Adam et Ève, Hölderlin, Hobbes et puis, La Boétie comme un moment important quant à nous, puisqu'il considérait que l'autorité était le synonyme d'une soumission fondée sur le consentement et la cession de la maîtrise de soi.

En d'autres mots, il concevait les sociétés comme le lieu de genèse de dépossessions et des aliénations voulues. Être soumis veut dire, avoir concédé et accordé à quelqu'un d'autre son propre pouvoir et sa propre liberté. Il se peut que l'usage des mots « aliénation » et « dépossession » soit relativement arbitraire, mais il nous semble qu'ils décrivent adéquatement, la situation et le phénomène dont La Boétie était en train de parler. À savoir que nous pouvons également remplacer le mot « aliénation » sur lequel nous avons mis l'accent, par le mot « consentement » ou « cession » volontaire du pouvoir et de la liberté d'un être humain, d'un groupe social, ou d'une société, à un tyran ou un gouvernement. Donc, pour La Boétie, le pire de maux est de consentir sa propre liberté, de céder la maîtrise de son propre être et être gouverné à cause de ce renoncement.

Cependant, cette critique produite par La Boétie en termes de liberté délaissée, n'était pas une exception intellectuelle. Un siècle plus tard, Baruch Spinoza se demandait aussi pour quels motifs les hommes de sa société honoraient leur propre esclavage et se battaient pour lui comme s'il s'agissait de leur propre liberté¹². Autrement dit, il y avait un questionnement entamé autour de l'aliénation, néanmoins surtout à partir des notions binaires de la liberté et de la servitude. L'aliénation était considérée comme cette situation dans laquelle, les êtres humains cédaient leur propre maîtrise pour le bien de la communauté, volontairement ou par la force selon Grotius ou Hobbes, et selon La Boétie et Spinoza, elle désignait la perte de la maîtrise et de la liberté de soi.

¹²Plus précisément, Spinoza s'interroge au tout début de son *Traité des autorités théologique et politique*, sur la source du pouvoir monarchique sur les hommes, en disant ceci : « Bien entendu, le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte, dont on veut les tenir en bride ; de sorte qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et pensent non s'avilir, mais s'honorer au plus haut point lorsqu'ils répandent leur sang et sacrifient leur vie, pour appuyer les bravades d'un seul individu ». *Traité des autorités théologique et politique* in *Œuvres complètes*, p. 609, traduction par Madeleine Francès, Gallimard, « La Pléiade », Paris, 1954.

Après avoir évoqué, qu'une partie restreinte des différentes manifestations théoriques de l'aliénation, du dessaisissement et de la cession de la liberté d'un individu à un pouvoir qui lui est extérieur, jusqu'à Hobbes, La Boétie et Spinoza¹³, nous passerons maintenant à un examen de la notion d'aliénation chez Rousseau.

A)2. La question de l'aliénation dans la pensée de Rousseau. La fonction et l'importance du concept dans Du Contrat social

Quelques remarques introductives

Le 18^{ème} siècle surtout son milieu, était un moment crucial pour la transformation et une élaboration différente du concept d'aliénation. Nous estimons qu'un penseur qui a posé cette question, sur une nouvelle base politique et philosophique était Jean-Jacques Rousseau. Une des spécificités de l'apport de cet auteur au sujet de la dépossession, consiste au fait qu'il a été le premier penseur politique de la modernité, à dévier d'une approche uniquement juridique et économique, ou exclusivement de cession d'une possession ou d'une propriété. À son tour La Boétie, comme nous avons pu voir rapidement, avait formulé une première tentative pareille, mais sans formulé le mot d'aliénation ou articulé le concept de dépossession, sur une base théorique plus concrète. Mais essayons de situer d'une façon brève, le contexte social-historique pendant lequel Rousseau écrit et réfléchit.

Plus concrètement, le milieu et la fin du 18^{ème} siècle constituent un point décisif pour la genèse du concept d'aliénation, et les visions multiples de l'aliénation qui vont se déployer dans le 19^{ème} siècle, principalement au sein de la philosophie allemande. Cela est profondément lié aux mutations politiques, sociales, économiques et intellectuelles des sociétés européennes du 18^{ème} siècle. De plus, toutes ces transformations pensons-nous, auront un impact si considérable et si profond, allant jusqu'à influencer la conception

¹³Pour un exposé encore plus détaillé et ample, au sujet de la préhistoire de l'aliénation nous pouvons nous rapporter, premièrement au livre déjà cité d'István Mészáros, *Marx's theory of Alienation*, p. 27-65, et secondement à l'ouvrage de Stéphane Haber, *L'Aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, p. 44-58, PUF, "Actuel Marx Confrontation", Paris, 2007.

hégélienne et marxienne de l'extériorisation et de l'aliénation. En effet, Rousseau réfléchit dans une période qui vit en pleine contradiction, à savoir dans une formation sociale qui découvre ses propres contradictions internes. Il s'agit du passage lent, mais stable de la féodalité aux rapports marchands et capitalistes, et graduellement à l'industrialisation massive, et de la transition d'un ordre absolutiste à l'ordre politiquement constitutionnel, et économiquement libéral.

En outre, ces changements seront scellés et confirmés par la Révolution française et les Lumières (dont Rousseau est un des représentants les plus illustres) dans un plan social politique, et intellectuel. Encore, c'est le moment de la naissance d'une science nouvelle, voulant expliquer ces nouveaux rapports sociaux et économiques capitalistes, d'une façon échouée comme nous verrons selon Marx, l'économie politique. Autrement dit, nous avons affaire à un processus qui mènera à la formation des rapports capitalistes et à la domination du vivant, par la pratique de l'échange et par l'impératif de la productivité économique et marchande.

De l'autre côté, Rousseau marque une différence par rapport aux précédentes visions sur l'aliénation. En fait, il détourne l'aliénation complètement de son ancien sens, utilisé par les autres penseurs du contractualisme que nous avons mentionné, Hobbes et Grotius, en lui donnant un sens négatif. Pour le dire différemment, Rousseau reprend le même concept mais en l'insérant dans un autre registre. Dans la période antérieure, le terme d'aliénation lorsqu'était utilisé, c'était dans un sens uniquement positif, et la plupart de fois était associé à des phénomènes économiques et juridiques. L'aliénation signifiait l'aliénabilité de la terre et de la propriété foncière, du pouvoir politique d'un inférieur envers un supérieur, d'une multitude humaine envers un centre de pouvoir unique et absolu, ou la cession d'un pouvoir naturel de l'individu au souverain, afin de préserver le bien commun, ou aliéné une personne et ses biens.

Néanmoins, Rousseau est en train de penser dans un moment très crucial qui aboutira quelques années plus tard, à la Révolution française et à la domination politique et juridique de la classe bourgeoise. Autrement dit, Rousseau conçoit à partir des prémisses philosophiques et politiques, relativement proches de celles du jeune Marx que la société telle qu'elle est formée, est un lieu hostile et étranger pour l'être humain, bien plus, c'est un lieu où l'homme est dessaisi, opprimé et dominé. Pourtant, Rousseau ne parvient pas à formuler une

théorie générale et un modèle concret de l'aliénation, comme Marx le fera plus tard. Mais, il nous semble que Rousseau ait été fortement influencé par les contradictions de la société féodale en plein déclin et décomposition, ainsi que les contradictions internes du capitalisme naissant. En revanche, il n'a pas critiqué les aspects centraux de l'économie capitaliste, bien qu'il ait examiné et analysé abondamment les côtés culturels et politiques de la société bourgeoise naissante.

Malgré tout cela, Rousseau était le premier avant Hegel et Marx qui a pu extrapoler, l'aliénation dans *Du Contrat social* et l'a identifiée comme non simplement, un problème de cession d'une propriété à autrui, mais comme quelque chose de différent qu'un problème d'ordre juridique, pour l'élever vers une conceptualité plus universelle et vaste. Le contrat social apparaît alors dans un premier degré chez Rousseau, comme une aliénation ou un abandon de la liberté naturelle de l'individu, au profit de la collectivité.

A)3. L'aliénation dans Du Contrat social

Essayons de nous pencher de plus près sur le fameux ouvrage de Rousseau, afin de voir en détail dans quels passages nous pouvons trouver les termes d'aliénation et de cession, et pour savoir quel rôle jouent-ils dans son raisonnement. De plus, nous voulons indiquer les moments qui montrent cette sorte d'étrangeté, d'hostilité, de séparation, et de distance entre l'être humain et la société qu'il l'entoure, en d'autres termes, comment Rousseau traite la question de la domination et de la liberté de l'individu. En effet, nous avons l'impression que Rousseau identifie l'aliénation à la privation de la liberté des êtres humains, et à l'expansion de la domination sur la société, à travers la présence accrue des institutions. Le point crucial consiste à cela : l'être humain naît libre mais la société l'écrase, c'est pourquoi il faudrait réorganiser la nature et la structure du pacte social, à savoir se mettre d'accord sur le fait que les êtres humains puissent rester libres et participer au même moment au corps social, et mettre les bases d'une souveraineté populaire, juste et légitime.

Toutefois, pour commencer du texte, *Du Contrat social* s'ouvre par une phrase des plus connues à l'histoire de la philosophie moderne et assurément la plus célèbre de

Rousseau : « *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux* »¹⁴. Nous voulons d'abord constater une ligne commune au niveau de la pensée, et le partage d'une problématique similaire entre Rousseau et Spinoza.

Tous les deux posent comme ligne directrice de leur questionnement la liberté et le fait que l'homme se réalise dans les sociétés modernes, en tant qu'être prisonnier et privé de liberté. Pour le philosophe d'Amsterdam et le philosophe de Genève, la réalité humaine est complètement renversée, retournée et cette perte est fondée sur la destruction et l'anéantissement de la liberté. Les hommes se battent plus pour leur propre esclavage, en abandonnant leur liberté, en consacrant et en privilégiant leur aliénation, comme une situation naturelle. Certainement, Rousseau débute et fonde sa proposition politique, en partant d'un constat et d'un axiome.

En fait, le passé composé utilisé par Rousseau dans la première période de la phrase citée ne signifie pas que l'homme ait été libre, et ne l'est plus. Elle signifie plutôt un aboutissement historique fait. L'homme est libre, parce que la nature l'avait constitué de cette façon. Rousseau dans une seule phrase met en relief la contradiction la plus profonde des sociétés bourgeoises, à savoir que ce qu'il entoure l'existence humaine, ce qu'il constitue la réalité sociale et historique des sociétés modernes est l'esclavage, qui se met en opposition et en contraste avec l'état naturel de l'homme, celui de la liberté. Ce qui est intéressant dans l'argumentation de Rousseau est le constat de la phrase suivante : « *Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux* », c'est-à-dire que soumettre et régner est au fond pour la vision politique et anthropologique de Rousseau, le synonyme de l'esclavage, de la servitude et de la domination. Rousseau reprend cette idée un peu plus tard, dans les *Lettres écrites de la Montagne* où il écrira que « *quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir* »¹⁵. Ainsi, il associe l'esclavage non uniquement aux dominés, mais également aux dominateurs¹⁶. Donc, si nous nous trouvons soit du côté de ceux qui règnent, soit du côté de ceux qui sont dominés, l'esclavage est un fait pour Rousseau.

¹⁴Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, Chapitre I, p. 42, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, GF Flammarion, Paris, 2012.

¹⁵J.-J. Rousseau, *Les Lettres écrites de la Montagne*, OC III, p. 841-842, cité par Bruno Bernardi in *op.cit.*, p. 179.

¹⁶Nous devons dire que cette conception peut nous amener très loin dans l'histoire de la pensée, même jusqu'au jeune Marx qui soutenait que les bourgeois eux-mêmes sont aliénés, comme exactement le sont ceux sur lesquels exercent leur domination, les ouvriers.

Néanmoins, ces idées rousseauistes mettent en évidence une autre vision : l'homme ne peut pas être libre dans les sociétés, telles qu'elles sont formées jusqu'à aujourd'hui et l'homme se bat pratiquement contre lui-même et contre son environnement qui le prive de son état naturel, c'est-à-dire la liberté. Répondre si l'homme est un être libre par nature, sur la justesse et le caractère romantique, ou idéaliste de la position rousseauiste nous amènerait très loin de notre sujet. Ce que nous voulons retenir dans un premier moment quant à la question de l'aliénation, ou comment la société se pose en face de l'être humain en l'empêchant de vivre librement, est la thèse profondément radicale et révolutionnaire de Rousseau, que lorsque dans un corps social il y a des rapports de domination, l'homme est nécessairement complètement enchaîné. Autrement dit, quand il y a des rapports de domination, d'obéissance et d'esclavage, l'homme se trouve en désaccord avec lui-même et cette domination viole précisément selon Rousseau, la naturalité humaine.

Or, ce paragraphe est important aussi parce que la notion d'aliénation, ou de séparation et d'éloignement de l'homme de la nature apparaît encore une fois. Cette idée est manifeste dans d'autres textes de Rousseau, et elle est pratiquement un point fondamental et synthétique de sa critique sociale. C'est pratiquement la conception de Rousseau, exprimée dans *Émile ou de l'éducation* (1762) : « *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme* »¹⁷. Il est assez clair que Rousseau utilise la nature d'une façon binaire, comme un point de commencement idéal face à la fonction aliénante et corruptrice de la culture et des institutions, comme nous allons voir. Il idéalise la nature afin de pouvoir fonder et bâtir sa critique. Selon Rousseau, dans un niveau anthropologique plus général, c'est la civilisation qui corrompt et altère l'homme, comme il écrit dans le *Troisième Dialogue*. L'aliénation provient de l'extériorité, et l'altération causée par la culture découle du dehors :

[...] *la nature a fait l'homme heureux et bon mais...la société le déprave et le rend misérable. L'Emile en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprécié, n'est qu'un traité de la bonté originelle de l'homme, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, étrangers à sa constitution, s'y introduisent du dehors et l'altèrent insensiblement...Partout il nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive, aveugle, misérable et méchante à mesure qu'elle s'en éloigne*¹⁸.

¹⁷J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 35, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

¹⁸J.-J. Rousseau, *Troisième dialogue*, volume I, p. 474, Œuvres Complètes, Editions du Seuil, Paris, 1967.

Rousseau introduit ici l'idée nouvelle et originale, de la contradiction aigüe entre l'espèce humaine et la société, et plus particulièrement la culture et les institutions : « *L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage : ...il est enchaîné par nos institutions* »¹⁹. En effet, l'homme dans l'état actuel décrit par Rousseau semble être aliéné d'abord, par l'empire et la toute-puissance que les institutions ont sur sa vie. En d'autres termes, l'esclavage pour Rousseau est le résultat et la conséquence de l'existence des institutions.

Mais qu'en est-il de l'aliénation comme concept chez Rousseau, et spécialement dans *Du contrat social* ? Sauf erreur de notre part, *Du contrat social* est le premier texte de la modernité philosophique, où premièrement le terme d'aliénation est si fréquent et parvient à un si haut niveau d'abstraction et d'universalité. De plus, Rousseau utilise le concept d'aliénation, pratiquement afin de se positionner contre Grotius et Hobbes, autrement dit contre les autres fondateurs du contractualisme. Rousseau emploie le mot d'aliénation pour la première fois quelques paragraphes après le début *Du contrat social*, lorsqu'il parle de la famille comme la première et la plus naturelle des structures humaines :

*La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques ; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants, et tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend, et que dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples*²⁰.

Dans ce paragraphe, nous devons tout d'abord faire attention à l'expression « *si l'on veut* », dont le sens est manifestement ironique, et indique exactement le fait que pour Rousseau cette sorte d'aliénation est négative. D'après ce texte, la famille constitue un microcosme et a la même structure que la société, mais dans une échelle considérablement moins large. Ces deux niveaux et mondes ont en commun, l'aliénation de leur liberté. Pour autant, cette représentation idéale s'arrête à l'échelle de la société politique, où l'amour paternel se remplace par la jouissance de commander la multitude.

En effet, dans *Du contrat social* Rousseau entre en dialogue constant, avec un des fondateurs de la théorie du droit naturel, Grotius en premier et avec Hobbes en second, un des fondateurs du contractualisme. Cependant, l'influence de Hobbes sur la pensée de Rousseau

¹⁹J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, p. 43, édition citée.

²⁰J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, p. 43.

était beaucoup plus importante que celle de Grotius. Rousseau voit sur ces deux penseurs, de provocateurs du despotisme et il critique leur position dès la première ligne, comme nous avons vu, tout ce qu'il maintient l'homme dans un état d'esclavage. Ainsi, dans le chapitre sur les premières sociétés, il est en désaccord profond avec ces deux penseurs, au sujet de la division de l'humanité en dominateurs et en dominés. Rousseau écrit :

Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés : Il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourrait employer une méthode plus conséquente, mais non pas plus favorable aux Tyrans. Il est donc douteux, selon Grotius, si le genre humain appartient à une centaine d'hommes, ou si cette centaine d'hommes appartient au genre humain, et il paraît dans tout son livre pencher pour le premier avis : c'est aussi le sentiment de Hobbes. Ainsi voilà l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a son chef qui le garde pour le dévorer. Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'Empereur Caligula ; concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des Dieux, ou que les peuples étaient des bêtes. Le raisonnement de ce Caligula revient à celui d'Hobbes et de Grotius. Aristote avant eux tous avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination²¹.

Donc, Rousseau critique Aristote, Grotius et Hobbes comme des penseurs acceptant une situation historique, comme une situation présumée légitime et d'un droit à respecter. Il se situe foncièrement à l'encontre de la division hiérarchique des hommes, en supérieurs et en inférieurs et le plus significatif, il est hostile à l'idée de l'acceptation de la division de l'humanité à ceux qui dominent et à ceux qui sont dominés.

Est-ce que pouvons-nous supposer que pour Rousseau cette division constitue une aliénation, un renversement capital et initial pour les sociétés humaines, le premier et le plus cardinal peut-être ? À savoir que le pouvoir, tel qu'il a été historiquement formé et institué jusqu'à l'époque de Rousseau est-il une aliénation première de l'homme ? Et les rapports humains et sociaux conçus et réalisés, à travers une hiérarchisation des êtres humains constituent-ils à leur tour, une aliénation et une perte de l'être humain ? En fait, cette perte pour Rousseau altère l'être humain d'une façon très radicale, comme il l'indique dans le paragraphe suivant :

Aristote avait raison, mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir : ils

²¹J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 43-44.

*aiment leur servitude comme les compagnons d'Ulysse aimaient leur abrutissement. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués*²².

Ainsi, pour Rousseau l'état d'esclavage de l'homme, l'incompatibilité entre la naturalité humaine et la réalité sociale et historique établie depuis longtemps, avaient également causé la perte du désir pour la liberté dans le cœur humain. Nous pensons que Rousseau le dit assez clairement, que cet état d'esclavage est le produit d'une force et d'une violence perpétuées, qui finissent par instaurer l'abrutissement et la domination de l'homme sur l'homme. Le point le plus intéressant est cette distorsion de l'être humain, conduisant à la destruction et la privation de la liberté sur laquelle Rousseau insiste beaucoup, comme nous avons constaté. En d'autres termes, les êtres humains sont tellement expropriés et assujettis, qu'ils aiment leur propre abrutissement.

Cette idée pourtant n'est pas simplement rousseauiste, mais spinoziste et même platonicienne. Spinoza un siècle avant Rousseau s'était demandé pour quelles raisons ses contemporains honoraient leur propre esclavage et se battaient pour lui, comme s'il s'agissait de leur liberté. Il semble que le problème de l'esclavage chez Rousseau consiste à cette première aliénation de son liberté. Pour Rousseau, la question semblait aussi cruciale et présente qu'elle l'était pour Spinoza.

Quant à Rousseau le problème consiste aux dominateurs qu'ils ont asservis les êtres humains, mais les dominés ne sont pas amputables, parce qu'ils ont consacré d'une façon passive leur propre esclavage. De ce fait, le texte de Rousseau pose assez directement, le premier peut-être dans la modernité, la question suivante : pourquoi les hommes se plaisent-ils tellement à vivre dans l'esclavage ? Est-ce qu'ils savent qu'ils sont des esclaves ? Rousseau trouve la racine de ce problème, à la lâcheté et à l'habitus pour reprendre un terme aristotélicien. En effet, nous pensons que ce schéma philosophique, de l'être humain ayant délaissé à cause de la lâcheté, de l'habitude, de l'ignorance et de la force sa propre liberté, reprend au fond le mythe de la caverne du septième livre de la *République* de Platon, selon laquelle les enchaînés se croient libres et ne supportent pas la lumière du Bien, en reconnaissant comme réalité que leur situation antérieure illusoire. De plus, ces enchaînés éblouis par la lumière de la connaissance et du Bien, s'indigneraient si quelqu'un leur disait

²²J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 44.

qu'ils sont asservis et ils iraient même jusqu'à mettre à mort celui qui le leur dirait le premier, à savoir le philosophe selon Platon.

Conséquemment, le texte de Rousseau nous amène à poser une question qui pourrait concerner le reste de notre travail sur l'aliénation : est-ce que l'aliénation de l'homme aurait un rapport profond avec un oubli, l'oubli de l'asservissement et l'esprit de contemplation et de passivité qu'il nous semble être dominant, dans les sociétés contemporaines également ?

Mais passons au chapitre qui nous paraît avec celui *Du pacte Social*, le plus intéressant et le plus fructueux concernant le concept d'aliénation, et qui vient quelques paragraphes après les lignes que nous venons de citer, le quatrième chapitre intitulé « *De l'esclavage* ». Rousseau critique la position de Grotius qui accepte un fait comme une situation de droit et un état naturel parmi les humains, à savoir celle de l'autorité d'un homme sur un autre homme. De plus, il vient de clore le troisième chapitre en disant ceci : « *Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Ainsi ma question primitive revient toujours* »²³. Néanmoins, le titre du quatrième chapitre, *De l'esclavage* peut être trompeur d'une première lecture.

Rousseau dans ce chapitre ne parle ni du phénomène historique de l'esclavage en général, ni du statut de l'esclave. En revanche, le penseur *Du contrat social* va attaquer les théories et les conceptions de la servitude volontaire ou de la servitude contractuelle. Comme nous avons déjà mentionné, Rousseau s'oppose à d'autres théoriciens du contractualisme desquels a été influencé et avec lesquels il est en train de dialoguer, tels que Grotius et Hobbes et plus précisément, à la vision d'un pacte de soumission, conçu par les fondateurs du droit naturel. Autrement dit, ce qui intéresse Rousseau dans ce chapitre où il parle de l'aliénation, est la fondation d'une critique de la soumission et de la servitude politique qui n'est pas le résultat d'une convention, ou d'un accord collectif de ceux qui constituent le contrat social, à savoir les citoyens. Donc, le terme d'« esclavage » ne doit pas nous éloigner de notre chemin. Rousseau ne parle pas de l'esclavage comme un mode de travail et d'exploitation d'une catégorie spécifique des êtres humains, appartenant à une certaine formation sociale et économique. Ce terme est mis en avance par Rousseau, comme une sorte de comparaison de la situation des sociétés humaines, avec un état d'esclavage et de soumission perpétuels.

²³J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 46.

Ainsi, c'est la servitude volontaire et politique qu'occupe Rousseau tout au long de ce chapitre, où il développe deux raisonnements principaux : une contradiction profonde entre la libre volonté et la soumission, à savoir deux situations dichotomiques qui ne peuvent pas se rapprocher. L'autre raisonnement est fondé sur cette première séparation entre la soumission et la libre volonté, catalogue les différentes configurations du contractualisme et du droit naturel : la liberté contre la subsistance, la sécurité et la vie. Rousseau introduit alors le mot d'aliénation très vite, dans le deuxième paragraphe, après avoir dénoncé le pouvoir d'un homme sur un autre, et considéré comme uniquement légitimes le contrat et les conventions :

Si un particulier, dit Grotius, peut aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître, pourquoi tout un peuple ne pourrait-il pas aliéner la sienne et se rendre sujet d'un roi ? Il y a là bien des mots équivoques qui auraient besoin d'explication, mais tenons-nous-en à celui d'aliéner. Aliéner c'est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance : mais un peuple pourquoi se vend-il ? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance il ne tire la sienne que d'eux, et selon Rabelais un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne à condition qu'on prendra aussi leur bien ? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver²⁴.

Nous estimons que l'usage du verbe « aliéner » vaut la peine d'être plus attentivement pensé, de voir à quels éléments conceptuels et critiques renvoie, et le rôle qu'il joue dans le raisonnement de ce passage de *Du contrat social*. De plus, il y a une question complexe des textes auxquels cet extrait se réfère, pour critiquer le concept d'aliénation. Plusieurs auteurs ont essayé de comprendre à quels textes de Grotius, de Hobbes ou même d'Aristote, se réfère Rousseau. Donc, nous tenterons de montrer ces différentes possibilités, en citant certains de ces philosophes, afin de saisir pourquoi l'auteur *Du contrat social* fait intervenir cette notion, à ce moment de son argumentation afin d'attaquer l'acte d'accorder la liberté à quelqu'un d'autre. En outre, nous nous référerons à d'autres textes de Rousseau où il décrit et critique l'acte de s'aliéner.

²⁴J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 46.

A)4. La critique rousseauiste de Grotius

En fait, Rousseau emploie le verbe « aliéner » pour critiquer la théorie de la cession, et de la soumission à l'autorité chez Grotius. Il se peut ainsi que Rousseau renvoie au livre de Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix* :

*Il est permis à chaque homme en particulier de se rendre esclave de qui il veut [...] : pourquoi donc un Peuple libre ne pourrait-il pas se soumettre à une ou plusieurs personnes, en sorte qu'il leur transférât entièrement le droit de le gouverner, sans s'en réserver aucune partie ? [...] Or il peut y avoir plusieurs raisons qui portent un peuple à se dépouiller entièrement de sa souveraineté [...]*²⁵.

En réalité, l'idée de Grotius - laquelle justifie très facilement la soumission et même l'esclavage d'un être humain, d'une entité ou d'une population à une autorité royale et politique et comme Rousseau le dit très expressément est très favorable aux tyrans - est également reprise par Hobbes, lequel en était considérablement influencé comme nous voyons dans son texte *De cive*, publié en 1642 à Paris, où il récupère la même notion d'aliénation et de concession d'un pouvoir à quelqu'un : « *Certes, celui à qui le roi transmet sa royauté, ou en pur don, ou par manière de vente, reçoit fort légitimement le sceptre* »²⁶.

Ces positions formulées par Grotius et par Rousseau sont profondément liées à une ère sociale-historique et politique, pendant laquelle l'Etat se constitue autour de la figure du roi, du monarque absolu duquel toute autorité provient, et vers laquelle toute soumission doit tendre. Autrement dit, elles indiquent probablement et indirectement la volonté du pouvoir, qui veut rendre la justification de son existence plus plausible aux yeux des dominés.

C'est cela exactement le problème pour Rousseau, lorsqu'il se réfère à Grotius et à Hobbes indirectement, et considère que leur contractualisme n'est pas une association, un lien accordé, mais au fond qu'une soumission. D'ailleurs, Rousseau dans ce chapitre essaie de mettre en relief le caractère problématique et faux, d'un lien social fondé sur la soumission et l'assujettissement. Ce qui est étonnant dans le passage que nous commentons, est que

²⁵Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, p. 121-122, livre I, chapitre, III, § 8, traduction Jean Barbeyrac, 1734, réimpression de Presses universitaires de Caen, 2011.

²⁶Thomas Hobbes, *De cive*, chapitre IX, § XIII, p. 192, traduction Samuel Sorbière, (1644) GF-Flammarion, Paris, 1982.

Rousseau reprend une notion extrêmement diffuse et abstraite, signifiant la vente d'un droit ou d'une propriété dans la pensée politique antérieure à lui, pour lui donner un sens plus concret et pour l'utiliser comme une arme dans sa tentative de critiquer l'association comprise comme subordination à la loi d'un souverain.

Rousseau déconstruit précisément, à partir de la notion d'aliénation la soumission volontaire, conséquemment il s'agit d'un passage important pour l'élaboration de son geste théorique plus général dans *Du contrat social*. Eventuellement, Rousseau se réfère à un autre passage du *Droit de la guerre et de la paix* de Grotius où ce dernier écrivait : « *que la Souveraineté peut être aliénée, quelquefois par le Roi, et quelquefois par le Peuple* »²⁷. Néanmoins, dans ce chapitre Rousseau parle de Grotius, mais nous devons remarquer qu'il se rapporte implicitement à la *Rhétorique* d'Aristote.

Pourtant, il y a un passage du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, où la notion de l'aliénation est présente et où le philosophe suisse se réfère explicitement à Samuel Pufendorf, et à son livre *Le Droit de la nature et des gens*, afin de distinguer l'aliénation de la liberté. Nous trouvons utile de citer ce texte, pour mieux pouvoir comprendre la fonction de l'aliénation dans les textes de Rousseau et dans ce cas, pour éclaircir le passage *Du contrat social* :

*Pufendorf dit que, tout de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, ce me semble, un fort mauvais raisonnement ; car premièrement le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent, mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime. De plus, le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède: mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir et dont il est moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller. En s'ôtant l'une on dégrade son être; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût. Mais quand on pourrait aliéner sa liberté comme ses biens, la différence serait très grande pour les enfants qui ne jouissent des biens du père que par transmission de son droit, au lieu que, la liberté étant un don qu'ils tiennent de la nature en qualité d'hommes, leurs parents n'ont eu aucun droit de les en dépouiller ; de sorte que comme pour établir l'esclavage, il a fallu faire violence à la nature, il a fallu la changer pour perpétuer ce droit, et les jurisconsultes qui ont gravement prononcé que l'enfant d'une esclave naîtrait esclave ont décidé en d'autres termes qu'un homme ne naîtrait pas homme*²⁸.

²⁷Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, livre II, chapitre, VI, § III.

²⁸J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, III, p. 183-183.

D'abord, Pufendorf ne parle pas explicitement d'une aliénation, ou de l'acte d'aliéner un objet ou une personne, mais il est plutôt question d'une notion surimposée par Rousseau. Il est important de noter que c'est la deuxième fois que cela arrive, à savoir critiquer deux passages, de deux auteurs dans lesquels l'aliénation n'est pas nommée, mais découle de la propre argumentation critique de Rousseau, qui repère une aliénation lorsqu'un homme ou un groupe humain accordent leur puissance et leur liberté à un tiers. En d'autres termes, nous avons affaire à deux textes dans lesquels Rousseau critique le pacte de soumission ou de la servitude volontaire, et toutes les deux fois met en usage le terme d'aliénation, sans que les auteurs qu'il critique l'utilisent directement.

Selon la critique de la soumission volontaire et de l'aliénation produite par Rousseau, le point faible chez les penseurs du contractualisme consiste au fait que l'argument de base n'est pas pertinent : la liberté n'est pas un simple bien, comme un objet ou une propriété que nous pouvons transmettre à autrui. Certes, Rousseau est bien conscient que l'aliénation ne se réduit pas simplement à une transaction juridique de propriété, le passage d'un état particulier à un autre, mais qu'elle signifie également l'instauration d'une distance et d'un éloignement mutuel entre celui qui est aliéné et ce qui a été aliéné, accordé par la force ou même par la volonté et finalement la distorsion, la perte définitive de ce dont nous nous sommes aliénés.

À notre connaissance, Rousseau a été le premier penseur à donner dans la modernité au mot, au concept et à l'acte de l'aliénation, un sens à la fois plus concret et plus vaste, et le plus important encore, il est le premier de lui avoir donné un statut complexe, élaboré et négatif simultanément. Aliéner est quelque chose de plus compliqué que de céder quelque chose à un tiers, à cause des conséquences que cet acte peut entraîner.

Plus concrètement, pour Rousseau, lorsque nous vendons notre liberté, rien ne peut nous confirmer et nous assurer de quelle façon elle sera utilisée et traitée par la suite, c'est-à-dire qu'elle peut être un moyen de destruction ou de crime. Quand une personne s'aliène, elle devient pour Rousseau, pratiquement moins autonome et perd sa propre responsabilité envers le plus grand don de la nature, la liberté et la vie. Reprenons une phrase à ce sujet, du texte de Rousseau que nous avons cité dans la dernière page : « *En s'ôtant l'une on dégrade son être; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût* ». Pour Rousseau, l'aliénation désignant dans ce cas

particulier, la cession de ta liberté ou de ta vie ne peut pas être comparée aisément avec la cession de quoique ce soit d'autre.

Ainsi, la vie ou la liberté deviennent pour l'auteur de *Du contrat social*, les exacts opposés d'une aliénation ou d'une vente, parce qu'au fond il s'agit d'une différence ontologique, et d'une contradiction à l'égard de la nature. Aliéner la liberté ou la vie est opposé à la nature et à la raison selon Rousseau. Autrement dit, la vie et la liberté sont les contraires de tout calcul et de toute sorte de vente, les limites devant lesquelles chaque pouvoir et autorité doivent s'arrêter. Cela veut dire que la dignité pour l'être humain quant à Rousseau, est profondément liée à l'impossibilité de le dépouiller, de le dénuder et de vendre sa liberté ou sa vie.

Il ne faut pas non plus négliger que Rousseau dans ce texte distingue la propriété, de la liberté et de la vie, en les caractérisant comme : « *des dons essentiels de la nature* », à savoir qu'elles ne peuvent pas être comparées à une propriété, comme Grotius ou Pufendorf le voulaient. D'après Rousseau, elles sont quelque chose de plus d'une propriété. De plus, nous pensons que sa réponse est très similaire à celle qu'il donne à Grotius, dans *Du contrat social*, c'est-à-dire que pour les penseurs du droit naturel, aliéner la liberté individuelle d'une personne permettrait d'aliéner la liberté d'un peuple entier. Or, pour Rousseau tout peut se vendre, à l'exception de ces deux notions.

Il va de soi, mais il est important de remarquer l'influence que la position d'inaliénabilité de la liberté et de la vie de l'être humain, comme ce qui caractérise réellement son humanité, comme frontière où toute force extérieure et pouvoir doivent s'arrêter, a eu sur la Révolution française et la fondation des droits de l'homme pendant le 18^{ème} siècle. *Du contrat social* a été une des références principales des révolutionnaires français, surtout en ce qui concerne la fondation et le respect de la volonté générale, et de la souveraineté du peuple. Cela dit, le respect de la personne humaine passe pour Rousseau, à travers l'inaliénabilité de sa liberté et de sa vie.

Nous retenons encore cet extrait du *Discours*, afin de mieux comprendre l'usage fait et la critique que Rousseau avance dans *Du contrat social*. En fait, une objection possible envers Rousseau serait qu'il surimpose une notion non textuellement apparue dans le texte de Grotius. Pourtant, un autre extrait existe où Grotius parle de l'aliénation littéralement. Il s'agit de nouveau du *Droit de la guerre et de la paix*, et plus spécialement du chapitre VI, du livre

II, avec le titre « traite de l'Aliénation de la Souveraineté ». Bernardi le mentionne aussi dans ses notes *Du contrat social* : « Un autre lieu chez Grotius peut être signalé, à partir duquel le texte de R. paraîtra sous un nouveau jour. Au livre II du Droit de la guerre et de la paix chap.VI, § III) est démontré : « que la Souveraineté peut être aliénée, quelquefois par le Roi et quelquefois par le Peuple »²⁹. Alors, la référence à Aristote et à l'aliénation vient un peu plus loin dans le texte de Grotius :

*Depuis l'établissement de la Propriété, il est de Droit Naturel, que les hommes qui sont maîtres de leurs biens, puissent transférer ou en tout, ou en partie, le droit qu'ils y ont : c'est ce qu'enferme la nature même de la Propriété ; j'entends de la propriété pleine et entière. On possède en propre une chose, disait Aristote, lorsqu'on a pouvoir de l'aliéner*³⁰.

Tout d'abord, Grotius cite un passage de la *Rhétorique* d'Aristote, (*Rhétorique*, 1, I, chapitre, 5, 523b). La note de Bernardi peut nous aider à mieux saisir la logique interne du texte de Rousseau :

*Qui se rapporte au texte d'Aristote constatera qu'il se poursuit par la définition suivante : J'appelle aliénation le don et la vente. De toute évidence, R. est allé voir le texte d'Aristote et a purement et simplement repris sa définition. Ce qui rend assez piquante cette question d'un demi-savant (Elie Lussac, Lettre d'un anonyme à M. J.-J.R., 1766) : Aliéner, c'est dites-vous, donner ou vendre. D'où prenez-vous, Monsieur, cette définition très incomplète ? On peut répondre : d'Aristote. Outre l'éclairage ainsi donné sur les méthodes de travail de R., plus soucieux de ses sources qu'on ne dit souvent, nous pouvons constater que le recours au concept d'aliénation est réfléchi et méthodiquement orchestré. A quelle nécessité répond-il ?*³¹

Ainsi, nous pouvons dire que Rousseau se réfère dans le deuxième paragraphe du chapitre *De l'esclavage*, simultanément à trois passages du livre *Le droit de la guerre et de la paix* de Grotius. De plus, Rousseau semble faire usage de la citation de Grotius à la *Rhétorique* d'Aristote lorsqu'il écrit : « Aliéner c'est donner ou vendre »³². Donc, nous devons tirer maintenant certaines conclusions. Premièrement, Rousseau maintient et se met en dialogue avec la définition qu'Aristote donne de l'aliénation et que Grotius utilise, afin que ce dernier justifie la cession de la souveraineté d'un particulier ou d'un peuple à un roi.

²⁹Bruno Bernardi, in Rousseau, *Du contrat social*, notes, p. 184.

³⁰Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, § I, 2, p. 213.

³¹Bruno Bernardi, *op.cit.*, p. 184.

³²J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 46.

Deuxièmement, Rousseau n'a pas surimposé sur *Le droit de la guerre et de la paix*, le concept d'aliénation, conçu par Grotius que dans un niveau juridique, en vue de fonder le pouvoir royal, mais il l'y a trouvé textuellement. Troisièmement, Rousseau utilise la même référence que Grotius met en avance et laquelle renvoyait à l'autorité de l'époque, celle d'Aristote, pour renverser l'argument du contractualisme et de l'équivalence entre le dépouillement d'une propriété et la liberté d'un peuple.

D'ailleurs, c'est ce que Rousseau avait fait dans le passage du *Discours* que nous avons cité auparavant, parlant de l'impossibilité d'aliéner la liberté et la vie d'un être humain, comme violation de la nature. Or, la liberté d'un peuple ou d'une personne ne peut être aliénée parce qu'elle est une qualité inséparable de l'homme. Rousseau se différencie du jugement du juriste hollandais sur l'aliénation, parce qu'il pense que la liberté humaine n'est pas simplement la réification, la cession d'une propriété, mais exactement l'aliénation de l'être de l'homme. En effet, il utilise la définition aristotélicienne de la *Rhétorique* afin de mettre en relief l'absurdité et la faiblesse de la position de Grotius. Si nous suivons le raisonnement de Grotius jusqu'à sa fin logique, la soumission ou l'aliénation volontaire d'une multitude, d'un peuple sous le sceptre d'un roi serait d'une façon aristotélicienne un don ou une vente de son être, comme s'il s'agissait d'une propriété. La cessation de la liberté et le don pour Rousseau dans le *Discours* seraient l'équivalent d'une destruction des qualités humaines fondamentales, lesquelles dépassent la propriété, la catégorie de l'avoir et un simple *res*, dont l'être humain pourrait être dépossédé en l'accordant à un souverain. Pour élargir la critique de Rousseau sur l'argumentation du *Droit de la guerre et de la paix*, il nous semble que Grotius pose le peuple comme une entité qui se nie sans difficulté, en s'aliénant et en octroyant sa liberté.

Rousseau poursuit dans le texte que nous commentons : « *Aliéner c'est donner ou vendre. Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance : mais un peuple pourquoi se vend-il ? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance il ne tire la sienne que d'eux, et selon Rabelais un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne à condition qu'on prendra aussi leur bien ? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver* »³³. En d'autres mots, la conclusion tirée par Grotius au sujet de l'aliénation d'un peuple ne peut pas être pertinente, puisque le rapport entre dominé et dominant n'est pas innocent, mais il est profondément fondé sur le besoin

³³J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 46.

d'existence de celui qui règne, et sur le besoin de conservation de son pouvoir. Lorsque Rousseau parle de l'échange de la liberté d'un peuple avec la subsistance, - idée fautive quant à lui, puisque c'est plutôt le roi qui vit aux dépens du peuple - se réfère encore à un autre passage de Grotius, où ce dernier défendait la position suivante : « *La servitude parfaite consiste à être obligé de servir toute ma vie un maître, pour la nourriture et les autres choses nécessaires de la vie, qu'il doit fournir à l'esclave* »³⁴.

Alors s'aliéner signifie dans ce cas et dans ce contexte pour Rousseau, s'anéantir et il est important de noter qu'il est le premier avant Marx, qu'il accorde une grande part de négativité à ce rapport que la majorité des êtres humains peuvent entretenir, avec le pouvoir et la réalité sociale. Donner son propre être gratuitement est pour Rousseau, une chose impossible comme il écrit deux paragraphes plus loin, à savoir que la vente implique un rapport de domination et d'anéantissement de l'être humain. Il écrit :

*Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela seul que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous : la folie ne fait pas droit. Quand chacun pourrait s'aliéner lui-même il ne peut aliéner ses enfants ; ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient, nul n'a droit d'en disposer qu'eux. Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger, et cette seule condition sans équivalent sans échange n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient, et que son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens ?*³⁵

La référence de Grotius au passage de la *Rhétorique*, où Aristote définit l'aliénation est mise en scène, afin d'effectuer la déduction de l'aliénation de la possession. Uniquement ce qui est identifié et perçu comme propriété, peut faire partie d'un processus d'aliénation et quand nous définissons la volonté générale et la liberté à une propriété à réifier et à vendre, nous identifions la vie humaine à un avoir et non à un être. Ainsi, nous retrouvons le *Second Discours* et l'idée que la vie et la liberté ne sont pas aliénables, comme Grotius, Hobbes et Locke – ce dernier un peu plus tard - le voulaient. Rousseau critique la notion de propriété qui justifie l'aliénation de la liberté générale, selon les fondateurs du contractualisme et du droit

³⁴Hugo Grotius, *op.cit.*, volume 1, p. 308.

³⁵J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 47.

naturel, grâce à la citation de Grotius qui lui permet avec le mouvement en arrière, vers Aristote, de fonder l'inaliénabilité de la volonté et de la souveraineté, en distinguant la liberté et la vie humaine de la sphère de l'avoir, et en les remettant dans la sphère de l'être³⁶. S'aliéner, « *dire qu'un homme se donne gratuitement* » signifie pour Rousseau dans tous les cas, se concevoir soi-même et son propre être, comme une chose qui peut être appropriée ou expropriée.

De plus, comme nous avons vu dans le dernier texte cité du quatrième chapitre *Du contrat social*, l'abandon de la liberté par un être humain constitue presque une sorte d'*hybris* pour lui-même, une distorsion de ses droits et de ses devoirs, à savoir que pour Rousseau l'aliénabilité de la liberté pose un problème moral et non seulement politique. Bernardi commente ce passage du quatrième chapitre, ainsi que le *Second Discours* et les textes des autres auteurs auxquels Rousseau se réfère, en disant que :

Rousseau commente donc un texte virtuel, un composite de références précises à Grotius, Pufendorf, et Hobbes. En composant ce texte, Rousseau déplace le concept d'aliénation pour en faire le concept constitutif de tout prétendu pacte de soumission. Plus précisément : le concept d'aliénation est indispensable à Rousseau pour invalider l'idée même d'un pacte de soumission. C'est chez Locke (§23 GF-Flammarion, p.192), qu'il cite dans le Second Discours, que Rousseau a trouvé le noyau de sa démarche : Cette liberté par laquelle l'on n'est point assujéti à un pouvoir arbitraire et absolu est si nécessaire, et est unie si étroitement avec la conservation de l'homme, qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps sa conservation et sa vie³⁷.

Nous comprenons finalement pourquoi Rousseau parle de Grotius et de l'aliénation de la liberté d'un peuple, en comparant cette théorie à une forme d'esclavage, et non à l'esclavage comme forme de domination historique particulière. Rousseau considère cette critique comme un élément acquis et l'utilise dans le reste *Du contrat social*, par exemple au début du deuxième livre intitulé « *Que la souveraineté est inaliénable* », où il écrit : « *Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais*

³⁶Nous retrouvons ce rapport conflictuel entre *être/avoir*, mais formulé beaucoup plus clairement chez le jeune Marx. Pourtant, aussi bien chez Rousseau que chez Marx l'être humain ne peut pas être évalué, à partir d'une simple possession. Le rapport de l'homme à autrui et au monde, ne se réduit pas à l'*avoir*. Comme nous verrons plus loin dans notre analyse du chapitre, *Propriété privée et communisme* des *Manuscrits de 1844*, le sens de l'avoir avait remplacé la richesse et la multitude des sens mentaux et physiques de l'homme aliéné.

³⁷Bruno Bernardi, in J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 185.

s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre mais non pas la volonté »³⁸.

Rousseau conclut le quatrième chapitre après avoir critiqué Grotius, et ses positions sur le droit de tuer et d'esclavage après la guerre, en se référant à l'illégitimité de la cession du pouvoir :

Ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclavage, et droit sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement. Soit d'un homme à un homme, soit d'un homme à un peuple, ce discours sera toujours également insensé. Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira³⁹.

A)5. L'aliénation dans le chapitre « Du pacte Social » : une nouvelle analyse

Après avoir analysé le quatrième chapitre du premier livre, nous voulons passer au sixième chapitre, *Du pacte Social*, dans lequel l'aliénation joue un rôle central. Dans ce chapitre, Rousseau pose pratiquement la question la plus centrale de son texte :

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution. Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça⁴⁰.

Rousseau reprend sur ce point le concept d'aliénation. Il dit :

³⁸J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 61. Voir aussi un chapitre plus loin : « Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible, p. 62.

³⁹J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 50.

⁴⁰J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 52.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »⁴¹.

En fait, nous citons ce passage à cause de son caractère essentiel en ce qui concerne la construction de la théorie du contrat social chez Rousseau, et de l'usage paradoxal du concept d'aliénation. Nous disons « paradoxal », puisque Rousseau juste deux chapitres avant, soutenait que les positions de Grotius mènent à l'expropriation et à la dépossession de la liberté naturelle et de la vie de l'être humain. En d'autres termes, c'est créer un contrat social fondé sur la soumission générale du peuple. Dans ce cadre Rousseau critique l'aliénation, tandis que dans ce passage crucial pour la formulation du contrat, réutilise la notion d'aliénation d'une façon positive. Comment cette contradiction d'un premier point de vue peut-elle être expliquée ?

Rousseau dans ce chapitre essaie de répondre à la question centrale parcourant tout le *Du contrat social*, celle de la légitimation possible du pouvoir et d'une autorité sur un peuple. Mais, Rousseau pose cette question dans une nouvelle base : est-ce qu'il peut y avoir une aliénation légitime d'un associé envers la communauté ? Ainsi, il construit une réponse très particulière qui repose pratiquement sur le résultat du contrat social. La nouveauté dans ce chapitre consiste notamment au fait que Rousseau ne procède pas à une dichotomie, entre d'un côté le peuple et la communauté et de l'autre côté l'autorité politique. Quant à lui, ces deux entités, ces deux pôles constituent le même moment : elles sont une union ou elles devraient l'être. Autrement dit, il n'y a pas une autorité politique créée en dehors du peuple, et qui devrait s'imposer sur lui. Un peuple n'existe pas sans une institution politique, et une autorité politique ne peut pas exister sans la formation d'une communauté, dans la pensée rousseauiste.

⁴¹J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 52-53.

Pour Rousseau, la communauté humaine lorsqu'elle veut se construire politiquement et non comme un simple rassemblement, elle doit passer par le biais d'un contrat social. Donc, l'aliénation venant et étant fondée sur un contrat social n'est plus un dépouillement de l'être humain. La légitimité du contrat social est engendrée quand elle est le produit de chaque être humain, de chaque citoyen qui accorde sa volonté pour le bien commun. Rousseau écrivait comme nous avons cité que : « *la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres* ». La convention et le contrat sont pareils pour chaque membre de la communauté et du pacte social, et « *enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne* ». Ainsi, la constitution du peuple - de sa volonté générale - est pour le philosophe genevois, identique et simultanée à sa constitution politique⁴² et ces deux moments, doivent être indispensables afin d'être justifiés. Rousseau tente alors de fonder la liberté et de la préserver, à partir de l'égalité.

De ce fait, nous comprenons que Rousseau est en train de « jouer » avec la notion d'aliénation d'un passage à l'autre, en l'utilisant à sa guise chaque fois et en nous disant qu'il s'agit d'un concept qui se réalise différemment et prend plusieurs formes, tant négatives que positives. Dans le cas de Grotius, Rousseau critique le caractère autoritaire de la cession de la liberté d'un individu, et beaucoup plus d'un peuple à un souverain. Le problème pour Rousseau consiste à cette division, entre la communauté d'un côté et chaque associé de l'autre. Il propose que « *chacun se donnant à tous ne se donne à personne* », en d'autres termes que la volonté particulière de la personne rencontre la volonté générale, se perde et s'unisse dans le pacte commun. Et dans le chapitre que nous commentons il écrit : « *car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer* »⁴³.

Donc, Rousseau déduit pratiquement de cette aliénation volontaire, de cette union entre le particulier et le général, la définition du pacte social : « *Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction*

⁴²Il se peut que Rousseau exprime en réalité, un souhait de ce qu'il devrait être.

⁴³J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 52.

de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout »⁴⁴. Le résultat produit, dès que l'association a lieu est celui-ci :

*À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables*⁴⁵.

Ce qui est intéressant dans la définition du pacte social de Rousseau, c'est d'une part la mise en parallèle avec l'usage de l'aliénation complètement différent, et d'autre part qu'il conçoit cette cession ou ce transfert de la volonté de l'être humain, comme une participation entière de la personne au sein de la communauté. Autrement dit, la communauté politique se constitue en tant qu'un échange volontaire et décidé, entre l'apport total de la personne à la communauté et la société qui se forme comme un « *corps politique* ». De plus, pour Rousseau l'aliénation décrit au même moment, une sorte de passage compliqué de l'état de nature, à l'institution collective et délibérée d'une société civile légitime.

Pour conclure sur ce passage, nous voulons établir les points différents entre la critique de l'aliénation de Rousseau envers Grotius, comprise comme un état pratiquement d'esclavage, et l'aliénation comme moment constitutif du lien social. Premièrement, comme nous avons déjà remarqué, Rousseau critique directement le caractère obligatoire du lien fabriqué par l'aliénation chez Grotius, et indirectement chez Hobbes. De la sorte, l'aliénation chez Rousseau nous paraît avoir un statut complexe, double et ambigu, tantôt négatif, tantôt positif, selon le genre de dépossession vers lequel un corps social avance. En outre, pour Rousseau le lien social n'est pas simplement instauré pour la subsistance et la survie des participants, à savoir échanger la vie et la sécurité contre la souveraineté et la domination du monarque par exemple, mais il est considéré comme la transition volontaire et délibérée de l'état de nature vers un gouvernement de soi, légitime et libre. En d'autres mots, quant à Rousseau la survivance n'est pas une raison suffisante, afin de consentir et d'approuver la domination d'un roi ou l'aliénation forcée :

⁴⁴J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 53.

⁴⁵J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 53.

Or un homme qui se fait esclave d'un autre ne se donne pas, il se vend, tout au moins pour sa subsistance : mais un peuple pourquoi se vend-il ? Bien loin qu'un roi fournisse à ses sujets leur subsistance il ne tire la sienne que d'eux, et selon Rabelais un roi ne vit pas de peu. Les sujets donnent donc leur personne à condition qu'on prendra aussi leur bien ? Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver⁴⁶.

Cette idée parcourra et traversera tout le reste *Du contrat social*, et Rousseau considérera comme fondement de l'aliénation et du pacte social la liberté de l'homme, précisément de se déposséder pour devenir volontairement une partie de la communauté :

Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. Décider que le fils d'une esclave naît esclave, c'est décider qu'il ne naît pas homme⁴⁷.

De plus, dans le chapitre prochain (VII), Rousseau revient et renforce cette idée :

Mais le corps politique ou le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contrat ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même ou de se soumettre à un autre Souverain. Violer l'acte par lequel il existe serait s'anéantir, et ce qui n'est rien ne produit rien⁴⁸.

L'aliénation pour Rousseau doit être unanime afin d'être libre et juste et ériger le contrat, ainsi que le pacte social doit être fondé sur la perception de l'homme comme un être libre. Or, nous comprenons l'institution de la société civile et la construction de la volonté générale exprimées dans ces passages par Rousseau, comme une dépossession qui revient sans cesse à elle-même, en d'autres termes, elle est le résultat d'un acte qui renvoie toujours à lui-même et aucunement à une altérité, le Souverain dans ce cas. Si la volonté générale se détourne, il s'agira d'une distorsion de la société civile et du contrat lui-même. Et nous voyons comment de nouveau Rousseau est en train de jouer avec le sens ambigu de l'aliénation, afin qu'il puisse dire au tout début du deuxième livre qu'en fin de compte, le

⁴⁶J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 46. Rousseau explique au chapitre VIII ce que l'homme perd et gagne en même temps, à cause du contrat social : « Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède », *op.cit.*, livre I, chapitre VIII, *De l'état civil*, p. 57.

⁴⁷J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 142.

⁴⁸J.-J. Rousseau, *op.cit.*, livre I, VII, p. 55.

souverain est le synonyme de la volonté générale et que la volonté commune ne peut pas au fond s'aliéner lorsqu'elle découle de l'être collectif : « *Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même ; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté* »⁴⁹.

Par ailleurs et pour revenir et clore sur le sixième chapitre, il faut noter que l'aliénation apparaît dans un moment très crucial pour la formation de la proposition politique et sociale de Rousseau, où des concepts clés sont conjointement prononcés comme le *pacte social*, la *puissance*, la *personne*, l'*union*, la *République*, la *volonté générale*, l'*association*, les *citoyens*, les *sujets*, la *liberté* et la *Cité*.

Nous voulons commenter un dernier extrait tiré *Du contrat social*, où l'aliénation est très importante. Il est question du cinquième chapitre, *Des bornes du pouvoir Souverain*, du deuxième livre où le terme apparaît deux fois. Nous allons regarder le premier extrait où Rousseau mentionne de nouveau l'aliénation, en citant la suite aussi de ce paragraphe qui nous intéresse :

*On convient que tout ce que chacun aliène, par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain seul est juge de cette importance*⁵⁰.

Par « *Souverain* » Rousseau entend la volonté générale ou collective qui fonde le contrat social, mais ce souverain ne peut pas être constitué et légitimé qu'à travers cette volonté précisément. De plus, tout ce qui ne fait pas partie de cette volonté générale, toute aliénation ne provenant du corps social lui-même est fautive et problématique. Selon Rousseau :

Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent

⁴⁹J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 61.

⁵⁰J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 66.

*de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé : parce jugeant de ce qui nous est étranger nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide*⁵¹.

Ainsi, nous voyons de deux passages cités de ce chapitre que pour que la volonté générale soit vraie, présuppose l'équité de l'obligation envers tous les membres du contrat et aliène, que ce qu'il peut être bénéfique pour le bien commun. Autrement dit, toutes les personnes procèdent à cet acte de cession d'une partie de leurs biens ou de leur propriété, afin d'instituer un espace commun et la société civile. Une aliénation et une appropriation de la part de la communauté, d'un bien, d'une propriété, de la liberté d'une personne, de ces éléments constitutifs de *chacun*, n'est pas valable si elle n'est pas équitable et partagée d'une façon adéquate, dérivant de tous ses membres vers l'ensemble de la communauté :

*Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion ; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale oblige ou favorise également tous les Citoyens, en sorte que le Souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. Qu'est-ce donc proprement qu'un acte de souveraineté ? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du supérieur du corps avec chacun de ses membres : Convention légitime, parce qu'elle a pour base le contrat social, équitable, parce qu'elle est commune à tous, utile, parce qu'elle ne peut avoir d'autres objet que le bien général, et solide, parce qu'elle a pour garant la force publique et le pouvoir suprême. Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté*⁵².

Donc, nous comprenons que pour Rousseau la finalité de la formation de la société civile n'est pas simplement la conservation ou la sécurité de ses membres comme chez Hobbes, ou la souveraineté du monarque comme chez Grotius, mais le bien commun. En outre, dans ce chapitre trois notions centrales de Rousseau se rassemblent : l'homme, le souverain et le citoyen. L'homme et ses droits sont invendables, sa vie et sa liberté d'abord. La figure du souverain provient de citoyens assemblés qui créent leurs propres lois, à savoir le pacte social articulé comme volonté commune. Le citoyen est celui qui ayant aliéné une partie de sa puissance vote ou délibère. Le point particulier de cette proposition de Rousseau est que

⁵¹J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 66-67.

⁵²J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 68.

ces trois notions, le citoyen, le souverain et l'homme, ne peuvent pas aliéner leur propre pouvoir, étant une société constituée sur un pacte social, puisque il n'y a pas un autre souverain qui recevrait la déposition de la multitude, pour justifier son pouvoir.

Nous voulons commenter un dernier extrait faisant partie de ce même chapitre, avant d'essayer de tirer certaines positions plus générales sur l'aliénation chez Rousseau, et ensuite sur sa place et sa signification dans la généalogie historique moderne du concept d'aliénation.

Dans ce chapitre complexe Rousseau essaie de prouver : d'abord les fondements de la souveraineté, deuxièmement que la souveraineté bien qu'elle soit absolue, elle ne peut pas être illimitée et troisièmement définir l'objet et le sujet de la volonté générale. Il veut alors établir, que le corps politique possède un pouvoir absolu sur ses membres :

Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté⁵³.

Pour Rousseau cette position est relative, puisque les hommes ne possèdent un pouvoir absolu sur leurs corps. Après avoir réaffirmé le caractère absolu de la volonté générale, jadis formée comme souveraineté, Rousseau continue son examen des bornes de ce pouvoir, qui sont difficilement compris dans une première lecture :

Mais outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des Citoyens et du Souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes⁵⁴.

Le renoncement des membres de la communauté, à leurs droits naturels premiers n'anéantit pas le fondement de ce droit. En d'autres mots, la sortie de l'état naturel ne détruit pas les droits inaliénables de l'homme selon Rousseau. Ce qui s'est transformé plutôt pendant

⁵³J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 66.

⁵⁴J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 66.

cette sortie et le passage à la société civile, c'est la forme de revendication des droits. Auparavant, chaque être humain était son propre juge. Le passage à la communauté et à la collectivité signifie la transformation des droits et que les hommes essaient d'établir une légitimité entre eux. Mais, une des idées centrales de ce chapitre est que, c'est la puissance de l'individu qui est aliénée, appropriée par la société et non son être.

Or, le corps politique a besoin de l'usage et non tellement, de la possession et des facultés naturelles du citoyen. Ainsi, la communauté politique devient un point de concentration de toutes les aliénations, des droits et des usages primordiaux des êtres humains, en les faisant passer de l'être naturel à la société civile. En outre, la société civile a le dernier mot : elle est la dernière instance. En d'autres termes, Rousseau cherche à compromettre les droits accordés par le souverain et ceux qui dérivent par la naturalité humaine. Le corps social est érigé en régulateur des limites précises, entre les droits naturels et les droits civils, et en médiateur qui permet la transition des êtres humains d'un état purement naturel, à l'état de la société civile.

Mais passons au dernier extrait à commenter, où le terme d'aliénation apparaît dans ce chapitre, avant d'entrer à notre conclusion concernant Rousseau. Le philosophe genevois vers la fin du quatrième chapitre, reconnaît certains faits et caractéristiques sur la nature du contrat social. La souveraineté est inaliénable comme le titre du deuxième livre le dit très clairement, mais Rousseau a besoin d'éclairer que :

On voit par là que le pouvoir Souverain, tout absolu, tout sacré, tout inviolable qu'il est, ne passe ni ne peut passer les bornes des conventions générales, et que tout homme peut disposer pleinement de ce qui lui a été laissé de ses biens et de sa liberté par ces conventions ; de sorte que le Souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus compétent⁵⁵.

La collectivité malgré le pouvoir absolu qu'elle possède, ne peut pas faire de distinctions entre les individus particuliers. Dans ce cas, le lien social serait détruit et s'effondrerait. Rousseau revient à ce qu'il disait au premier livre *Du contrat social*, sur la place de *chacun* et que nous avons déjà analysé. Il reconnaît que le souverain ne peut pas

⁵⁵J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 68.

opprimer un membre spécifique du lien social, car cela nuirait les fondements du contrat lui-même, l'égalité et la liberté. Plus précisément, il écrit vers la fin du quatrième chapitre :

Ces distinctions une fois admises, il est si faux que dans le contrat social il y ait de la part des particuliers aucune renonciation véritable, que leur situation, par l'effet de ce contrat se trouve réellement préférable à ce qu'elle était auparavant, et qu'au lieu d'une aliénation, ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible⁵⁶.

Si nous comprenons bien ce passage, Rousseau éprouve le besoin d'établir, ou mieux de renouer avec l'équilibre instauré au huitième chapitre du premier livre. Il conçoit et accepte que l'entrée de l'homme dans la société civile, sa transformation d'un être naturel à un être social, à un être qui acquiesce à participer à une organisation de la vie, fondée sur le contrat social constitue une véritable aliénation, une dépossession de sa vie et de sa liberté, mais uniquement pour ce qui se rapporte à la dimension sociale de l'être humain. Pour le dire plus simplement, la société selon Rousseau dans l'état du corps social provenant du pacte social absorbe (ou elle doit absorber) que ce dont a besoin, pour fonctionner d'une façon libre et égalitaire. La communauté use selon son gré les qualités de l'être humain, elle le dépouille dans une finalité pratique et extérieure, et le point d'équilibre consiste au fait « *que chacun se donnant à tous ne se donne à personne* ». L'aliénation dans son acception positive et légitime existe selon Rousseau, lorsqu'elle provient de tous et se dirige à tous, à savoir il s'agit du chemin inverse et contraire suivi par Grotius et Hobbes où l'aliénation a un certain point de départ, une personne peut-être ou un groupe social, ou le « peuple » lui-même qui se dirige vers un roi, un souverain suprême et unique. Ainsi, l'aliénation chez Rousseau débute de la multitude et s'oriente vers la multitude.

Il y a trois autres éléments intéressants quant à nous dans cet extrait cité de Rousseau : premièrement, la distinction entre échange et aliénation, deuxièmement que cette aliénation est une « renonciation véritable » pour l'être humain et troisièmement que cette aliénation, puisqu'elle n'est pas un simple échange, n'est pas non plus un remplacement simple d'une situation pire, par une situation meilleure : « *...Ils n'ont fait qu'un échange avantageux d'une manière d'être incertaine et précaire contre une autre meilleure et plus sûre, de*

⁵⁶J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 69.

l'indépendance naturelle contre la liberté, du pouvoir de nuire à autrui contre leur propre sûreté, et de leur force que d'autres pouvaient surmonter contre un droit que l'union sociale rend invincible »⁵⁷. Nous estimons que Rousseau critique dans cet extrait indirectement, la position de Hobbes, en la considérant comme quelque chose qui affaiblit le lien social, comme s'il était question d'un échange entre un état précaire et de faiblesse, et un état de contrôle et de sûreté sous la tutelle du plus puissant, à savoir du *Léviathan*. C'est-à-dire que pour Rousseau le contrat social, produit d'une aliénation et non d'un échange, constitue et forme l'homme social dans un cadre de liberté et d'égalité.

Que pouvons-nous retenir de ce que nous venons d'analyser au sujet de l'aliénation, tel qu'il se développe dans *Du contrat social*, et dans d'autres textes que nous avons cité de Rousseau ? Nous allons essayer de tirer certaines conclusions d'une façon concise. Tout d'abord, nous devons dire que le terme d'aliénation était très souvent utilisé par Rousseau. Néanmoins, le penseur genevois ne se contente pas d'un simple usage de ce terme qui serait en accord avec une acceptation traditionnelle, à savoir juridique et économique qui sous-entendait une transition d'un bien, d'une somme d'argent, d'une propriété foncière, d'un droit, ou d'un pouvoir envers un souverain ou un roi.

En revanche, Rousseau est le premier penseur de la modernité qui emploie ce terme « classique » ou « traditionnel » pour le contourner et lui donner un autre sens, premièrement parce qu'il parle d'une autre chose dans un nouveau contexte, c'est-à-dire fonder un ordre civil comme il dit au tout début du premier livre *Du contrat social*, légitime et sûr, « *afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées* »⁵⁸. En deuxième lieu, Rousseau comme nous avons vu en détail utilise le même concept que Grotius et Hobbes mettaient en place avant lui, mais pour lui accorder un statut plus général. C'est le moment qui explique la formation d'un lien social, et qui ne se contente pas simplement de justifier l'obéissance et la transmission du pouvoir de la multitude, vers le roi ou l'État. Autrement dit, il fait de l'aliénation quelque chose de plus qu'une dépossession d'un bien ou d'une propriété : elle est le moment crucial de l'institution de la société civile.

L'aliénation rousseauiste est quelque chose de différent qu'une aliénation d'un bien. Il s'agit plutôt d'une aliénation totale pour reprendre le terme de Rousseau, qui annihile toute altérité parce qu'elle s'empaigne et s'implique dans tout le corps social et politique. Avec

⁵⁷J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 69.

⁵⁸J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 41.

Rousseau l'aliénation acquiert un sens politique et social, et cela fait la nouveauté de son apport. Troisièmement, Rousseau est le premier penseur avant Hegel et Marx chez qui, l'aliénation apparaît avec une configuration théorique plus concrète.

Donc pour Rousseau, l'aliénation marque le passage de l'état de nature à la société civile. Pourtant, il n'aurait pas pu réfléchir en ces termes, sans être influencé des autres penseurs antérieurs à lui, et de la discussion entamée par les juristes et les philosophes qu'il critique, comme Grotius ou Hobbes, ou même Pufendorf, sur l'aliénabilité ou l'inaliénabilité des droits de l'homme. La pensée moderne pose graduellement le problème des droits de l'homme, jusqu'à sa concrétisation historique dans la Révolution française. Rousseau dans cette discussion se positionne, contre ceux qui disent que la liberté peut être aliénée et il affirme son inaliénabilité. Or, pour lui l'homme dans l'état de la société civile n'est plus libre d'une façon égoïste et individuelle, mais comme membre d'un corps politique. Ainsi, sa liberté devient inaliénable, non simplement comme symbole de la liberté de soi⁵⁹, mais d'une liberté collective inaliénable, d'où son opinion que la « *souveraineté est inaliénable* ».

Un autre point important est la subdivision de l'aliénation. Nous voulons dire par là, que Rousseau est en train de s'expérimenter avec la notion d'aliénation. Tout d'abord, il critique le concept tel qu'il le trouve chez ses prédécesseurs et après il le reformule. Rousseau comprend que la nature de l'aliénation est profondément ambiguë et dépendante de la situation et du processus social dans lequel elle se réalise. L'aspect positif et légitime de l'aliénation se réalise, lorsque chaque personne aliène une partie de ses biens, de sa puissance et de sa liberté « *dont l'usage importe à la communauté* ». La constitution de la communauté en un être souverain, à savoir que le corps politique peut être autonome et indépendant de n'importe quelle autre autorité ou contrôle, est la conséquence directe de la thèse rousseauiste « *que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible* ». Le présupposé indispensable de ce processus d'aliénation « positive », est comme nous avons déjà observé pour Rousseau assez restreint. Il dit :

...à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : Car premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale

⁵⁹Comme nous avons déjà vu, la liberté et la vie de l'homme sont inaliénables, elles sont les derniers refuges de l'être humain, sans lesquels selon Rousseau rien ne reste à l'être humain pour conserver. Autrement dit, cette aliénation telle que Rousseau la trouve chez Grotius ou Hobbes est un esclavage, parce que la majorité accorde sa puissance et sa vie à une personne, à une autorité extérieure à elle.

pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : Car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine. Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a⁶⁰.

Une fausse et problématique aliénation est alors une dépossession, qui ne proviendrait pas et qui n'aurait pas comme fin le peuple et la volonté générale, ainsi elle serait à l'usage d'un souverain, d'un dominateur extérieur et étranger, autre que la multitude, c'est-à-dire le premier concerné :

Mais le corps politique ou le Souverain ne tirant son être que de la sainteté du contrat ne peut jamais s'obliger, même envers autrui, à rien qui déroge à cet acte primitif, comme d'aliéner quelque portion de lui-même ou de se soumettre à un autre Souverain. Violer l'acte par lequel il existe serait s'anéantir, et ce qui n'est rien ne produit rien⁶¹.

Donc, Rousseau trois pages après ce qu'il a écrit sur l'aliénation et en quoi consiste le contrat social (passage que nous avons cité au début de cette page, tiré « *Du pacte social* », livre I, chapitre VI) définit le rôle de l'aliénation dans le chapitre intitulé, *Du Souverain*. Ainsi, la souveraineté des citoyens incarnée à travers le pacte social, passe par l'aliénation. Quant à Rousseau la souveraineté du corps social consiste à l'aliénation, mais une aliénation totale dont les résultats et les conséquences concernent tout d'abord la communauté politique

⁶⁰J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 52. Nous devons être attentifs à ce que Rousseau entend par *aliénation* totale. Le terme d'aliénation totale est bien réfléchi par Rousseau : chaque être humain donnant tout à tous, ne peut plus donner quelque chose de singulier à quelqu'un. Si la personne n'accorde rien de sa fortune ou de sa propriété, de sa volonté et de ses droits à un être humain ou un groupe, il ne se sépare de rien. De plus, le pacte social permet selon Rousseau de posséder ses biens comme un citoyen, c'est-à-dire d'une façon bien différente que l'individu possédait ses biens à l'état de nature. La volonté générale devient le garant des biens du citoyen, et des résultats de l'aliénation totale qui fonde le pacte social. Cette situation ne signifie pas que les personnes n'ont plus rien, puisque les biens de chacun sont restés à sa disposition, mais qu'il ne les a donnés à personne. Pour Rousseau nous gagnons l'équivalent de tout ce que nous perdons, et plus de force pour conserver ce que nous avons. L'aliénation dans *Du contrat social* fonctionne d'une façon, pouvons-nous dire dialectique. Le corps social fondé sur les clauses que Rousseau décrit, et sur cette aliénation absolue de chaque contractant crée une possession nouvelle et supérieure, plus ferme et sûre que celle existante dans le cadre de l'état de nature, parce qu'il a dépassé l'usage individuel des forces qui provoquait l'état de guerre, pour constituer le pacte social par l'unification de plusieurs et multiples volontés individuelles.

⁶¹J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 55.

elle-même et non un tiers⁶². Rousseau procède plus loin à une distinction qui affirme cette interprétation :

*Les membres de ce corps s'appellent Magistrats ou Rois, c'est-à-dire, Gouverneurs, et le corps entier porte le nom de Prince. Ainsi ceux qui prétendent que l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs n'est point un contrat, ont grande raison. Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi dans lequel, simples officiers du Souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît, l'aliénation d'un tel droit étant incompatible avec la nature du corps social, et contraire au but de l'association*⁶³.

Un pouvoir qui serait en désaccord avec la volonté du corps social serait à l'encontre de la « *nature du corps social, et contraire au but de l'association* », en d'autres termes cela serait le cas d'une aliénation illégitime et injustifiée. Nous pouvons voir comment Rousseau utilise l'aliénation, pour exprimer selon les cas et les besoins de son raisonnement quelque chose de différent. Mais, Rousseau dans ce paragraphe critique, à part une possibilité problématique de l'aliénation du pouvoir de la Souveraineté, également les régimes constitutionnels, en disant que cette cession est fautive lorsque le corps politique se soumet à une minorité, en lui accordant tous ses pouvoirs. Dans ce contexte, le contrat n'a plus de sens et gravité. Autrement dit, l'association politique n'a pas comme finalité la domination d'un souverain, d'un groupe ou d'un être humain sur le reste de la société. Il se peut que cette opinion nous paraisse peu originale maintenant, mais elle était très radicale pour son contexte social-historique.

Or, Rousseau conçoit déjà en germe les contradictions profondes et les impasses, vers lesquelles les démocraties libérales et parlementaires amèneront les sociétés modernes et postmodernes, à savoir la division et la séparation entre ceux qui gouvernent, étant chargés et autorisés de le faire pour une certaine période par la multitude, et ceux qui ont choisi cette minorité gouvernante, le « peuple ». Pour le dire différemment, Rousseau attaque la notion de représentation, dans un des extraits les plus connus *Du contrat social* :

⁶²Rousseau dans le troisième livre exprimera cette position, d'une façon aussi assez claire : « *Premièrement, l'autorité suprême ne peut pas plus se modifier que s'aliéner, la limiter, c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le Souverain se donne un supérieur ; s'obliger d'obéir à un maître c'est se remettre en pleine liberté* », in J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 133.

⁶³J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 92.

La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple Anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde⁶⁴.

A)6. La critique de la représentation et l'aliénation

Conséquemment, la souveraineté est quelque chose d'inaliénable pour Rousseau, puisqu'elle concerne que le peuple, à savoir celui qu'il l'avait constitué le premier. Il est intéressant de noter que Jean-Jacques associe et appréhende l'aliénation dans le même registre que la question de la représentativité. Plus concrètement, il utilise ces deux notions comme des moments interdisant et détruisant au fond la souveraineté. De plus, nous comprenons que l'aliénation est finalement illégitime pour Jean-Jacques, lorsqu'elle aspire à retourner le fondement de la souveraineté, en d'autres termes, nous revenons à ce que nous avons déjà signalé sur le double sens de l'aliénation.

Donc, dans ce passage Rousseau semble mettre dans le même registre l'aliénation au sens négatif et le pouvoir législatif ou la représentation elle-même, vers laquelle tout le quinzième chapitre du troisième livre tend. Rousseau d'une façon intéressante associe la racine historique de l'idée et de la réalité de la représentation, à la féodalité d'un côté et de l'autre à la modernité. L'idée de représentation se trouve à l'encontre de l'Antiquité grecque, où l'élément le plus central de la vie politique athénienne était la participation des citoyens à la prise de décisions, sans intermédiaires et médiations comme c'est le cas dans les sociétés occidentales⁶⁵. Rousseau conçoit la représentation comme une illusion centrale de la vie des sociétés modernes. La contradiction et le problème quant à lui, consistent au fait que les modernes se pensent libres tandis qu'ils sont des esclaves, parce que précisément leur organisation politique est basée sur les médiations, les députés ou les représentants dans le langage de Rousseau, d'où leur liberté est irréaliste : « *Je dis seulement les raisons pourquoi les*

⁶⁴J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 130.

⁶⁵Voir J.-J. Rousseau : « *L'idée des Représentants est moderne : elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur. Dans les anciennes Républiques et même dans les monarchies, jamais le Peuple n'eut de représentants ; on ne connaissait pas ce mot-là* », *op.cit.*, p. 130.

peuples modernes qui se croient libres ont des Représentants, et pourquoi les peuples anciens n'en avaient pas. Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus »⁶⁶.

Nous insistons sur cet extrait, principalement parce que Rousseau ne met pas au hasard côte à côte l'impossibilité d'aliéner la souveraineté, c'est-à-dire le pouvoir qu'un peuple a sur lui-même, sans tomber sous le contrôle d'un tyran ou d'un monarque, et le non-sens de la représentation qui perpétue une domination et un esclavage⁶⁷. Cependant, nous ne disons pas que Rousseau identifie naïvement et simplement la représentation à l'aliénation, dans un niveau abstrait et général. C'est dans le cadre de la volonté générale que la différence s'élimine, puisque pour Rousseau la volonté individuelle ou générale est inaliénable et irréprésentable, car la volonté est à l'origine de nos actions. Selon lui, le principe de toute action réside dans la volonté d'un être libre. Ainsi, Rousseau fait reposer la souveraineté sur la volonté générale, dont l'irrespect envers elle constituerait un esclavage immédiat, et lorsqu'elle est représentée elle est illusoire et détruite.

De plus, la critique de la représentation prend lieu au nom du principe de souveraineté chez Rousseau. Pourtant, il est clair pour nous que Rousseau quand formule un discours sur la souveraineté, parle en même temps de la domination, même de la part de la société, d'un corps social ou du peuple. En d'autres mots, le contrat consiste à cette idée de gouvernement de la volonté générale, ou de souveraineté populaire inaliénable. La volonté générale est fondée et provient du pacte social entre les êtres humains, passant de l'état de nature à celui de la société civile. Néanmoins, nous ne pouvons pas nous étendre sur le problème complexe du gouvernement du peuple et le gouvernement pour le peuple.

Le texte de Rousseau nous paraît actuel, étant donné qu'il prévoit quelque chose à l'état de son genèse, c'est-à-dire les contradictions des sociétés modernes qui se veulent libres, mais en fonctionnant qu'à travers les médiations omniprésentes, c'est-à-dire des aliénations et des dépossessions qui régissent la vie sociale et politique de la collectivité⁶⁸.

⁶⁶J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 132.

⁶⁷J.-J. Rousseau : « *Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes ; vous payez leur liberté de la vôtre* », *op.cit.*, p. 131.

⁶⁸Nous pensons que la critique de la représentation, comme structure centrale de la modernité que nous trouvons chez Rousseau, était une des racines intellectuelles et philosophiques de la pensée de Castoriadis et plus précisément de son concept limitrophe de l'aliénation, l'hétéronomie sociale et individuelle. L'hétéronomie est pour Castoriadis un concept clé dans sa critique des sociétés capitalistes, fondées sur l'imaginaire de l'expansion

A)7. Les différents sens de l'aliénation chez Rousseau

Nous pouvons retenir quand même que Rousseau jongle, entre plusieurs sens possibles de l'aliénation. Dans un premier moment, il a besoin de l'aliénation afin de critiquer chaque articulation élémentaire du pacte de soumission et expliquer qu'il y a chez l'être humain, des éléments dont il ne peut pas être dépouillé, comme la liberté. Deux chapitres plus loin dans le même livre, le premier, Rousseau fonde le pacte social sur l'aliénation, mais cette fois sur une aliénation totale et sans limites (nous pouvons utiliser le terme « engagement » aussi pour décrire ce processus) des associés envers leur communauté, à savoir leur participation directe dans la constitution du contrat social. Pour autant, cette aliénation reste inaliénable et invulnérable aux yeux de Rousseau, puisque son existence appartient et incombe à la volonté générale de la société civile elle-même, et non à la volonté ou le pouvoir d'un roi, d'un groupe social, ou d'une minorité possédant le droit de gouverner sur le reste du corps social.

Ainsi, l'auteur *Du contrat social* avait conçu l'aliénation comme une notion polyvalente. Par exemple, l'éloignement de l'homme de la nature comprise comme aliénation, est un moment important pour la pensée de Rousseau. La société se développe comme une instance opprimant l'être humain, comme il écrit dans *Émile ou De l'éducation* : « L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage : ...il est enchaîné par nos institutions »⁶⁹ ou « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers », comme il note au début *Du contrat social*⁷⁰. Donc, la considération rousseauiste de l'aliénation de l'homme est assez radicale, c'est-à-dire qu'elle le conçoit comme un être aliéné, dès qu'il se socialise ou si nous voulons, l'humanité vit dans la perversité et le vice lorsqu'elle quitte l'état de nature. L'aliénation ou cet état de corruption de l'homme sont synonymes, équivalents et provoqués par son passage à la vie sociale organisée et par l'abandon de l'état de nature. L'homme est dominé ou en état d'esclavage, dans un monde étranger à lui, une fois qu'il est en société, autrement dit, dès le moment qu'il vit sous l'empire des institutions.

illimitée de la maîtrise rationnelle et sur la position centrale de l'économie. Un de piliers de la critique de l'hétéronomie et de la démocratie moderne représentative chez Castoriadis, peut être repéré dans la pensée de Rousseau exposée dans *Du contrat social*, à savoir sa condamnation acharnée et originale des médiations et de représentants-députés comme obstacle de développement de la liberté et comme esclavage dissimulé en réalité. Castoriadis fondera son projet d'autonomie sur la suppression de la représentation et l'élaboration de la démocratie directe ou en d'autres termes, le dépassement de l'hiérarchisation du pouvoir politique par une minorité élue.

⁶⁹J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, édition citée. p. 43.

⁷⁰J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 42.

D'ailleurs, le penseur genevois était un des premiers d'avoir noté les problèmes que la vie dans les grands centres urbains, formés à son époque causait à l'être humain. Dès le *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les Hommes*, publié en 1755, Rousseau dissociait la domination et le droit, de l'état de nature. Selon lui, il ne peut pas exister de l'inégalité à l'état naturel de l'homme, où les hommes vivent heureux⁷¹. De plus, il est un des premiers aussi d'avoir noté - une distinction développée à la suite par Marx - l'opposition entre la ville et la campagne, et de différencier le local du global.

Ainsi, l'esclavage et l'aliénation existent dans la société instituée selon Rousseau, et la seule façon de changer cette situation au profit de l'être humain - étant donné qu'il vit jadis en société - est de pouvoir trouver une balance entre la liberté des personnes, et la légitimité de l'autorité ou de la souveraineté. Nous insistons sur cette idée, parce que Rousseau a été le premier penseur de la modernité, à concevoir d'une façon si aigüe que dans les sociétés civiles l'homme se trouve souvent entouré par des médiations qui l'écrasent et endure de situations que lui-même n'a pas créées initialement, mais a perpétuées et il finit par accepter⁷². En d'autres termes, nous souscrivons à la position du philosophe marxiste Mészáros, concernant Rousseau et Marx : « *As we can see even from this inevitably summary account, Rousseau's eye for the manifold phenomena of alienation and dehumanization is as sharp as no one else's before Marx* »⁷³.

Soit, Rousseau est le premier avant Marx, Hegel⁷⁴ et Feuerbach qui utilise l'aliénation dans un sens plus concret et étant en même temps, un penseur qui note les effets déshumanisants et corrompeurs de la société civile telle qu'elle est organisée. En outre, il associe ces phénomènes d'une manière très radicale pour son époque à l'existence de la propriété, de la richesse ou de l'argent et du rôle qu'elles jouent dans la vie civile. C'est-à-dire que Rousseau identifie la fonction destructive ou problématique à ces formes, mais sans passer à une compréhension et une critique plus générales, et en restant très proche d'une

⁷¹La problématique du passage de l'état de nature à la société civile est analysée par Rousseau, sous la base des impasses que l'instauration de la propriété a causé historiquement, surtout comme fondement des inégalités entre les hommes, dans l'*Émile ou De l'éducation*.

⁷²Voir : « *S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués* », J.-J. Rousseau, *Du contrat social, op.cit.*, p. 44.

⁷³István Mészáros, *Marx's theory of alienation*, p. 55, Merlin Press, cinquième édition, Londres, 2005.

⁷⁴L'aliénation chez Hegel signifie comme nous allons voir quelque chose d'autre : c'est un processus infini, lié à la conscience humaine et à son mouvement dialectique.

critique moraliste⁷⁵. Nous entendons par là que Rousseau récupère des phénomènes aliénants, dans lesquels l'être humain se perd et il le fait avec la façon la plus avancée jusqu'à son époque et nous pouvons dire jusqu'à l'époque de Hegel et de Marx⁷⁶.

A)8. La critique de la propriété, les apports et les limites de la pensée rousseauiste

Plus particulièrement en ce qui concerne la question de la propriété, la position de Rousseau est radicale, mais profondément problématique et esquisse à la fois l'originalité et les limites de son analyse, sur les phénomènes qui détruisent le rapport naturel de l'homme à lui-même. Rousseau écrit dans son *Discours sur l'économie politique*, en comparant le corps social à une grande famille que :

[...] c'est tout le contraire dans la grande famille, où l'administration générale n'est établie que pour assurer la propriété particulière qui lui est antérieure⁷⁷.

Un peu plus loin Rousseau passe de la reconnaissance du gouvernement comme protecteur de la propriété, à déclarer que le fondement de la société est la propriété :

Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même; soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie; soit parce que les biens étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce

⁷⁵La position de la propriété dans la pensée de Rousseau est intéressante, mais contradictoire, puisque d'un côté, chez *Émile ou De l'éducation* note les effets de la propriété comme source des malheurs pour l'humanité, et d'un autre côté dans son *Discours sur l'économie politique* reconnaît la propriété, comme le fondement de la société civile et comme le vrai garant contre l'oppression des citoyens.

⁷⁶Une réflexion premièrement, sur les rapports possibles que la pensée de Rousseau entretient avec celle de Marx, c'est-à-dire une mise en parallèle de ces deux penseurs, qui ont l'intention commune de la transformation de la société, et deuxièmement sur la perception de la pensée marxienne comme un moment provenu des Lumières et du romantisme, et troisièmement en quoi la pensée de Rousseau a influencé Marx et le marxisme seraient fortement intéressantes.

⁷⁷J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, p. 42, Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002.

*qui peut se ravir plus aisément; soit enfin parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens*⁷⁸.

De même Rousseau pose comme fondement de l'administration et de la société civile « *le droit sacré de la propriété* », comme il écrit dans le même texte⁷⁹, en la mettant au-dessus d'un concept si central pour sa pensée, celui de la liberté. Rousseau reconnaît la propriété⁸⁰ comme la condition absolue de la société politique et du pacte social, et que même la liberté est fondée sur le droit de la propriété. Cela dit, nous pensons qu'il réfléchit plutôt sur certaines manifestations de l'aliénation que sur ses sources, c'est-à-dire les raisons des effets déshumanisants. Assurément, Rousseau ne se réfère pas à la propriété ou au culte de l'argent et de la richesse, en utilisant le terme d'aliénation. Ce terme a été utilisé par Rousseau, dans le contexte de la critique des possibilités différentes de construire un pacte social sur des bases fausses, à savoir sur des fondements oppressifs, mais aussi sur des bases qui permettent à la personne de se mettre sous la direction de la volonté générale. Pour que cela soit possible, Rousseau déplace le sens de l'aliénation juridique pour la réintroduire en tant qu'aliénation totale comme nous avons remarqué, et la mettre pratiquement au centre de son contrat et de l'institution d'un corps social libre et légitime.

En revanche, il y a selon nous une contradiction : Rousseau reconnaît comme foncièrement problématique l'existence humaine sous la domination des institutions et de la société civile, telle qu'elle a été organisée et réalisée historiquement, mais en même temps il reconnaît la propriété comme le fondement même de cette société, comme ce qu'il tire l'être humain de l'état de nature, mais sans dénoncer clairement cette base. Autrement dit, il critique le résultat historique d'un long processus, sans attaquer les racines de l'aliénation, mais simplement ses manifestations secondaires. Nous pensons que sa thèse au sujet de la propriété est ambiguë, et il reste enchaîné et enfermé dans les contradictions de son propre édifice, puisque d'un côté il critique la propriété et d'un autre la met au épice de sa conception de la société civile. Par exemple, il écrit au tout début de la seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* :

⁷⁸J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 65.

⁷⁹J.-J. Rousseau, *op.cit.*, p. 67. Rousseau insiste assez sur cette idée, puisqu'il dit de nouveau dans le même texte qu'« *il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient* », *op.cit.*, p. 72.

⁸⁰Il faut remarquer que Rousseau n'écrit pas « la propriété privée » mais se contente d'utiliser que le terme « propriété ».

*Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne*⁸¹.

Donc, en même temps que Rousseau comprend les effets néfastes que la propriété privée a eu sur l'humanité, il idéalise cet état en l'érigant en soubassement de la vie sociale, sans la critiquer en elle-même, mais seulement à ses manifestations. Comment est-il possible que l'état corrompu et déshumanisant que Rousseau critique, à savoir la vie dans la société civile, qu'il soit basé sur la propriété (une notion légitime pour lui) et que l'existence même de la propriété soit une des raisons du passage à la vie civile, et au même moment qu'il considère que cette transition de l'état de nature à la société organisée ait été négative ?

Nous estimons que Rousseau ne dénonce pas l'ensemble des effets de la culture, mais certaines formes historiques de la propriété et de la richesse. Il rejette plutôt certains des effets, sans rejeter les causes des situations nocives pour l'être humain dans la société civile. Autrement dit, Rousseau essaie d'élaborer des alternatives sur les effets corrupteurs et déshumanisants, mais sans mettre en épreuve les principes des sociétés qu'il critique, en sauvegardant pratiquement le côté le plus problématique du pacte social, celui de la préservation de la propriété privée.

L'impasse devient plus intense lorsque Rousseau, dans *Du contrat social* comprend que l'aliénation de la personne, afin que le corps social puisse se fonder, doit être totale, mais parallèlement dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, perpétue la distinction entre le *meum* et le *tuum*, « ce qui m'appartient et ce qui t'appartient ». Or, nous pensons que Rousseau critique une certaine configuration et réalisation de la propriété et de la richesse, et non les pouvoirs déshumanisants et les aspects problématiques de ses médiations en soi. Ainsi, son analyse reste abstraite et moralisante dans un sens et beaucoup plus incohérente, puisque Rousseau l'engage à partir de la même base de cette formation sociale, dont les manifestations est en train de critiquer, à savoir de la société civile fondée sur la propriété privée. Rousseau reste alors prisonnier de la formation sociale-

⁸¹J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 222, chronologie et introduction par Jacques Roger, GF Flammarion, Paris, 1971.

historique de son époque jusqu'à un certain point, parce qu'il ne touche pas les prémisses de la société qu'il critique si féroce, les manifestations abrutissantes.

Quant à nous la critique de Rousseau reste partielle, mais cela peut être le produit des transformations profondes sociales et économiques de son époque, et du fait que le capitalisme industriel était en train de se former et que la bourgeoisie voulait s'emparer du pouvoir politique de la monarchie. Néanmoins, et malgré les contradictions internes de la réflexion de Rousseau, il a été le penseur de son époque exerçant probablement la critique sociale la plus radicale. Bien qu'il ne parvienne pas à raisonner en des termes plus concrets, sa critique est la plus poussée et influencera profondément, intellectuellement et politiquement la Révolution française, et la majorité des penseurs socialistes et communistes qui viendront après lui dans le 19^{ème} siècle, comme Marx.

Nous entendons par critique, l'intention de Rousseau de comprendre ce monde social créé historiquement par l'homme, mais qui lui est complètement inhumain et étranger, comme un monde où les institutions pèsent sur la vie des êtres humains et les maintiennent en esclavage, même parfois comme il notait dans *Du contrat social*, à cause de leur propre responsabilité et de leur lâcheté. Plus spécifiquement, il conçoit sa réflexion politique dans le cadre d'une critique qui a comme finalité le changement radical de la vie sociale - comme Marx et Engels le feront, plus au moins un siècle plus tard - vers une forme d'organisation, où les institutions ne domineront plus sur les êtres humains, mais tout au contraire où la volonté générale aura pratiquement substitué le pouvoir d'une minorité sur la majorité du corps social.

Donc, nous pouvons retenir ce fait aussi qui se rapporte à notre réflexion sur l'aliénation et qui semble être introduit d'une façon plus précise et consciente, dans la philosophie moderne pour la première fois par Rousseau, c'est-à-dire que la déshumanisation consiste au fait que la société nie, met en situation d'esclavage et subjugué l'être humain, en le privant de sa liberté et en le mettant dans les fers, où il doit suivre ce que ses représentants ou une autorité centrale et hiérarchisée lui dictent. En outre, Rousseau peint d'une façon très tranchante et originale dans son *Discours sur l'économie politique* cette situation de déshumanisation, d'injustice et d'infirmité qui a lieu dans les sociétés modernes, comme division sociale entre le riche d'un côté et le pauvre de l'autre, et en arrivant à la conclusion

que c'est finalement l'humanité qu'est refusée au second⁸². Nous prions le lecteur de nous excuser pour la longueur de la citation suivante :

Un troisième rapport qu'on ne compte jamais, et qu'on devrait toujours compter le premier, est celui des utilités que chacun retire de la confédération sociale, qui protège fortement les immenses possessions du riche, et laisse à peine un misérable jouir de la chaumière qu'il a construite de ses mains. Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissants et les riches? Tous les emplois lucratifs ne sont-ils pas remplis par eux seuls? toutes les grâces, toutes les exemptions ne leur sont-elles pas réservées? et l'autorité publique n'est-elle pas en leur faveur? Qu'un homme de considération vole ses créanciers ou fasse d'autres friponneries, n'est-il pas toujours sûr de l'impunité? Les coups de bâton qu'il distribue, les violences qu'il commet, les meurtres mêmes et les assassinats dont il se rend coupable, ne sont-ce pas des affaires qu'on assoupit, et dont au bout de six mois il n'est plus question? Que ce même homme soit volé, toute la police est aussitôt en mouvement, et malheur aux innocents qu'il soupçonne. Passe-t-il dans un lieu dangereux? voilà les escortes en campagne: l'essieu de sa chaise vient-il à rompre? tout vole à son secours: fait-on du bruit à sa porte? il dit un mot, et tout se tait: la foule l'incommode-t-elle? il fait un signe, et tout se range: un charretier se trouve-t-il sur son passage? ses gens sont prêts à l'assommer; et cinquante honnêtes piétons allant à leurs affaires seraient plutôt écrasés, qu'un faquin oisif retardé dans son équipage. Tous ces égards ne lui coûtent pas un sou; ils sont le droit de l'homme riche, et non le prix de la richesse. Que le tableau du pauvre est différent! plus l'humanité lui doit, plus la société lui refuse (c'est nous qui soulignons): toutes les portes lui sont fermées, même quand il a le droit de les faire ouvrir; et si quelquefois il obtient justice, c'est avec plus de peine qu'un autre n'obtiendrait grâce: s'il y a des corvées à faire, une milice à tirer, c'est à lui qu'on donne la préférence; il porte toujours, outre sa charge, celle dont son voisin plus riche a le crédit de se faire exempter: au moindre accident qui lui arrive, chacun s'éloigne de lui: si sa pauvre charrette renverse, loin d'être aidé par personne, je le tiens heureux s'il évite en passant les avanies des gens lestes d'un jeune duc: en un mot, toute assistance gratuite le fuit au besoin, précisément parce qu'il n'a pas de quoi la payer; mais je le tiens pour un homme perdu s'il a le malheur d'avoir l'âme honnête, une fille aimable, et un puissant voisin⁸³.

Nous voyons avec quelle acuité critique, Rousseau conçoit deux situations antithétiques et diamétralement opposées au sein de la même société, comment et à quel degré cet état est injuste et déshumanisant pour les pauvres. Et nous constatons que Rousseau distingue une catégorie plus générale et abstraite, celle de l'humanité, de celle de la société qui aggrave l'état d'injustice et d'impuissance du pauvre, face à la toute-puissance du riche. Les pauvres sont ceux qui subissent la négation, pour utiliser un terme hégélien et l'indifférence des institutions et des puissants⁸⁴.

⁸²Le passage que nous allons citer, nous rappelle les développements du jeune Hegel sur les divisions à l'intérieur de la société civile et les analyses de Marx, sur la bourgeoisie et le prolétariat que nous examinerons plus loin. Autrement dit, Rousseau est un des premiers à avoir conçu les divisions que la société bourgeoise moderne avait effectuées, dichotomie créant pratiquement deux mondes sociaux distincts dans la même formation sociale.

⁸³J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, p. 74-75.

⁸⁴En même temps Rousseau pour reprendre la thématique de la contradiction dans sa pensée, il fouette l'injustice faite au pauvre, mais chez *Émile ou De l'éducation* écrit sur le pauvre et le riche: «Le pauvre n'a pas besoin d'éducation; celle de son état est forcée, il n'en saurait avoir d'autre; au contraire, l'éducation que le riche reçoit de son état est celle qui lui convient le moins et pour lui-même et pour la société. D'ailleurs l'éducation naturelle doit rendre un homme propre à toutes les conditions humaines: or il est moins raisonnable d'élever un pauvre pour être riche qu'un riche pour être pauvre; car à proportion du nombre des deux états, il y a plus de ruinés que de parvenus. Choisissons donc un riche; nous serons sûrs au moins d'avoir fait un homme de plus,

Donc, l'intention de Rousseau de transformer la société humaine, de secouer les jougs qui enchaînent l'être humain et le fait qu'il parle de l'aliénation dans *Du contrat social*, un livre si important pour l'histoire de la pensée moderne - certes dans le cadre de la fondation du pacte social et de la condition de formation de la volonté générale, et assurément dans un sens bien différent que celui de Hegel et de Marx - nous ont mené à insister sur Rousseau, comme un des moments les plus significatifs pour la genèse du concept d'aliénation avant Hegel et Marx.

Il est le premier comme nous avons pu constater dans cette partie, à l'avoir critiqué lorsqu'il s'agissait d'une dépossession partielle, profitable uniquement pour le monarque ou un dominateur, et en même temps à l'avoir repris quand il le jugeait indispensable pour fonder l'aliénation totale et le pacte social, créé, supporté et partagé par chaque membre de la communauté. À savoir qu'il distingue une version fautive de l'aliénation et une autre vraie. Finalement, Rousseau pourrait être défini comme un précurseur des théories communistes et socialistes, puisqu'il conçoit son édifice théorique et sa critique dans le cadre de la société civile existante, comme un ensemble qui écrase l'être humain en le subjuguant et le dominant, à travers le pouvoir que les institutions exercent sur lui et comme une forme ayant tiré l'être humain d'un état meilleur, celui de la nature pour l'amener vers un état détérioré, celui de la société⁸⁵. Ainsi, l'être humain est encerclé par un monde social qui lui est profondément hostile et le rend malheureux, parce qu'il le détourne de sa naturalité selon Rousseau et l'enfonce dans l'esclavage. En d'autres mots, l'abandon par l'homme de son origine naturelle a produit petit à petit des conditions aliénantes qui le mettent en contradiction avec lui-même.

Après avoir mis en relief, le rôle et l'importance de l'aliénation dans la pensée de Rousseau, nous nous interrogerons sur la place de la positivité, de l'extériorisation et de l'aliénation dans la philosophie de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dès ses écrits de la période de Tübingen et jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous essayerons alors de retracer l'histoire complexe de cette notion, et les configurations différentes prises jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel ne conçoit plus l'aliénation comme le fondement d'une critique morale ou moralisante, adressée à la société civile, comme c'est le cas chez Rousseau.

au lieu qu'un pauvre peut devenir homme de lui-même », *Émile ou De l'éducation*, p. 56-57, chronologie et introduction par Michel Launay, Garnier Flammarion, Paris, 1966.

⁸⁵La société civile a détruit la bonté naturelle de l'être humain, et selon Rousseau la nature a fait l'homme heureux et bon, mais la société l'a dépravé et l'a rendu misérable.

Pour le philosophe allemand, il ne s'agit pas de l'acte qui permet à la communauté politique et humaine, de s'instituer d'une façon juste et libre. Autrement dit, l'aliénation pour Hegel n'est plus un postulat moral, mais elle est un moment essentiel de la négation de soi, le point central de sa dialectique et de sa conception de la culture (*Bildung*). Elle est en fait aussi bien un concept métaphysique, expliquant la constitution de la conscience humaine et de l'esprit qu'une notion historique. Comme nous aurons l'occasion de constater, Hegel se positionne à l'opposé de Rousseau : se rendre étranger à la nature et à l'immédiateté naturelle est désormais quelque chose de nécessaire et d'éminemment positif. Dépasser l'être naturel est une des tâches principales de l'esprit objectif.

Deuxième partie :

*La positivité et l'aliénation comme concepts centraux de la pensée
du jeune Hegel*

B)1. L'aliénation dans la pensée de Hegel. Problématisation et objectifs de la partie

Notre réflexion sur Hegel sera la plus longue et la plus détaillée de notre recherche. Néanmoins, elle sera constamment mise en perspective et en rapport avec l'autre thématique principale de ce travail, à savoir la place de l'aliénation dans la pensée du jeune Marx. Ainsi, afin de mieux comprendre ce que le jeune Marx entend par aliénation, nous allons nous interroger sur l'importance de l'aliénation et de ses concepts limitrophes, la positivité et l'extériorisation chez l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*. En d'autres mots, notre travail sur Hegel nous permettra de concevoir quelles distances Marx avait pris vis-à-vis de lui, et ce qu'il avait retenu de l'aliénation, telle qu'elle se présente dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Le rapport de Marx à Hegel passe dans une grande partie, par une reprise et un travail critique très profond du concept d'aliénation. L'étude de l'aliénation hégélienne sera utile pour comprendre l'aliénation chez Marx, et la critique qu'il adresse à Hegel dans les *Manuscrits économiques-philosophiques de 1844*. Une analyse de l'aliénation marxienne qui ne produit pas une réflexion sur la philosophie hégélienne nous paraît impossible, étant donné que Marx forge et articule sa notion d'aliénation, en se mettant en dialogue direct avec Hegel.

Quelle est alors la place de l'extériorisation et de l'aliénation chez Hegel ? Est-ce que s'agit-il que de l'aliénation de la conscience comme Marx disait, ou nous avons affaire à un concept transversal avec plusieurs configurations et jouant en plusieurs niveaux ? Est-ce que l'aliénation hégélienne est réduite à une extériorisation de la conscience de soi, oubliant en même temps la perte de soi qui a lieu dans la praxis humaine ? Est-elle est le résultat d'une conception purement métaphysique de l'homme ? Est-ce que l'aliénation est qu'une compréhension métaphysique de l'être humain, puisque sa racine théorique telle que nous la trouvons chez Hegel est aussi métaphysique ? Et est-ce qu'une critique pareille de l'aliénation hégélienne, pourrait confirmer cette thèse, c'est-à-dire trouver un prolongement et un enracinement du caractère métaphysique de ce concept, même dans la pensée du jeune Marx ?

Georges Labica avait écrit sur la contribution hégélienne à la formation de l'aliénation : « *Il appartenait toutefois à G.W.F. Hegel de hisser l'aliénation, à partir de ces significations qui lui étaient familières, à la dignité philosophique (E. Bottigelli)* »⁸⁶. En fait,

⁸⁶G. Bensussan, G. Labica, *op.cit.*, p. 17,

l'aliénation hégélienne constitue un moyen central, pour la compréhension de l'ensemble de la pensée de Hegel. Nous avons remarqué plusieurs fois dans la dernière partie, que Rousseau était le premier penseur de la modernité qui avait utilisé le concept d'aliénation, en dehors de ses limites juridiques primordiales, pour lui accorder une place plus importante dans l'édification du contrat social. De l'autre côté, Hegel était le premier penseur de la modernité qui utilise l'aliénation, partant d'abord du fait ontologique, pour passer à celui de la constitution et de la formation de la culture, comme moment de mise en relation de la conscience avec l'extériorité, et comme un processus infini, interminable, synonyme de l'être humain qui se nie et parvient au savoir absolu. Labica dans l'article cité divise l'aliénation hégélienne en deux parties :

[...] - celle de l'Entäußerung, extériorisation, dessaisissement ou extranéation (J. Hyppolite). L'aliénation n'est le triomphe du négatif qu'en vue de la réconciliation de l'être avec lui-même par-delà le déchirement. L'aliénation devient alors l'instrument efficace de la construction progressive d'une réalité foncièrement rationnelle (P. Ricoeur) ;

- celle de l'Entfremdung, l'alienatio latine, le devenu-étranger, le divorcé. Le sens est ici celui d'un négatif qui ne travaille pas, qui demeure brisure (Spaltung). C'est la fameuse « conscience malheureuse » de la Phénoménologie de l'Esprit, perte de soi dans l'autre, dessaisissement d'être et non plus d'avoir dans la figure de l'aliénation-contrat⁸⁷.

Pourtant, l'aliénation chez Hegel ne se limite pas uniquement à ces deux configurations théoriques capitales. Il y a chez Hegel, plusieurs textes dans lesquels l'aliénation est présente et où elle joue un rôle très significatif. De ce fait, les moments qui nous intéresseront le plus dans cette partie proviennent de sa jeunesse.

Mais, comment définir d'une façon très rapide l'aliénation hégélienne ? L'aliénation est le mouvement de l'esprit (*Geist*) qui est en train de poser le monde extérieur, comme un moment de son propre devenir. Plus précisément, l'aliénation est le processus de retour de l'absolu à soi-même, et une reprise de l'Idée. L'aliénation chez Hegel est pratiquement, une nécessité interne et liée à l'existence humaine et au processus de réalisation de l'esprit. Or, le problème consiste au fait que l'homme se nie dans ce processus et s'oppose à sa propre essence. Cette essence qui était posée comme opposition et différence absolue, sera par la suite récupérée. L'aliénation occupe un rôle central dans la philosophie hégélienne, la

⁸⁷G. Bensussan, G. Labica, *op.cit.*, p. 17.

Phénoménologie de l'esprit étant le parfait exposé de cette importance. L'aliénation est le déploiement de l'esprit dans le temps, pour s'enrichir et se réapproprier son essence dans sa totalité. Elle est par conséquent, l'objectivation et l'enrichissement de l'esprit dans les différents moments de sa réalisation : l'esprit s'aliène au temps pour qu'il se retrouve dans ses stades ultérieurs.

Il est intéressant de noter que Hegel n'utilise pas le terme « aliénation » (*Entfremdung*) avant la *Phénoménologie de l'Esprit*, tout de même certains de ses écrits fragmentaires de sa jeunesse annoncent ses points de vue ultérieurs. Dans les écrits théologiques de jeunesse sur l'amour, Hegel parle d'un processus de conflit, d'opposition et de réunion finale. L'amour rétablit l'unité entre les individus et le monde, sans pourtant annihiler complètement l'élément individuel. Dans *l'Esprit du christianisme et son destin* (1799-1800), le jeune Hegel considère l'opposition à l'intérieur de l'être humain entre l'intellect et les sentiments, comme une phase nécessaire du développement spirituel, mais il pense encore que l'union peut être accomplie que par un nouveau rapport avec la religion, sa refondation et l'éloignement de ses contenus positivistes.

Bien plus, l'idée du déchirement qui sera un aspect essentiel du processus d'aliénation dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, est analysé par le jeune Hegel également dans *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801). Hegel dans cet écrit présente la philosophie, comme la *Raison* et le produit d'une crise historique de la civilisation à travers laquelle « *la puissance unificatrice disparaît de la vie des hommes* ». Encore, la philosophie ne peut apparaître qu'au moment du déchirement, de l'opposition. En d'autres termes, elle apparaît dans un moment historique précis. Cette division (*Entzweiung*) selon Hegel, est la source de la réalisation de toute philosophie. Ce besoin pour Hegel est ce qui a créé au passé la division entre l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la foi et la raison, la liberté et la nécessité, l'être et le non-être, la pensée et l'être, le fini et l'infini et oppose dans le moment historique actuel la raison et l'expérience, l'entendement et la nature et d'un certain point de vue, comme il dit, la subjectivité absolue et l'objectivité absolue.

La philosophie est l'élément qui peut réconcilier cette division, et qui est très impliqué dans le développement de la culture. Dans cette période, la tâche principale de la philosophie pour Hegel est de rétablir l'unité perdue (*Wiederherstellung der Totalität*), d'unifier le monde fragmenté, et d'installer l'être dans le non-être comme il écrit. Pour dépasser et surmonter

cette division et retrouver la « belle totalité », la philosophie doit vaincre la contradiction de la subjectivité et de l'objectivité figée, et de montrer que le véritable monde spirituel n'est que le produit de cette union.

Ainsi, nous estimons qu'avant d'entrer dans l'analyse des expressions multiples de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, prendre le fil de la réflexion hégélienne à partir de certains textes juvéniles est nécessaire. Une connaissance des développements de la pensée du jeune Hegel autour des idées du déchirement, de la réconciliation et de la positivité par exemple, nous paraît indispensable pour une compréhension de sa pensée de la maturité. Plus précisément, comme nous avons déjà mentionné, nous pensons pouvoir retrouver les premiers germes de l'aliénation, de l'opposition et du déchirement de l'esprit chez Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans ses textes de jeunesse et plus spécialement les périodes de Tübingen (1788-1793), de Berne (1793-1796), de Francfort (1797-1800) et d'Iéna (1801-1807).

Dans les trois premières périodes, la pensée de Hegel se développe en même temps que la critique du judaïsme et du christianisme comme des religions positives. Pour le jeune Hegel le « positif » (*positiv*) était un concept central et désignait en gros traits, tout ce qui avait le caractère d'un impératif, toute entité étrangère qui s'imposait à l'homme pour contrôler son existence et sa volonté. Robert Legros pose la problématique des écrits théologiques du jeune Hegel qui se présente comme une attaque théorique à la positivité, et à tout ce qui sépare l'homme de la nature, du divin et de la vie communautaire, d'une façon très solide :

Plus précisément comme une critique des religions positives, en particulier du christianisme et du judaïsme. Cette critique ne comprend en elle aucune mise en question de la religion comme telle, ni ne prône une subordination de la religion à une instance plus élevée. Elle n'en appelle à aucun dépassement de la religion mais au règne d'une religion non positive. C'est dans le paganisme – dans un paganisme grec interprété dans les termes d'une philosophie de la vie et présenté comme religion d'un peuple (Volksreligion) que le jeune Hegel découvre une religion non encore entachée par la positivité. {...} Ainsi dira-t-il au cours des périodes de Tübingen et de Berne que la religion positive est objective (entendons qu'elle s'impose comme un objet, c'est-à-dire comme une réalité extérieure au sujet, indépendante de celui-ci, étrangère à celui-ci), tandis que la religion non positive est subjective (en ce sens qu'elle est en accord direct ou en relation intime avec les exigences ou les aspirations d'une subjectivité). La religion positive, autrement dit, repose sur un principe

*d'hétéronomie, tandis qu'une religion non positive fait droit à l'autonomie d'un sujet, ou, plus précisément, rend possible et fonde celle-ci*⁸⁸.

Donc, avant d'entamer l'analyse de la période d'Iéna sur le travail et l'outil et puis la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous voulons réfléchir longuement sur les écrits théologiques du jeune Hegel pour deux raisons principales. Tout d'abord, à cause de l'idée de la séparation ternaire de l'homme de la nature, du divin et de la *cité* , la *πόλις* au sens de la représentation que le jeune Hegel avait de la formation sociale et politique de la Grèce antique. Secondement, en raison des thématiques de l'opposition, du déchirement et de la division de l'homme, dominants dans le judaïsme et le christianisme et conséquemment dans l'Occident selon Hegel, et de la perte de la possibilité de réconciliation de l'homme avec la communauté humaine, le monde et Dieu.

En fait, nous voulons mettre en relief la linéarité de la pensée du jeune Hegel avec sa maturité, non au sens d'une immutabilité ou d'une invariabilité de sa réflexion dans le temps, mais plutôt au sens que son édifice philosophique était tirailé profondément dès ses premiers pas, par le problème de la séparation de l'homme avec le monde, les oppositions qui provoquent le déchirement constant de l'esprit et les possibilités de réconciliation de l'individu avec ce qu'il appelait à l'époque le *destin* . Plus concrètement, il s'agira pour nous de retracer l'émergence et la généalogie de l'aliénation chez le jeune Hegel, et les réponses données selon les différentes phases de sa réflexion. Qu'est-ce qu'il déchire l'homme d'après les écrits théologiques de jeunesse ? Pourquoi l'homme s'oppose à sa propre vie, et comment le déchirement peut être dépassé afin que la réconciliation soit effectuée ? Quelles réponses donne le jeune Hegel au sujet du conflit de l'homme avec le monde, et à son impuissance d'en faire partie ?

Jean Hyppolite pose le problème des textes théologiques du jeune Hegel dans l'orientation qui nous intéresse le plus, c'est-à-dire non simplement de la critique de la religion positive, mais celle de l'aliénation :

Pour notre part nous ne pensons pas cependant qu'il y ait une véritable discontinuité, (dans la pensée du moins, car la présentation est bien différente), entre les Écrits de jeunesse de Hegel, la Phénoménologie, et

⁸⁸Voir la préface de Robert Legros, *Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, in G.W.F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, p. 11-12, textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997.

les œuvres de la maturité. C'est véritablement le problème de l'aliénation de l'homme – celui même que reprendront Feuerbach et Marx – que nous trouvons déjà posé dans cette étude sur le peuple juif et la tragédie du Christ. Qu'on lise avec l'attention qu'ils méritent tous les essais successifs que Hegel a écrits sur Abraham, l'ancêtre de ce peuple, on y verra avec quel soin il s'efforce de montrer comment l'homme devient capable de s'opposer à sa propre vie. Cette vie n'est pas seulement sa vie particulière, son destin particulier. En s'élevant au-dessus du présent, quand il sent sa sécurité en péril, Abraham a « devant lui » le Tout de sa vie. Il devient capable, par un phénomène de réflexion totale, de se poser lui-même en marge de cette vie, et d'apercevoir la vie universelle, le γένος, comme si elle était un Autre que lui-même. Hegel reprendra ce thème dans la Phénoménologie à propos de la conscience de soi. La vie, ma vie, n'est pas mienne, ou plutôt elle est à la fois en moi et hors de moi, de sorte que je conçois un « maître de la vie » et que des relations de Domination et de Servitude s'établissent entre Dieu et l'homme. En s'aliénant ainsi, l'homme devient capable « d'une plus haute existence que s'il était resté immobile au sein de l'immédiateté de l'Être » (Phénoménologie, traduction française, Aubier, 1939, tome 1, page 282.). L'intérêt particulier de ces textes est de nous faire découvrir les conditions concrètes de cette aliénation et les tentatives de libération de l'homme à travers des « Phénomènes » historiques comme l'histoire du peuple juif, l'apparition du Christ au milieu de ce peuple, et aussi de mêler à l'étude de ces phénomènes des réflexions philosophiques sur la vie historique de l'humanité, l'opposition historique de l'Universel et du Particulier, la réconciliation de l'homme avec son destin par l'amour⁸⁹.

Ainsi, à travers certains extraits des écrits théologiques de Hegel des années 1780-1790, nous essayerons de montrer comment la problématique de l'aliénation s'est développée graduellement et sous diverses formes. À savoir que dans un premier stade, le philosophe de Stuttgart pose l'aliénation en rapport direct avec la critique de la religion, ou mieux de la positivité des religions du christianisme et du judaïsme, comme processus de scission interne et externe de l'homme, et comme un mouvement de désunion et de déchirement d'un être humain qui doit accepter un destin extérieur et étranger à lui.

Ensuite, nous voulons également avant d'entrer dans le commentaire de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui sera la partie la plus centrale, travailler sur deux autres textes du jeune Hegel, le *Système de la vie éthique* (1802-1803) et la *Philosophie de l'Esprit* (1805), tous les deux écrits pendant la période d'Iéna (1801-1807). Mais, pourquoi voulons-nous nous attarder sur ces deux textes ? Dans ces deux textes, le jeune Hegel traite les questions du travail, de l'extériorisation et de la chosification de la conscience, de l'outil et de la division de la société en deux grandes catégories sociales, les pauvres et les riches. Plus précisément, nous voulons consacrer deux chapitres de notre partie sur ces deux textes de Hegel, d'abord parce que nous pouvons y constater que Hegel avait saisi certains phénomènes d'aliénation et de lutte, au sein de la société industrielle et bourgeoise en pleine formation. Il s'agit du moment où Hegel commence à analyser la société civile/bourgeoise et à prendre conscience

⁸⁹Voir l'introduction de Jean Hyppolite in Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. VI-VII, traduction de Jacques Martin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971.

de ses contradictions internes. Deuxièmement, même si ces analyses de Hegel prennent lieu dans un contexte social-historique, intellectuel et philosophique différent que celui du jeune Marx, elles annoncent remarquablement certaines des critiques des années 1842-1845, à savoir que l'homme dans la société bourgeoise trouve ses propres forces réalisées, mais en opposition avec lui-même, que cette société produit à son intérieur les contradictions incessantes qui appauvrissent constamment la grande majorité des personnes, et que finalement le travail devient à la fois le moyen de réalisation et de perte de l'être humain.

B)2. L'énonciation de la problématique de l'aliénation et du déchirement de l'homme dans les écrits théologiques de Hegel de la période de Tübingen

Dans ce chapitre, nous voulons réfléchir sur certains développements du jeune Hegel pendant l'étude de la théologie au séminaire de Tübingen. Les travaux de jeunesse de Hegel étaient principalement une série de notes traitant de problèmes religieux et qui sont restés longtemps inédits. Nous ne connaissons que les extraits publiés par les premiers biographes de Hegel, Karl Rosenkranz⁹⁰ et Rudolf Haym⁹¹. Ces textes étaient « découverts » par Wilhelm Dilthey au début du 20^{ème} siècle. En 1905, le même philosophe a publié un livre sur le jeune Hegel, basé sur les manuscrits de la bibliothèque de Berlin⁹². Quelque temps plus tard, les œuvres théologiques du jeune Hegel ont été réunies, classées et publiées par Hermann Nohl en 1907⁹³. Jadis l'étude des écrits de jeunesse de Hegel était réalisable, de même la possibilité de comprendre la naissance d'une pensée complexe en train de s'élaborer.

Dans ces écrits réunis à titre posthume par Nohl, il y a principalement des textes portant sur le christianisme, son destin et son histoire⁹⁴. Sans pouvoir entrer dans les détails complexes de l'évolution de la pensée du jeune Hegel, et beaucoup plus dans son rapport avec

⁹⁰Karl Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben*, Berlin, 1844, *Vie de Hegel*, traduction française par Pierre Osmo, Gallimard, Paris, 2004.

⁹¹Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, *Hegel et son temps*, traduction française Pierre Osmo, Gallimard, Paris, 2008.

⁹²Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Berlin, 1905.

⁹³Voir *Hegels theologische Jugendschriften*, édition présentée par Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

⁹⁴Plus exactement, il s'agit de *La Positivité de la religion chrétienne* (1795-1796), *La Vie de Jésus* (1796) et *L'esprit du christianisme et son destin* (1797).

la théologie, nous pouvons affirmer que le point de commencement de la réflexion et de la philosophie hégélienne dans les écrits de jeunesse est théologique. Tout au long de ces trois périodes, surtout à partir de Berne et de Francfort, Hegel posait la question du sort de l'existence historique de l'être humain, existence perpétuellement extériorisée et déchirée⁹⁵. Il s'agit des phénomènes, qui seront traités plus tard sous le concept de division. Hegel dans ces manuscrits pose le problème - comme nous avons mentionné auparavant - de la séparation entre *religion objective* et *religion subjective*, à savoir entre la théologie et la religion du cœur.

Hegel essaie de répondre à la question suivante : *le christianisme est-il une religion positive, ou comment est-il devenu positif ?* Günter Rohrmoser explique le problème des écrits du jeune Hegel en rapport avec l'aliénation, de cette manière :

Sa formule provisoirement la plus mûre paraît dans l'écrit intitulé « L'esprit du christianisme et son destin » où il est question de surmonter l'aliénation du destin et de réconcilier grâce à l'esprit d'amour et de beauté. Pour en donner une formule générale, le point de départ de la philosophie hégélienne dans les œuvres de jeunesse est donc la découverte que, historiquement, socialement, spirituellement et religieusement, l'existence de l'homme ne s'appartient pas. Or l'existence qui ne s'appartient pas est en principe une existence sans liberté, un état d'abjection et d'abaissement de l'homme dans son être-homme. S'appartenir, être libre, l'existence humaine ne le peut qu'en réalisant toutes ses possibilités, tout son être⁹⁶.

Le problème commence lorsque Hegel met en parallèle l'histoire du christianisme et la Grèce antique, et constate le caractère défectueux du premier vis-à-vis de la dernière. Le christianisme est perçu par le jeune Hegel, comme une religion individuelle, comme une religion de l'homme *privé*, contrairement à la forme politique, sociale et religieuse de la cité antique où la croyance faisait partie de tous les niveaux de la vie. Autrement dit, le christianisme a échoué de relier le profane et le religieux. Ainsi, Hegel énonce la thématique de l'opposition du christianisme avec la cité moderne, et la vie bourgeoise séculière. Rohrmoser dit à ce sujet en citant Hegel :

Dès qu'il y a une cloison entre la vie et la doctrine – ou même simplement une séparation et une grande distance entre les deux – il y a lieu de soupçonner que la forme de la religion est défectueuse. *Alors que dans*

⁹⁵C'est à ce titre que nous avons dit que certains de thèmes des années 1790, préparent les développements de Hegel de la période d'Iéna et de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

⁹⁶Günter Rohrmoser, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, p. 24, Éditions Beauchesne, Paris, 1970, titre original *Subjektivität und Verdinglichung, Theologie une Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh, G. Mohn, 1961.

l'Antiquité la religion pénétrait toute la vie, publique et privée, et la rattachait à une destinée spirituelle supérieure, si bien que les émotions religieuses accompagnaient, tel un bon génie, toutes les activités, tous les accomplissements, dans le christianisme l'existence religieuse est séparée de l'existence profane, et dans le même être « l'homme ordinaire vit à côté de l'homme spirituel, est au moins décoré par celui-ci de fleurs de rhétorique et de gestes extérieurs, homme ordinaire dans sa façon d'agir, mais tout autre le dimanche, ou parmi ses frères, ou devant son livre de prières. Souvent, ce serait être trop dur que de taxer un pareil caractère de véritable hypocrisie ; celle-ci requiert la conscience de la contradiction entre les motifs de l'action et l'enseigne dont on les pare, chez celui-là au contraire cette conscience est bien absente et l'homme n'a absolument pas d'unité »⁹⁷.

Passons à ce que Hegel dit, et premièrement à certains passages d'un de ses premiers textes de la période de Tübingen, rédigé en 1792-1793 avec le titre *La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie*. Il est le seul fragment bien élaboré de la période de Tübingen, et est rédigé au même moment que Hegel était étudiant dans la faculté de théologie protestante, le fameux *Stift*. Le problème central pour le jeune Hegel dans ce texte est la fondation d'une religion populaire et rationnelle à la fois, c'est-à-dire d'une religion résultant de l'imagination populaire, et qui ne sera pas séparée de la sensibilité des croyants, étant formelle et privée de vie. Plus exactement, Hegel procède ici à une distinction importante pour notre compréhension ultérieure de sa critique du christianisme et du judaïsme, en tant que religions positives qui divisent l'être humain. Dans l'extrait suivant, il sépare la religion en religion objective et religion subjective :

Discussion sur la différence entre religion objective et religion subjective ; importance de cette discussion pour toute la problématique. La religion objective est fides quae creditur, l'entendement et la mémoire sont les forces qui agissent en elle ; elles examinent les connaissances, réfléchissent et retiennent, ou encore les croient. Les connaissances pratiques peuvent également appartenir à la religion objective, mais dans cette mesure elle ne constituent qu'un capital mort (ein totes Kapital) – la religion objective se laisse ordonner en pensée, mettre en système, présenter dans un livre et exposer aux autres par le discours ; la religion subjective ne se manifeste que dans des sentiments et des actions – quand on dit d'un homme qu'il a de la religion, cela ne signifie pas qu'il en a une connaissance approfondie, mais bien qu'il sent en son cœur les actions, les miracles, la proximité de la divinité, que son cœur reconnaît et voit Dieu dans sa nature, dans le destin des hommes, qu'il s'incline devant Dieu, le glorifie dans ses actes, qu'il ne veille pas seulement à ce que ses actions soient bonnes ou intelligentes, mais à ce que l'idée : cela plaît à Dieu, soit le mobile de son action, souvent les plus puissants ; dès qu'il jouit de quelque chose, connaît un événement heureux, il dirige immédiatement son regard vers Dieu et le remercie. La religion subjective est vivante, agissante à l'intérieur de l'être, activité tournée vers l'extérieur (Subjektive Religion ist lebendig. Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach außen). La religion subjective est quelque chose d'individuel, la religion objective est l'abstraction : la première est le livre vivant de la nature, les plantes, les insectes, les oiseaux et les animaux tels qu'ils vivent les uns parmi les autres, chacun et les uns des autres, chacun vit et jouit, tous sont entremêlés, partout on rencontre tous les genres réunis, la seconde est le cabinet du naturaliste qui a tué les insectes, a séché les plantes, a empaillé les animaux ou les a conservés dans l'alcool, a rangé ensemble toutes les choses

⁹⁷G. Rohrmoser, op.cit., p. 24-25.

*que la nature a séparées, ordonné seulement en fonction d'une seule fin ce qu'elle a entrelacé en une variété infinie de fins dans un lien amical*⁹⁸.

Nous pouvons constater que Hegel distingue très précocement deux sortes de religion, la religion objective qui reste adéquate aux usages extérieurs de la croyance, relevant du côté du dogme, de la répétition et des règles, et la religion subjective qui se rapporte en même temps au cœur de l'homme et à son intériorité, à l'extériorité, Dieu, la nature et tout ce qu'elle contient en elle-même. À savoir qu'elle fait partie de la vie et d'un rapport vivant avec la divinité et ce qui entoure l'être humain, à l'encontre de la religion objective qui n'anime pas, mais conserve ce qui est déjà mort, simplement comme le naturaliste dans son cabinet. Ainsi, Hegel note une division à l'intérieur du christianisme et une séparation problématique.

Quelques pages plus loin dans le même texte, Hegel utilise pour la première fois un concept important pour sa réflexion, celui du positif et de la positivité, qui sera une sorte de prodrome de l'aliénation et de l'objectivation. Il critique l'idée qu'une religion populaire peut se fonder sur la raison, mais que ses doctrines doivent passer par le biais de la vie et de l'action :

*[...] que d'autre part, des usages doivent être introduits dont la nécessité ou l'utilité s'imposent également en raison d'une foi confiante ou de l'habitude prise depuis la jeunesse, il est alors évidemment impossible que la religion populaire, si (ce qui est déjà lié au concept de religion en soi) ses doctrines doivent être réalisées dans la vie et l'action, puisse être fondée sur la simple raison. La religion positive repose nécessairement sur la foi en la tradition par laquelle elle nous est transmise, et ce n'est par suite que par ce fondement que nous pouvons être persuadés de l'obligation de croire que Dieu les exige en tant qu'ils correspondent à son bon vouloir, en tant qu'ils sont des devoirs qui s'imposent à nous*⁹⁹.

La positivité chez le jeune Hegel désigne plusieurs choses, mais principalement ce qui s'impose de l'extérieur à l'être humain. Plus concrètement, dans ce texte et le contexte intellectuel dont nous parlons – qui est celui de l'*Aufklärung* et du conflit entre le droit naturel

⁹⁸G.W.F Hegel, *La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie, un fragment de Tübingen, (1792-1793)*, p. 53-54, in *La vie de Jésus*, précédé de dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen, textes réunis et coordonnés par Ari Simhon, présentés et traduits par T.Barazon, R. Legros et A.Simhon, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2009 et édition originale, *Auseinandersetzung des Unterschieds zwischen objektiver und subjektiver Religion*, G.W.F Hegel, *Frühe Schriften, Werke 1*, p. 13-14, Suhrkamp-Taschenbuch Verlag, Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986. Par ailleurs, dans ce passage il y a l'apparition de l'opposition, entre la vie et une entité morte et pétrifiée.

⁹⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 67-68 et édition originale, *op.cit.*, p. 24.

et le droit positif – elle marque l’opposition entre la religion positive et la religion rationnelle ou naturelle. La religion naturelle indique le rapport de la raison humaine avec Dieu, tandis que la religion positive désigne plutôt l’ensemble des règles et des rites qui viennent de l’extérieur, pour s’imposer aux individus dans une phase précise de l’histoire d’un peuple. Cette positivité est nécessaire, pour la conservation de la religion selon Hegel comme nous venons de voir dans l’extrait cité, mais elle est au fond ambiguë, étant donné qu’elle est également un élément venant de l’extérieur, s’imposant et s’infiltrant dans la vie commune d’un peuple.

Comme Legros note en commentant l’apparition du mot *positive* dans ce texte : « *Mais ce donné extérieur prend tantôt l’aspect d’un élément qui, en tant que contingent, historique, relevant de la tradition ou d’une religion instituée, s’impose en extériorité à la raison (c’est là le sens qui est issu de la pensée du XVIII^e siècle, qui oppose la religion positive à la religion rationnelle ou naturelle, le droit positif au droit), et tantôt la forme d’un élément qui, en tant que rationnel ou universel, s’impose en extériorité à l’esprit d’un peuple – et en ce sens le positif est l’élément mort, inerte, isolé, l’élément extérieur à la vie d’une totalité* »¹⁰⁰.

Nous voyons que les thématiques de la liberté et de la contrainte apparaissent chez Hegel pour la première fois, dans le cadre de la question de la religion et de la positivité. Selon Hegel, la religion positive est le résultat d’une obéissance et de la pratique d’une croyance qui est accomplie sans la volonté et la participation active des croyants. De plus, il interprète « *cet élément extérieur à la vie d’une totalité* », comme un moment hostile dans la vie de la communauté, comme ce qui s’oppose à la croyance vivante. Il se peut que dans ce texte nous puissions trouver des germes des développements ultérieurs sur la religion chrétienne et judaïque, comme aliénées et éloignées de l’essence de la religion, que nous allons voir plus loin en détail.

En revanche, Hegel dès ce texte met en place le problème de la liberté, en soulignant que la religion positive est une religion qui se pose comme un obstacle devant sa réalisation, contrairement à la religion populaire, comme il l’appelle dans ce manuscrit. Ce qui est intéressant de remarquer, est le fait que Hegel ne défend pas une religion rationnelle, suivant l’exemple critique des Lumières, mais il adopte une vision beaucoup plus proche, d’une religion qui pourrait faire partie de la vie de la totalité, du peuple. Nous pouvons ainsi

¹⁰⁰Voir le commentaire de Legros en note de bas de page, in G.W.F Hegel, *La religion est une des affaires les plus importantes de notre vie, un fragment de Tübingen, (1792-1793)*, p. 67-68, in *La vie de Jésus*.

comprendre le problème de la religion positive, comme une force étrangère qui ne permet pas un rapport vivant et sain avec le divin. Cette force infiltrée dans la vie de la totalité qui est la religion positive, peut avoir d'autres conséquences très graves selon Hegel, telles que l'asservissement politique et hiérarchique. Pour encore une fois, Hegel met en avant la religion populaire en tant que remède aux effets nuisibles de la religion rationnelle, et l'importance du cœur pour un rapport vrai avec le divin :

Dans une religion populaire en particulier, il est de la plus grande importance que l'imagination et le cœur ne soient pas insatisfaits, que l'imagination soit remplie de grandes et pures images et que les sentiments plus bénéfiques s'éveillent dans le cœur. Que celui-ci et l'imagination reçoivent une bonne direction est d'autant plus important pour la religion dont l'objet est si grand, si sublime, où ils se fraient tous deux trop facilement leur propre chemin ou se laissent induire en erreur ; soit que le cœur égaré par des représentations fausses et par la recherche de sa propre facilité, s'accroche aux choses extérieures ou trouve à s'alimenter de sentiments bas et de fausses humilités et croit servir Dieu de cette manière, soit que l'imagination [Phantasie] établisse une liaison de cause à effet entre des choses dont la succession est simplement accidentelle, et se promette, à l'encontre de la nature, des effets extraordinaires. L'homme est un être si varié que l'on peut tout en faire ; le tissu de ses sentiments, tissu dont les fils s'entrecroisent d'une manière tellement variée, a des extrémités tellement multiples que tout peut y être noué – si l'une des extrémités ne convient pas, une autre s'y prête. Voilà pourquoi l'homme a été capable des plus stupides superstitions, du plus grand esclavage hiérarchique et politique. Entrelacer ces beaux fils en un beau ruban conformément à leur nature : voilà ce qui, par excellence, est la tâche de la religion populaire. La religion populaire se distingue de la religion privée principalement en ce que le dessein de la première, quand elle agit puissamment sur l'imagination et le cœur, est de donner à l'âme la force et l'enthousiasme – de lui inspirer l'esprit qui est indispensable à la grande et sublime vertu¹⁰¹.

Ainsi, nous trouvons une première esquisse de la réflexion et de la thèse hégélienne que nous rencontrerons dans les écrits théologiques de la période de Francfort, c'est-à-dire que la religion positiviste se trouve aux fondements de l'hétéronomie, de l'obscurantisme et de l'asservissement humains. Hegel conçoit le vrai sentiment religieux, comme un synonyme de la liberté, d'un rapport vivant partagé par toute la communauté, liant les membres entre eux, au lieu de les séparer et de se contenter de s'imposer dès l'extérieur comme un impératif étranger. Donc, la religion positiviste crée de la superstition parmi les individus, étant donné que selon Hegel il s'agit en réalité d'une séparation entre la conscience des croyants et les rites ou les dogmes de la religion, qui ne proviennent pas d'eux et qui sont obligés à suivre. En d'autres termes, pour Hegel la religion peut avoir la forme d'un corps, d'un élément étranger qui pèse sur la conscience humaine comme un impératif, à la place d'être une force de vie et d'union. Nous pensons qu'avec la première esquisse de la positivité et dans le cadre

¹⁰¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 75-76 et édition originale, *op.cit.*, p. 30-31.

de la critique de la religion « *du cabinet* », nous pouvons trouver dans ce fragment la première forme de l'idée qu'une instance étrangère, non créée par l'être humain et extérieure à lui s'impose à sa conscience, ayant un impact nocif. Nous verrons cette idée de la critique de l'obéissance à une loi extérieure beaucoup plus développée, dans *La vie de Jésus* et dans *L'esprit du christianisme et son destin*.

Vers la fin de ce texte, Hegel s'oppose au caractère actuel de la religion rationnelle, partant de la thèse qu'elle tente constamment de pousser les êtres humains vers la transcendance, oubliant l'immanence et le présent, étant coupée de la vie quotidienne et des sentiments des croyants. Nous devons remarquer l'apparence de l'opposition, entre la religion chrétienne et le rôle de la croyance dans la vie sociale des Grecs anciens, ou en général cette antithèse entre d'un côté, le christianisme et la société civile moderne, et de l'autre côté la Grèce antique qui trouvera son point culminant dans les écrits de Francfort. Hegel dit sur ce sujet :

Dès que la doctrine est coupée de la vie par une cloison ou dès que doctrine et vie sont simplement séparées et fortement éloignées l'une de l'autre (Sobald eine Scheidewand zwischen Leben und Lehre oder nur Trennung und weite Entfernung beider voneinander ist), alors apparaît le soupçon que la forme de la religion est défectueuse – soit qu'elle attache trop d'importance aux verbiages, soit qu'elle ait à l'égard des hommes des exigences exagérées et bigotes, qu'elle soit en opposition avec les besoins naturels des hommes, avec les pulsions d'une sensibilité bien ordonnée - τῆς σωφροσύνης - ou encore qu'elle réunisse ces deux défauts. Si les joies et la gaieté doivent rendre les hommes honteux de la religion, si celui qui s'est amusé à une fête publique doit rentrer dans un temple en se cachant, c'est que la forme de la religion présente un aspect trop morne pour pouvoir s'attendre à ce que l'on renonce, pour satisfaire à ses exigences, aux joies de la vie. Elle doit séjourner amicalement parmi tous les sentiments de la vie, de ne pas vouloir s'imposer, mais être partout la bienvenue. Si la religion doit être à même d'influencer le peuple, elle doit accompagner l'homme aimablement et partout, être à ses côtés aussi bien que dans les affaires et les situations sérieuses de sa vie que dans les fêtes et les joies – mais non comme si elle semblait s'imposer et devenait une institution autoritaire mais en étant celle qui guide et encourage. Toutes les fêtes populaires grecques étaient en somme des fêtes religieuses, en l'honneur d'un Dieu ou d'un homme divinisé pour avoir bien mérité de l'État¹⁰².

Hegel insiste de nouveau sur « l'opposition » et le caractère oppresseur de la religion actuelle. Autrement dit, il met graduellement en relief à partir de cet extrait, la question de la réconciliation de l'homme avec lui-même et le monde qu'il l'entoure et vis-à-vis de qui, il se sentait en distance et éloigné, à cause du caractère morne de la religion positive. D'après Hegel de la période de Tübingen, l'homme doit être rempli par la religion, et être uni grâce à elle avec le monde. Nous pouvons ici déceler les thématiques à la fois, de l'aliénation et du

¹⁰²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 87-88 et édition originale, *op.cit.*, p. 41.

déchirement qui sont en train de naître. Selon Hegel, le problème dans le cas du christianisme, est son conflit interne et indépassable entre les institutions politiques et la religion. Hegel commence à construire cette critique sur la religion positive, du point de vue et du prisme de la subjectivité opprimée d'un peuple.

Comme nous allons voir à la suite, cette subjectivité était acquise et développée dans la Grèce antique où les éléments politiques, religieux et artistiques étaient unis et agencés d'une façon harmonieuse. Pour Hegel, les Grecs pouvaient retrouver leur subjectivité et leur rapport avec le monde, à travers leur religion dans l'espace public, « *non comme si elle semblait s'imposer et devenait une institution autoritaire mais en étant celle qui guide et encourage* ». Ainsi, nous avons affaire à l'idée de la distance de l'être humain avec le monde social et les institutions qui l'entourent, et beaucoup plus au caractère hostile de ces derniers. Cette dimension de l'étrangeté formée par la religion positive, est notée quelques lignes plus loin par Hegel :

La religion populaire, qui engendre et nourrit les grandes dispositions, va main dans la main avec la liberté. Notre religion veut transformer les hommes en citoyens du ciel, en hommes dont le regard est toujours dirigé vers le haut, et par là même en hommes qui sont devenus étrangers aux sensations humaines (und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd). Pendant notre plus grande fête publique, on s'approche pour consommer le don sacré en vêtements de deuil, et le regard baissé – pendant la fête, qui devrait être celle de la fraternisation universelle, certains ont peur d'attraper au contact du calice fraternel l'infection vénérienne de celui qui vient d'y boire, et dès lors leur esprit ne peut être attentif, ne peut être préoccupé par des sentiments sacrés, et pendant l'office ils doivent sortir l'offrande de leur poche et la poser dans l'assiette, alors que les Grecs, couronnés de fleurs, vêtus des couleurs de la joie, répandant la bonne humeur par leurs visages ouverts qui invitaient à l'amour et à l'amitié, s'approchaient de l'autel de leurs dieux généreux avec les présents joyeux de la nature. L'esprit d'un peuple, l'histoire, la religion, le degré de liberté politique de ce peuple ne se laissent pas considérer isolément, ni d'après leur influence mutuelle ni d'après leur constitution ; ils sont tressés ensemble en un seul lien – semblables à trois confrères dont aucun ne peut faire quelque chose sans les deux autres mais dont chacun accepte quelque chose des autres. Former la moralité des hommes pris individuellement est l'affaire d'une religion privée, des parents, de ses propres efforts et des circonstances ; former l'esprit d'un peuple est, pour une part, aussi l'affaire de la religion du peuple, pour une part des rapports politiques¹⁰³.

Pour conclure sur ce passage, nous voulons retenir certains éléments. D'abord, il s'agit d'un fragment important parce que plusieurs thèmes centraux pour la réflexion du jeune Hegel apparaissent, mais en un niveau encore rudimentaire. Ce sont l'usage du terme « positif », l'entrelacement et la liaison profonde entre la religion et la vie politique d'un peuple, l'opposition entre le christianisme et la vie civique grecque, et le plus important pour notre

¹⁰³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 88-89 et édition originale, *op.cit.*, p. 41-42.

étude sur Hegel, l'annonciation des notions d'aliénation et d'objectivité. Plus précisément, ce qui émerge dans cette sorte de dissertation critique sur la religion positive, est la topique d'une extériorité qui s'éloigne de la sensibilité et la subjectivité humaine. L'être humain est divisé et scindé entre l'immanence et la transcendance, entre un ici-bas et un au-delà. Pour répéter un lieu commun, Hegel est en train d'élaborer sa propre pensée, cela veut dire que plusieurs éléments prendront une autre configuration et s'affirmeront différemment quelques années plus tard. Hegel conçoit cette extériorité et ce « dehors » comme une imposition, « *une institution autoritaire* » sous la forme religieuse et sociale d'une croyance à des rites et à des dogmes-règles, qui découpent l'individu d'un rapport joyeux et épanouissant avec le monde, la société et soi-même. La religion devrait pouvoir unir l'homme à lui-même et à la cité, comme c'était le cas en Grèce antique, au lieu de l'en séparer comme cela arrive avec le christianisme.

Donc, nous pouvons soutenir que la positivité, en tant que critique d'une religion qui rend les hommes étrangers à leurs propres sentiments, en tant qu'extériorité qui parvient à se séparer de l'être humain, et à l'inciter à contempler que l'au-delà, est une des premières expressions dans la pensée hégélienne de ce rapport entre sujet et objet, du processus nécessaire d'extériorisation de la conscience humaine, et de perte de soi qui sera appelée plus tard l'aliénation.

B)3. La période de Berne

Pendant la période que Hegel était précepteur à Berne (1793-1793), il a rédigé un texte apparemment achevé, *La vie de Jésus (Das Leben Jesu)*, une sorte d'opuscule resté inédit de son vivant. Jésus dans cet écrit est privé de toute pratique miraculeuse et d'un statut surnaturel. En revanche, Hegel est très imprégné de la morale kantienne et de l'idée que l'être humain peut atteindre le divin, à condition qu'il respecte la raison existante en lui-même. Pour Hegel, le divin est identique à la raison. En fait, il critique l'élément positif en le trouvant dans la religion judaïque et les Pharisiens, mais aussi chaque élément qui est étranger à la raison et conséquemment au divin et qui essaie de s'imposer à l'être humain, comme la

tradition ou l'Église. Hegel interprète d'un regard très critique le judaïsme comme le synonyme d'un légalisme, autrement dit dans le langage des Lumières, comme une religion positive. Il critique les Pharisiens et leur esprit, contre lequel s'oppose Jésus comme une croyance et une obéissance aveugle à des rites et à des lois extérieures et mortes, sans la véritable participation des croyants eux-mêmes. Ainsi, il y a une continuité entre le texte précédent de la période de Tübingen que nous avons commenté, et *La vie de Jésus* de Berne où Hegel essaie de critiquer l'élément positif du christianisme, à savoir cette instance imposant de l'extérieur sur l'être humain un rapport particulier au monde, aux autres et au divin, situation qu'il le mène à une sorte de séparation de ces trois sphères.

Dans notre questionnement sur les premières manifestations dans la pensée du jeune Hegel, de l'idée d'aliénation et de la notion d'un étrangeté vécu par la conscience humaine envers le monde qu'il l'enclave et l'entourne - le « monde » peut avoir un sens plurivoque dans la réflexion de Hegel dans cette étape, indiquant comme nous allons voir plus loin l'éloignement de l'être humain de la cité, la déchéance des liens humains et la séparation du divin - nous analyserons trois extraits de *La vie de Jésus*.

Plus précisément, dans ce texte où Hegel insiste sur la liaison et la coexistence profonde entre le divin et la raison¹⁰⁴, il s'agit pour lui de mettre en opposition pratiquement deux conceptions antithétiques de la religion et de la croyance, ou du divin. Hegel critique d'une part l'esprit du judaïsme, comme attaché aux rites et au côté extérieur d'une croyance, et d'autre part met en lumière l'esprit de Jésus qui insiste sur l'aspect personnel et intérieur de la croyance et la loi du cœur. Dans cet extrait Jésus s'oppose à l'esprit des Pharisiens qui obéissent constamment aux lois morales, contrairement à lui qui suit sa voix intérieure :

¹⁰⁴ « L'homme en tant qu'homme, répliqua Jésus, n'est pas simplement un pur être sensible. Sa nature ne se borne pas seulement à son appétit de jouissance. Il y a aussi en lui de l'esprit ainsi qu'une étincelle de l'être divin ; Il a reçu en héritage la part de tous les êtres doués de raison. De même que tu entends siffler le vent et que tu sens son souffle, mais que tu es impuissant face à lui, ne sais d'où il vient ni où il va, de la même façon irrésistible tu ressens intérieurement cette faculté autonome et inébranlable ; cependant la manière dont elle est liée à l'âme humaine, par ailleurs soumise au changement, comme celle par laquelle elle peut exercer sa domination sur les facultés sensibles, nous sont inconnues. {...} Et comment puis-je vous demander de croire cela sur mon témoignage, si vous n'accordez aucune attention au témoignage intérieur de votre esprit, à cette voix céleste ? Car elle seule, dont la source est au ciel, est à même de vous renseigner sur ce qui est besoin supérieur de la raison ; seule la foi en elle et l'obéissance envers elle permettent de trouver le calme et la grandeur véritables, ainsi que la dignité humaine. Car la divinité a distingué l'homme du reste de la nature au point qu'elle l'a animé du reflet de son être, et l'a doté de raison. Seule la foi en elle permet à l'homme de remplir sa haute destinée. Elle ne condamne pas les penchants naturels mais les guide et les ennoblit. Seul celui qui ne lui obéit pas, et ainsi se juge lui-même, méconnaissant cette lumière, ne l'ayant pas nourrie en lui, montrant ainsi de quel esprit il est le fils, se dérobe à l'éclat de la raison qui ordonne la moralité comme devoir ; et ses œuvres mauvaises se soustraient à cette illumination qui [autrement] la remplirait de honte, de mépris envers soi-même et de repentir », G.W.F Hegel, *La vie de Jésus*, p. 104-105.

Je m'en tiens seulement à la voix authentique de mon cœur et de ma conscience. Celui qui l'écoute attentivement est illuminé par sa vérité. Ce que j'exige seulement de mes disciples est d'écouter cette voix. Cette loi intérieure est une loi de liberté à laquelle l'homme se soumet volontairement car il se la donne à lui-même. Vous, vous êtes esclaves, car vous êtes soumis à une loi extérieure à vous-mêmes, et qui n'a pas, pour cette raison, le pouvoir de vous arracher, par respect pour vous-mêmes, au service des inclinations¹⁰⁵.

Dans cet extrait, nous pouvons repérer plusieurs thématiques importantes pour la pensée du jeune Hegel. Premièrement, la question de la liberté et de la possibilité de sa réalisation dans le monde actuel qui est centrale pour le penseur allemand, et ensuite la question de la servitude humaine. Hegel s'en sert du personnage de Jésus privé de toute transcendance, pour expliquer que la vraie croyance est fondée sur une unité de la raison et des sentiments, sur une union volontaire comme il précise, et non sur un impératif catégorique. Cet impératif dans le contexte présent est le judaïsme et en extension le christianisme, qui remplacent cette union par la mentalité et la pratique de l'obéissance et de l'inclination à un principe extérieur.

Conséquemment, la religion devient un moyen pour la réalisation d'une servitude humaine beaucoup plus vaste et universelle, puisque les humains cherchent une justification de leur existence à un Dieu qui leur est étranger, reconnu que par le biais des dogmes, des rites et des rituels sous forme des lois morales. Pour Hegel de la période de Berne et de Francfort, la vie religieuse et la vie politique font partie de la même problématique, c'est-à-dire de la critique de la tyrannie politique et de la servitude religieuse. Bernard Bourgeois dans son livre *Hegel à Francfort, Judaïsme christianisme, hégélianisme* insiste sur les rapports chez le jeune Hegel, entre l'obéissance religieuse et l'esclavage politique imposé aux êtres humains depuis des siècles, pratiquement depuis la destruction de la cité antique. Selon Jésus de Hegel, les Juifs sont esclaves parce qu'ils obéissent à une loi qui ne vient pas d'eux-mêmes, donc, ils vivent dans l'état d'une hétéronomie profonde. Bourgeois constate cette croyance qui mène à l'obéissance à une loi autre que soi-même, ainsi qu'à la servitude générale de l'être humain à quelque chose qui lui échappe - cette fois un Dieu sous le visage d'une loi morale à suivre - :

Le Romain, à qui la liberté avait été ravie, ne pouvait donc adorer qu'un Dieu radicalement autre que lui, étranger à lui, un Objet extérieur et supérieur à lui, c'est-à-dire un Maître. Le culte de ce Maître devait nécessairement être une religion déterminant la pensée et l'action de l'homme d'une façon autoritaire, c'est-à-

¹⁰⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 133-134.

*dire une religion positive. Une époque de despotisme universel ne pouvait se savoir et se justifier que dans et par le despotisme spirituel d'une religion positive*¹⁰⁶.

Nous remarquons que Hegel critique à travers la bouche de Jésus, un esprit partagé par les deux religions positives, le christianisme et le judaïsme, à savoir l'esprit d'assujettissement de l'être humain à un Dieu transcendant, séparé de la réalité et de la subjectivité humaine. Autrement dit, ce sont les religions positives qui ont introduit et réalisé le déchirement de l'homme, ou au moins l'ont perpétué, comme lois morale ou altérité absolue qu'il doit subir, ou comme un destin étranger à lui, comme nous verrons dans *L'esprit du christianisme et son destin*. Nous pouvons à ce point distinguer l'idée centrale qui lie les problèmes différents pour Hegel, dès la période de Berne, à savoir la transformation du Dieu, de l'État et de la vie communautaire à des forces, des instances séparées et hostiles à l'être humain. B. Bourgeois pose ce problème au début de son livre d'une manière très pertinente :

*Le monde actuel n'est plus, en effet, pour Hegel, Hölderlin, Schelling et leurs camarades du séminaire, un « chez-soi » pour l'homme. Celui-ci y vit replié sur lui-même, séparé, non-libre, déchiré plus précisément entre les exigences des deux « ailleurs » que sont pour lui l'Etat et le Ciel, des « ailleurs » qui le sont aussi l'un pour l'autre, bien qu'ils s'entendent parfaitement pour opprimer l'homme. La vie présente est donc la négation de toute harmonie, de toute unité, elle est la vie religieuse dans l'absolue séparation : séparation de la vie religieuse et de la vie politique, séparation dans la vie politique entre les gouvernants et les gouvernés, séparation dans la vie religieuse entre Dieu et l'homme, entre les hommes eux-mêmes puisque la religion chrétienne existante est essentiellement une religion privée. Il n'y a plus de religion du peuple, il n'y a plus de peuple, et c'est pourquoi l'homme, isolé en lui-même, rencontrant partout un Autre qui le limite et le domine, se sent pris dans des « chaînes d'airain*¹⁰⁷.

Selon Hegel, la limitation par cet *Autre* qui aliène l'être humain, le prive aussi de sa liberté. C'est pour cela que le programme philosophique - si nous pouvons l'appeler ainsi - du jeune Hegel est une tentative de reformation et de transformation touchant à la fois la religion, la théologie et la politique, visant comme la Révolution française et les Lumières, la liberté de l'être humain et étant inspiré par la restauration dans le présent, de l'idéal de la Grèce antique et de sa vie communautaire. En d'autres mots, la libération politique est un moment de la liberté religieuse pour le jeune Hegel, plan qui doit être réalisé par l'éloignement des principes

¹⁰⁶Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort, Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, p. 14, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000.

¹⁰⁷B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 10.

des religions positives et par un renouvellement avec le germe de la *πόλις* grecque. Selon B. Bourgeois :

Pour Hegel, en effet, « lorsqu'il est question de la façon dont on peut agir sur les hommes, il faut les prendre comme ils sont » et les conduire, de façon continue, par un intermédiaire, à l'idéal qu'on veut voir se réaliser en eux. L'homme existant identifiant son être intime à son être religieux, c'est à l'intérieur de la religion existante – c'est-à-dire de la religion chrétienne – qu'il s'agit d'opérer le passage de la servitude à la liberté. Désormais, le thème religieux ne sera pas traité par Hegel à part du thème politique, puisque le projet d'élaboration d'une religion de la liberté concrète s'intègre, à titre de condition non exclusive, mais fondamentale, dans le projet humaniste de restauration de la polis antique, qui anime la réflexion du jeune Hegel¹⁰⁸.

Ainsi et pour revenir à *La vie de Jésus*, Hegel pense la soumission même dans le cadre religieux comme l'obéissance à la loi d'une altérité, donc comme impossibilité d'un être humain de se donner ses propres lois. L'être humain selon Hegel, si nous tirons son argument jusqu'à l'extrême, doit être libre de ce qui lui est imposé du dehors. Le point intéressant est qu'il transpose cet élément du cadre politique, pour le relier à la question religieuse. La scission provient du fait, que ces deux éléments sont enchevêtrées d'une façon incomplète, et résultant à l'existence d'un Dieu étranger, à une existence humaine tiraillée entre l'au-delà et l'ici-bas, à la formation d'un être humain hétéronome et à une réalité fondée sur un impératif, donc une sorte d'esclavage.

À travers la thématique de l'opposition entre d'un côté l'homme croyant, et de l'autre côté l'impératif et les lois morales venant de l'extérieur, nous discernons les premiers pas de la pensée hégélienne au sujet de la contradiction entre *sujet-objet* et de l'aliénation menant à la *Phénoménologie de l'Esprit*, où il s'agira d'un processus nécessaire de la conscience humaine, en vue de sa réalisation en tant que conscience de soi et concept. De plus, il y a une première esquisse de ce qui deviendra la problématique du maître et du serviteur, au sens où le maître est le sujet et le serviteur est l'objet dans une relation de déchirement, de division et de conflit. Dans le contexte de la période de Berne, il est plutôt question d'un maître, Dieu ou la religion qui chosifient l'être humain en exigeant son obéissance. Dans ce texte et dans *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel ne diagnostiquera simplement le problème du christianisme qui se prolonge dans la vie politique, comme religion de scission écrasant l'être humain, mais il essaiera de formuler certaines réponses en vue d'une réconciliation de l'être

¹⁰⁸B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 11.

humain. Cet esprit de réconciliation est présent chez Hegel déjà dans *La vie de Jésus*, comme élément qui doit exister dans la vie et l'esprit humains, néanmoins dans un état plus rudimentaire et ayant une nuance plus morale :

*Grâce à cette image, vous voyez que la conciliation est le signe d'une disposition d'esprit purifiée qui est, en regard de l'action souvent déficiente, la seule à être reconnue comme parfaite par la sainte divinité ; elle est la seule condition, condition de devenir d'autres hommes grâce au changement de disposition, qui vous permette d'espérer être affranchis par la justice éternelle du châtement que vous méritiez par votre conduite antérieure*¹⁰⁹.

Vers la fin du texte Hegel insiste non sur la loi morale, mais sur la loi du cœur par laquelle les amis de Jésus sont distingués : « *Mes chers, votre ami aura bientôt accomplie sa destinée. Le Père des hommes va l'accueillir dans les demeures de sa félicité. Il ne tardera pas longtemps avant que je vous sois arraché. Comme testament, je vous laisse le commandement de vous aimer les uns les autres et l'exemple de mon amour pour vous. Ce n'est que par cet amour mutuel que vous devez vous distinguer comme mes amis* »¹¹⁰.

Quelques pages plus loin, Hegel retourne de nouveau au thème de l'amour en disant quelque chose de significatif pour notre propos : « *Mon amour pour toi a conduit vers moi des amis qui ont appris à comprendre que je n'ai rien voulu imposer d'étranger ou d'arbitraire aux hommes, mais que je leur ai enseigné ta loi qui, méconnue des hommes, loge calmement dans le cœur de chacun. Mon intention fut non pas d'accéder à la gloire par quelque chose de propre ou de remarquable mais de rétablir le respect perdu envers l'humanité déchue – et le caractère universel des êtres doués de raison, la prédisposition à la vertu reçue en partage par tous tel fut mon orgueil* »¹¹¹.

Ainsi, dès la période de Berne la thématique de l'amour apparaît comme l'élément d'unification, et le moyen de restaurer les rapports entre les êtres humains, faisant distinguer Jésus du destin du peuple juif, destin d'une vie brisée et séparée du divin et hostile envers la terre. Les éléments de l'amour et de la réconciliation émergent dans la pensée hégélienne dès *La vie de Jésus*, pour qu'ils deviennent beaucoup plus centraux pendant la période de Francfort et dans le reste des écrits théologiques publiés par Nohl, pour montrer l'élaboration

¹⁰⁹G.W. F Hegel, *La vie de Jésus*, p. 138.

¹¹⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 176.

¹¹¹G.W. F Hegel, *op.cit.*, p. 179-180.

graduelle de la dialectique. La problématique de la période de Berne et encore plus, celle de Francfort sur l'amour et la réconciliation ne disparaîtra chez Hegel de la maturité, comme nous le rappelle Hyppolite en commentant ces écrits :

Mais la belle âme elle-même, qui refuse tout destin, c'est-à-dire précisément tout engagement dans le monde, subit comme nous l'avons vu le plus tragique des destins ; dans cette séparation elle découvre son destin, et ne peut parvenir à se réconcilier. Cependant le Christ dont « l'innocence n'est pas incompatible avec le plus grand péché » reconnaît son propre destin dans cette opposition du monde qui lui est devenu étranger, et il la surmonte par l'amour, - amor fati, réconciliation de l'homme et de son destin par l'amour - telle est la vérité philosophique que Hegel dégagera du christianisme et qu'exprime, sous une forme encore empruntée à l'imagination, la résurrection du Christ, sa victoire sur la mort, l'aufhebung et le pardon des péchés – l'unité de l'universel et du particulier, comme le montrera la dialectique de la Phénoménologie (45). Cf. en particulier, Phénoménologie, tome II, page 198. Il semble qu'à partir de la Phénoménologie, Hegel va chercher de plus en plus dans la Philosophie – la pensée effective de la réconciliation – ce qu'il demandait dans sa jeunesse à la religion d'un peuple¹¹².

Donc, nous avons affaire à une tentative du jeune Hegel de remettre la critique adressée par l'*Aufklärung* à la religion, sur une base différente et une perspective nouvelle, bien qu'il utilise des concepts pareils que les représentants des Lumières, comme le positif ou la liberté. La liberté pour Hegel dans cette étape de sa réflexion, ne constitue pas l'autonomie de l'individu face à une altérité, mais plutôt la capacité de l'être humain de participer au destin de sa communauté et de son temps.

Nous voulons récapituler sur certains éléments qui font partie de ce texte, afin de passer à d'autres points de la période de Berne. En premier lieu, il y a l'accentuation par Hegel dans ce texte, de la notion du positif comme ce qui s'impose de l'extérieur à la raison humaine. Ainsi, Hegel conçoit l'histoire comme lieu de la séparation, du déchirement et plus exactement, de la contrainte sous la forme du légalisme, de l'obéissance aux lois extérieures qui ne proviennent pas de la raison humaine et conséquemment du divin. Autrement dit, l'être humain est en opposition avec ce qu'il est, puisqu'il suit le chemin de la loi extérieure et de la contrainte morale. Hyppolite prolonge cette problématique de la contrainte, jusqu'à percevoir une première expression de la thématique du maître et du serviteur :

Si nous ne considérons plus ce problème sous son aspect théorique mais sous son aspect pratique nous découvrirons encore une autre opposition incluse en lui : c'est celle de la contrainte et de la liberté, et c'est cette

¹¹²Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 63-64, Editions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1968.

dernière opposition qui nous paraît importante pour le lecteur de la Critique de la raison pratique et de la Religion dans les limites de la simple raison. « Une religion positive, dit Hegel, implique des sentiments qui sont plus ou moins imprimés par contrainte dans les âmes ; des actions qui sont l'effet d'un commandement et le résultat d'une obéissance et sont accomplies sans intérêt direct (5) ». Nohl, p. 139. C'est à propos de cette positivité que Hegel pense pour la première fois la relation de « Maître et d'esclave ». Dans une religion positive, l'homme est un esclave devant Dieu, il obéit à des commandements qui sont pour lui étrangers à sa volonté et à sa raison. En d'autres termes dans une religion positive il y a une extériorité pour la raison pratique. L'homme n'est pas libre, il subit une loi qu'il ne s'est pas lui-même donnée. De même que pour la raison théorique le positif représente ce qui s'impose de l'extérieur à la pensée et qu'elle doit recevoir passivement, de même pour la raison pratique, le positif représente un ordre et implique entre Dieu et l'homme un rapport de maître à esclave¹¹³.

Hyppolite insiste quelques lignes plus loin, sur la question de la positivité de la religion chrétienne comme marque distinctive de soumission et d'obéissance à quelque chose d'étranger :

Cette opposition sur laquelle Kant a tant insisté et que Hegel plus tard s'efforcera de transcender nous est encore utile ici pour comprendre la signification que Hegel prête au problème de la positivité. La légalité c'est l'hétéronomie, c'est obéissance par contrainte à une loi qui nous dépasse et qui ne vient pas de nous ; la moralité c'est la liberté même ou l'autonomie. Nous ne suivons qu'une seule loi, celle que nous trouvons en nous-mêmes et qui est la nôtre. Etre autonome, c'est devenir majeur, et ne pas subir passivement un ordre étranger. Pour Hegel l'exemple le plus frappant de la légalité, c'est le judaïsme, l'obéissance à des lois que la divinité a imposées à l'homme. L'homme ne s'y soumet que parce qu'il craint Dieu, un Dieu qui est au-delà de lui et dont il est l'esclave. Une religion positive est donc, du point de vue de la raison pratique, une religion qui se fonde sur l'autorité et qui, traitant l'homme en enfant, lui impose de l'extérieur ce qui n'est pas inclus dans sa raison. La religion positive fait de Dieu un maître mais elle fait de l'homme un esclave, et développe en lui des sentiments d'esclave¹¹⁴.

Donc, si nous suivons l'analyse d'Hyppolite le christianisme et le judaïsme apparaissent comme des religions de l'obéissance, et comme des instances qui essaient d'écarter l'être humain de la raison existante en lui-même. Ainsi, la position du jeune Hegel sur les Lumières et la critique de la religion est ambiguë, puisqu'elle s'oppose partiellement à certains axes de ce discours, en gardant simultanément le postulat de l'importance de la raison et de son association profonde avec la liberté et l'autonomie, autrement dit, en gardant l'opposition entre hétéronomie et autonomie. Néanmoins, il est possible de remonter aux Lumières pour trouver une des racines et une des expressions premières de l'aliénation, dans un sens non juridique et économique du terme, mais comme concept s'efforçant d'expliquer

¹¹³J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 43-44.

¹¹⁴J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 44-45.

la place et la situation de l'être humain dans le monde. En effet, la modernité dès Rousseau comme nous avons conclu dans la partie précédente de notre recherche, à savoir un des porte-paroles des Lumières, commence à concevoir l'idée que l'être humain tel qu'il existe et vit dans les sociétés présentes est étranger à lui-même, aux autres et à la nature. Cette idée se trouve au centre de la réflexion du jeune Hegel sur la religion et la politique, ayant comme but un des postulats centraux de l'*Aufklärung*, la liberté. Pourtant, Hegel ne veut pas supprimer la religion, mais l'incorporer dans la communauté humaine, la *πόλις*, en rétablissant le rapport de l'être humain avec la raison et la croyance, comme une force venant de son intérieur et non comme une loi extérieure à suivre.

Alors et pour conclure sur *La vie de Jésus*, nous pouvons considérer la religion positive chez Hegel, comme une situation aliénant¹¹⁵ ou séparant l'humain de sa raison et de sa propre vie, comme une force extérieure à l'être humain qui l'oblige à se dresser contre son propre être. Donc, l'esclavage de l'homme est fondé sur une séparation ayant lieu à l'intérieur de lui-même, à savoir entre la raison et le divin¹¹⁶, et sur la contrainte exercée et la scission produite par un Dieu transcendant, qui se trouve à l'au-delà et exige la soumission des croyants. L'esclavage et l'hétéronomie, ou l'idée que l'homme obéit à une loi qui ne s'est pas donnée lui-même, deviennent le produit de sa séparation avec le divin. L'être humain vit dans une hostilité profonde avec lui-même, générée par l'autorité exercée sur lui-même. Pour le dire différemment, le jeune Hegel partage la même idée et la même intuition avec le jeune Marx – bien sûr chez Marx la critique de la religion est ouvertement fondée sur un athéisme et le facteur économique est beaucoup plus important que chez Hegel – c'est-à-dire que le monde tel qu'il est, c'est un endroit de scission, hostile, n'appartenant pas à l'homme à cause des médiations et des contraintes exercées sur lui. Pour Hegel, ce qui est rompu est l'harmonie de la cité antique et conséquemment, l'harmonie des êtres d'une communauté avec leur propre histoire et leur propre destin.

Après avoir regardé certains textes de la période de Tübingen et de Berne, et essayé de décrire le début de la réflexion de ce qui allait devenir l'aliénation dans la pensée de Hegel, nous voulons passer à un commentaire bref de certains extraits d'un autre texte de la période bernoise, *La positivité de la religion chrétienne* (1795/1796) où le problème de la cession de l'autonomie et de la liberté de l'être humain à la religion positive est dominant.

¹¹⁵Le mot d'aliénation n'apparaît pas encore en cette période dans le vocabulaire de Hegel.

¹¹⁶C'est la raison pour laquelle *La vie de Jésus* est considérée, comme profondément imprégnée du rationalisme kantien.

B)4. « La positivité de la religion chrétienne » et la question de l'asservissement de l'être humain

Tout au long de la période de Francfort, comme nous constaterons dans le chapitre suivant, mais aussi pendant la période bernoise, la critique de la positivité de la religion judaïque et du christianisme présuppose pour Hegel, la compréhension de la situation actuelle des êtres humains en tant qu'une situation de perte de la maîtrise de leur vie, et de leur rapport avec la majorité des sphères de l'extériorité, telles que la nature, Dieu et la communauté politique. Nous devons néanmoins dire que la position du jeune Hegel au sujet de l'opposition et du conflit, entre l'individu et l'universel ou le particulier et l'objectivité pendant la période bernoise et francfortoise, est largement différente que celle de la maturité. Elle n'est pas simplement différente quant à son contenu, mais également en ce qui concerne les raisons de cette opposition et de ce processus d'éloignement de l'être humain, de sa propre vie et d'abandon de son autonomie. À Berne et à Francfort, la pensée de Hegel sur ce phénomène est suivie premièrement, par une réflexion historique sur les raisons de cette aliénation ou de cette hétéronomie pour reprendre le vocabulaire hégélien francfortois, et deuxièmement par des considérations concrètes de caractère historique, de critique de la religion et des sociétés passées.

Dans ce chapitre, nous n'allons pas citer le texte même de *La positivité de la religion chrétienne* (écrit entre 1795 et 1796 et publié par Nohl également¹¹⁷) mais certains extraits des additifs (*Zusätze*) à ce texte et de la *Nouvelle version du commencement* (*Neufassung des Anfangs*). En fait, Hegel reprend le début de *La positivité de la religion chrétienne* en rédigeant la *Nouvelle version du commencement* en 1800 à Francfort, texte qui sera son dernier écrit de cette période. Le philosophe allemand dans la *Positivité de la religion chrétienne*, ayant délaissé la problématique de la période de Tübingen sur la religion populaire, essaie de comprendre la positivité de la religion chrétienne et beaucoup plus, d'éclaircir les liens historiques entre l'État et l'Église. Le plus important pour la pensée hégélienne est qu'elle introduit dans son analyse, la notion d'histoire. Hegel veut comprendre comment la religion de Jésus a pu se transformer, en une religion positive où la rationalité est

¹¹⁷Le titre de cet écrit est donné par Nohl.

chassée. Le positif est toujours pour Hegel, ce qui s'oppose à la raison et a été reçu par l'homme d'une façon passive¹¹⁸. La question pour lui consiste à comprendre, de quelle façon une religion devient-elle positive ? Autrement dit, il conçoit son objet de réflexion à travers un parcours généalogique et les transformations dans le temps historique.

À Berne nous trouvons des références importantes, concernant le caractère hétéronome de la religion chrétienne et l'impact qu'il a sur la vie humaine. Selon Hegel, le problème repose sur l'exigence de la religion chrétienne que les êtres humains reconnaissent Dieu, comme leur maître et qu'ils soient obéissants à lui. L'essentiel dans ce cas, n'est pas que l'homme soit heureux, au contraire le centre de gravité est déplacé vers Dieu. L'homme reconnaît la toute-puissance divine, et qu'elle est imposée à la totalité de son être. Or, cela implique la perte de la liberté et de l'indépendance de la raison humaine, et son assujettissement à une force étrangère. Hegel dit :

Wer diese Übermacht eines Wesens nicht nur über die Triebe seines Lebens – denn eine solche muß jeder anerkennen, es sei nun unter dem Namen von Natur, Fatum oder Vorsehung –, aber auch eine solche Übermacht über seinen Geist, über den ganzen Umfang seines Seins anerkennt, der kann sich einem positiven Glauben nicht entziehen. Die Fähigkeit zu einem solchen setzt notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft, der Selbständigkeit derselben voraus, die einer fremden Macht nichts entgegenzusetzen vermag¹¹⁹.

Hegel – et probablement à cause de l'influence de Kant – considère que l'être humain est déterminé par deux éléments : celui de la connaissance et celui de la pratique, lui permettant de construire un système moral contre les instincts. Il tente de comprendre si cette

¹¹⁸Il est important de ne pas oublier que Hegel à Tübingen et à Berne, est assez influencé par la lecture de la *Critique de la raison pratique* et de *La religion dans les limites de la simple raison*. Guy Planty-Bonjour dit dans son introduction à *La positivité de la religion chrétienne* : « Le positif prend sous la plume de Hegel une qualification péjorative parce que le positif est toujours ce qui s'oppose à la raison. On appelle positif ce qui ne peut pas être produit par la raison. {...} On appelle aussi positif ce qui est reçu passivement, à la façon d'un pur donné. Et en ce sens Hegel est l'héritier de Kant : se libérer du positif, c'est se révolter contre l'oppression. Une morale positive est une atteinte directe à la liberté de l'homme et à sa libre décision. Ce positif ne peut pas ne pas entrer en conflit soit avec les idées de la raison théorique, soit avec celles de la raison pratique. Ainsi une religion positive est un système de principes et de coutumes religieux qui prétend régler ma pensée et mon action et qui s'impose à mon jugement en vertu d'une autorité extérieure. A la lecture des paragraphes du manuscrit on voit se préciser l'opposition entre une religion positive qui repose sur la Croyance, est source de contrainte, et est donc une religion de l'hétéronomie ; et d'autre part, une religion naturelle qui s'appuie sur la Raison, provient de notre liberté et est donc une religion de l'autonomie. Ce faisant, Hegel a bien montré que le but de toute religion est la moralité. Il a mis en évidence le caractère contradictoire de ce prétendu concept d'une religion positive de la vertu que certains voudraient justifier. En écartant toute référence à la positivité, Hegel retrouve l'autonomie kantienne de la moralité », Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 14-15, PUF, collection Epiméthée, Paris, 1983.

¹¹⁹G.W.F Hegel, *Frühe Schriften*, Werke 1, p. 191-192. Sauf erreur de notre part, ce texte n'est pas encore traduit en français, c'est pour cela que nous le citons en allemand.

double faculté de l'être humain suffit, afin que la morale soit réalisée dans la vie humaine ou si les instincts sont finalement plus forts que la raison et la morale. Le problème quant à Hegel, consiste au fait que l'homme est dépendant dans la construction d'un « système moral pur », d'un être extérieur à lui :

[...] wenn sie auch einräumen, daß Moralität wirklich absoluter und höchster Zweck der Menschheit ist, wenn sie auch einräumen, daß die Vernunft imstande ist – weil sie es nicht leugnen können, was vor ihren Augen geschieht –, ein reines System der Moral zu erbauen, so müssen sie doch behaupten, daß sie doch für sich unvernünftig ist, sich das Primat über die Neigungen zu verschaffen, ihre Forderungen zu realisieren, und sie müssen diese Forderungen zu realisieren, den Endzweck der Menschheit notwendig so bestimmen, daß wo nicht in Setzung desselben, doch in der Ausführbarkeit der Mensch von einem Wesen außer ihm abhängig sei¹²⁰.

La positivité de la religion repose à cette cession de la part de l'homme, sur une sorte de dichotomie : à savoir que l'application et la faisabilité de ses exigences, sont dépendantes d'un être hors de lui. L'élaboration théorique de la positivité et de l'hétéronomie est fondée sur le défaut de cette hypothèse : que les valeurs morales ne peuvent pas être réalisées par l'intermédiaire de la raison, parce que cette réalisation est découpée et isolée précisément par l'ensemble des facultés et des actions rationnelles de l'être humain, et est attribuée à un être divin. Pour Hegel, la religion ne doit pas être objective venant de l'extérieur, mais elle doit être en harmonie avec la totalité de l'action de la subjectivité humaine. Conséquemment, il ne devrait pas y avoir une séparation entre le sujet et l'objet, et une autonomisation de l'objet, c'est-à-dire du divin et de la religion face à l'homme.

L'idée d'un lien entre les objectifs moraux de l'être humain et sa rationalité, en d'autres mots, son existence sociale et politique et son subjectivité est la base de la critique de l'hétéronomie chez le jeune Hegel. Cette unité – laquelle n'a jamais été réalisée historiquement pour le jeune Hegel, à l'exception de la cité grecque – a eu alors une manifestation problématique, à cause de la positivité du christianisme et de la dégradation morale due à son expansion. Avec la dissolution des cités grecques et la domination de l'empire romain « l'esprit des êtres humains a été chassé de la terre » et l'expansion du christianisme et de l'Église a conduit les hommes à mépriser « la joie du monde et les biens de la terre ». La position la plus significative est la suivante : la dégradation causée par le christianisme est construite historiquement sur la disposition spirituelle des croyants, à savoir

¹²⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 192.

sur leur sentiment de réception d'une récompense venant de l'au-delà et du ciel, autrement dit, il s'agit de la base de l'hétéronomie et de la soumission de l'être humain, à une loi extérieure à sa raison¹²¹ et de la substitution « *de la vérité de l'ici-bas* » comme disait le jeune Marx, par « *l'abondante récompense au ciel* » comme le jeune Hegel écrivait, pour exprimer la perte de la liberté de l'ici-bas au profit du despotisme et de la transcendance. Selon Hegel :

Sie verschmähten die Freuden der Welt und die Güter der Erde, die sie entbehren mußten, und fanden ihre reichliche Entschädigung im Himmel.{...} So hatte der Despotismus der römischen Fürsten den Geist des Menschen von dem Erdboden verjagt, der Raub der Freiheit hatte ihn gezwungen, sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, - das Elend, das [jen]er verbreitete, [hatte ihn gezwungen,] Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten. Die Objektivität der Gottheit ist mit der Verdorbenheit und Sklaverei der Menschen in gleichem Schritte gegangen, und jene ist eigentlich nur eine Offenbarung, nur eine Erscheinung dieses Geistes der Zeiten¹²².

Hegel associe d'une façon radicale, la dépravation et l'esclavage de l'être humain à la positivité du christianisme. Le christianisme a transformé les êtres humains en des êtres privés de liberté et profondément individualistes, a provoqué l'affaiblissement des facultés humaines et la transformation de leurs propres forces en des forces étrangères, venant *d'un être hors de lui*. En d'autres mots, après la chute de l'empire romain et l'expansion progressive du christianisme, les êtres humains devaient obéir à un Dieu objectif, en attendant le bonheur venu du ciel et en travaillant pour un autre maître sur cette terre, les rois, les seigneurs et l'Église.

Ainsi, Hegel récupère deux sortes d'esclavage fondé sur des lois qui existent en dehors de l'être humain. La vie collective est transformée en une nécessité de soumission à une volonté étrangère, à un État avec lequel ses citoyens ne s'identifient pas et à la croyance à une divinité objective. Donc, Hegel déduit que l'idée religieuse se trouve en dehors des limites des

¹²¹Il faut remarquer l'affinité étonnante entre cette position du jeune Hegel, les formulations de Feuerbach, les analyses critiques du jeune Marx sur la religion et du jeune Engels dans son texte *Schelling und die Offenbarung* (*Schelling et la révélation*). Selon Kostas Papaioannou, les fondements de la pédagogie marxienne se trouvent à cette critique du christianisme. Comme il écrit à *De la critique du ciel à la critique de la terre* : « Pour Hegel, il s'agissait de "revendiquer comme propriété de l'homme les trésors qui furent spoliés au profit du ciel". Engels emploiera les mêmes termes pour désigner l'œuvre émancipatrice de la "critique". Grâce à Feuerbach, écrivait-il en 1842, "le ciel est descendu sur la terre ; ses trésors gisent dispersés comme des pierres au bord de la route ; quiconque les désire n'a qu'à les ramasser. En effet, les jeunes-hégéliens n'ont fait que pousser jusqu'à ses plus extrêmes conséquences le programme de "récupération [Wiederaneignung] formulé par Hegel dans ses œuvres de jeunesse entre 1790 et 1800 », voir Kostas Papaioannou, *De la critique du ciel à la critique de la terre*, in Karl Marx, *Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844*, p. 7-8, Éditions Allia, Paris, 2007.

¹²²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 211-212.

forces humaines, étant donné que l'homme n'avait pas pu retrouver l'indépendance et la liberté dans sa propre volonté, et les avait placées dans un être transcendent. Sa propre impuissance a mené à la réification de la force divine. Pour le jeune Hegel, la dépossession et l'hétéronomie religieuse correspondent à la dépossession et à l'hétéronomie politique. La vie des êtres humains ne correspondaient plus au royaume divin.

Mais Hegel pense que cette dépossession n'est pas une situation éternelle, et croit encore que les Grecs et les Romains peuvent fonctionner comme un germe à imiter, pour retrouver les libertés « perdues ». À travers sa réflexion sur ces libertés perdues, Hegel conçoit que cette situation est réversible, parce que ces exemples ont déjà existé dans le passé historique, dans des sociétés concrètes, ainsi ils pourraient émerger de nouveau. La reconquête de la liberté par l'être humain signifie surtout, la réappropriation de la religion. Cette réappropriation des rapports de l'homme, sous des conditions de liberté est exprimée par Hegel comme question sur la possibilité de reprise, de ce qui a été spolié au profit du ciel. Indépendamment des efforts précédents, s'il s'agit à nos jours de défendre les trésors spoliés au ciel, comme propriété des hommes, quelle époque aurait-elle la force de réclamer ce droit et le constituer comme sa propriété :

Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter, wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen ?¹²³

Le processus historique du déchirement, de la séparation et de la perte des libertés humaines et la demande d'une réappropriation des forces de l'homme, sont des idées qui se complètent mutuellement. Le point intéressant est que l'aliénation des forces humaines, et la perte de la liberté sont comprises comme une négation de la raison. Cette négation de la raison devra être arrêtée, par la reconquête de la liberté politique et religieuse. D'après Hegel, cela peut être réalisé sur le modèle des cités antiques démocratiques, permettant le développement de la subjectivité humaine face à la religion et les effets nocifs de l'objectivité. Néanmoins, Hegel ne donne pas des propositions pour le renversement de cette situation historique, et il est sûr que lorsqu'il parle de démocraties antiques est influencé par les républicains de la Révolution française. Le jeune penseur indique les contradictions dans lesquelles l'homme

¹²³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 209.

moderne vit, sans pourtant donner des solutions concrètes. Il trace remarquablement les caractéristiques fondamentales de la scission et critique les formes dominantes de l'égoïsme, sans réfléchir sur des méthodes de suppression de ces formes. Malgré cela, les critiques de Hegel à Berne visant la séparation et les relations hétéronomes de l'être humain, sont principalement tournés vers la société politique et religieuse traditionnelle. Selon Hegel, les rapports sociaux fondés sur l'égoïsme, doivent être remplacés par le respect de la propriété privée, et par la reprise des valeurs des républiques antiques, à savoir par la fondation d'une société de type civil et bourgeois.

Nous voulons maintenant citer deux extraits de la *Nouvelle version du commencement*, et tirer quelques conclusions sur la positivité et la question de la critique du christianisme, comme un moment préparatoire de la réflexion hégélienne menant à la dialectique et à l'aliénation. Hegel à Tübingen et beaucoup plus à Berne soutient d'abord, une religion populaire et ensuite subjective, comme contrepoids au despotisme religieux et politique développés depuis des siècles. Ce subjectivisme idéaliste radical comme Lukács l'avait nommé, traite le christianisme comme une force étant devenue étrangère à l'homme après la chute de l'empire romain et l'imposition d'une théocratie religieuse à partir du Moyen Age. Il y a une séparation entre la vie et la doctrine selon Hegel, avec des racines historiques spécifiques, laquelle avait transformé la religion en objet, introduisant une aliénation entre la nature religieuse de l'homme et la formation ecclésiastique, et une division entre l'homme et Dieu. La positivité de la religion chrétienne devient la suppression de l'autonomie du sujet, détruisant toute immanence dans la vie humaine. Hegel distingue la figure de Jésus de l'histoire ultérieure du christianisme, en voyant dans ce dernier un synonyme du despotisme, de l'autorité et de l'esclavage. Il dit :

On a tenu tantôt pour un défaut, tantôt pour un mérite de la religion chrétienne, le fait qu'elle s'est adaptée aux mœurs, aux caractères et aux constitutions les plus divers. C'est la corruption de l'Etat romain qui a été son berceau ; la religion chrétienne devint dominante lorsque cet empire était en train de décliner, et l'on ne voit pas qu'elle en ait arrêté la chute ; au contraire, celle-ci lui permit d'étendre son domaine, et elle se présente, dans une même époque, comme la religion des Romains et des Grecs les plus raffinés, plongés servilement dans les vices les plus infâmes, et comme la religion des Barbares les plus ignorants, les plus sauvages mais aussi les plus libres. Elle fut, au Moyen Age, la religion des Etats Italiens dans les plus beaux temps de leur liberté pétulante, et des plus sévères républiques libres de la Suisse, des monarchies de l'Europe moderne dans leurs divers degrés de modération, de même qu'elle fut la religion des serfs les plus opprimés et de leurs seigneurs : serf et seigneur fréquentaient tous deux une seule et même Eglise. C'est en se faisant précéder de la Croix que les Espagnols ont massacré des générations entières, en Amérique, et les Anglais ont chanté des cantiques d'action de grâces pour la dévastation de l'Inde. C'est en son sein que sont écloses les plus belles fleurs des arts plastiques et c'est sur elle que se sont élevés les plus grands édifices de la science. Mais c'est aussi en son honneur que tous les beaux-arts ont été proscrits et que le perfectionnement des sciences a été

*mis au compte de l'impiété. L'arbre de la Croix a prospéré, poussé ses racines et porté ses fruits sous tous les climats. Les peuples lui ont rattaché toutes les joies de la vie, et c'est en elle que la mélancolie la plus désolée a trouvé sa nourriture et sa justification*¹²⁴.

Ainsi, Hegel comprend d'une façon profondément dialectique le caractère double du christianisme, tantôt positif tantôt négatif, en préfigurant indirectement le matérialisme dialectique selon lequel, tous les phénomènes historiques n'ont pas des conséquences soit uniquement négatives, soit uniquement positives. Mais, il prend aussi position contre le christianisme historique et que finalement la religion de l'homme et de la liberté de l'être humain – celle de la doctrine de Jésus – s'est renversée en une négation de l'être humain, en une religion privée, et s'est associée à une objectivité sans vie. Nous voyons que l'opposition entre la subjectivité vivante et l'objectivité positive, arrive selon Hegel de la période de Berne qu'avec la chute des cités antiques et la décadence du monde antique. Cette chute est à la base de la création du sujet privé et isolé, séparé du monde qu'il l'entoure et préoccupé plus par son salut personnel que par le souci de la liberté collective, et la présence de l'oppression réelle. György Lukács condense les effets de la religion positive en disant que :

*Les hommes vivent donc sous la domination de la religion positive du christianisme, dans un monde social qui se tient devant eux comme un « donné » indépassable, quelque chose qui leur est complètement étranger ; la mission historique fatale de la religion positive du christianisme se résume chez le jeune Hegel à ceci qu'elle brise chez l'homme la volonté d'agir de façon autonome et de vivre dans une société d'hommes libres*¹²⁵.

Hegel dans la *Nouvelle version du commencement* considère que la religion positive trouve un fondement à l'intérieur de l'être humain, dans des contradictions provenant de l'incapacité de la nature de satisfaire les besoins humains¹²⁶. La religion positive s'en profite de ces contradictions, en instaurant la présence nécessaire d'un être extérieur qui pourrait offrir une solution. Hegel aperçoit la religion positive, comme une entité faisant la loi dans la réalité humaine et qui veut persuader les hommes, que tout élément noble et supérieur ne

¹²⁴G.W.F Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, p. 110 et édition originale, *op.cit.*, p. 218. Malheureusement, nous ne pouvons pas citer tous les extraits du jeune Hegel où il associe le despotisme politique à l'Église.

¹²⁵György Lukács, *Le jeune Hegel*, tome I, p. 161-162, traduit de l'allemand et présenté par Guy Haarscher et Robert Legros, Éditions Gallimard, Paris, 1981.

¹²⁶Nous pouvons noter à ce point, l'insistance du jeune Hegel sur ce mouvement de l'extérieur qui pénètre, saisit et assujettit l'intériorité humaine. L'extérieur parvient ainsi à contrôler l'intérieur.

provient pas d'eux, mais de Dieu. Cela nous rappelle ce que Hegel écrivait à Tübingen : la raison humaine était liée au divin, la rationalité était l'élément le plus noble à l'intérieur de l'être humain, l'unissant avec le divin. Mais, Hegel quelques années plus tard concevra la positivité d'une façon encore plus tranchante. Le problème consiste à une aliénation et à la transformation de la croyance, en une entité écrasant l'être humain :

La nature humaine ne peut résoudre par elle-même les contradictions qui surgissent ainsi en elle, et c'est un être étranger (etwas Fremdes) qui par miséricorde doit se charger de la solution. {...} Une telle conception du rapport de la religion chrétienne avec l'homme, on ne peut l'appeler positive par elle-même, sans autre forme de procès. Elle repose sur un présupposé qui est certes beau : tout ce qu'il y a d'élevé, tout ce qu'il y a de noble et de bon en l'homme est quelque chose de divin, cela provient de Dieu, c'est son esprit émanant de lui. Mais lorsque la nature humaine est absolument séparée du divin, lorsque aucune médiation n'est permise pour elle – excepté dans un seul individu -, qu'on ne fait que rabaisser au contraire toute conscience humaine du bien et du divin à l'hébétéude et à l'anéantissement de la croyance en quelque chose de tout à fait étranger et de surpuissant (an ein durchaus Fremdes und Übermächtiges), c'est alors que cette conception devient éclatante positivité. On le voit, l'examen de cette question, poussé à fond par une démarche conceptuelle, finirait par se transformer en une méditation métaphysique sur la relation entre le fini et l'infini. Mais telle n'est pas l'intention de ce traité. Il prend pour fondement la nécessité que réside dans la nature humaine elle-même le besoin de reconnaître un être plus élevé que ne l'est l'action humaine en notre conscience, de faire de l'intuition de la perfection de cet être l'esprit vivifiant de la vie, et de consacrer immédiatement, et indépendamment d'autres buts, du temps, des soins et des sentiments à cette intuition¹²⁷.

Nous constatons que Hegel fonde la perte de la liberté humaine, sur la division introduite par le christianisme, entre la bonté naturelle de Dieu et la nature abjecte et basse de l'être humain. Les scissions internes de l'être humain, ne peuvent être résolues dans le cas du christianisme que par l'implication d'un être extérieur dans la réalité humaine, et par le biais d'une dichotomie à l'intérieur de son être : le christianisme est critiqué par le jeune Hegel, comme la religion de la scission et le plus intéressant, de l'absence d'un rapport direct avec Dieu. Autrement dit, les hommes communiquent avec le divin par l'intermédiaire de l'Église, chose qui transforme la croyance en une sphère extérieure à l'être humain. L'individu autonome de l'Antiquité s'est transformé en un croyant obéissant à des lois, qui lui sont imposées et que finalement le surpassent, au lieu de suivre des lois qu'il se serait donné lui-même. Nous avons alors à l'état d'élaboration, des idées que nous allons retrouver chez le jeune Marx : les objets du travail de l'ouvrier s'objectivent et à cause de la hiérarchie régissant la fabrique et l'industrie capitaliste, finissent par lui échapper et par le dominer.

¹²⁷G. W. F Hegel, *op.cit.*, p. 117-118 et édition originale, *op.cit.*, p. 224-225.

Ce que nous venons de dire, nous impose un certain nombre de questions. Que pouvons-nous retenir de la positivité de la période de Berne ? Est-ce que cette idée a un rapport avec le concept d'aliénation dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ? Pouvons-nous soutenir que les réflexions sur le christianisme à Tübingen et à Berne (cette question vaut aussi pour la période de Francfort), préparent ce que nous trouverons plus tard comme *Entfremdung* et *Enttäusserung* ?

Chez les manuscrits théologiques du jeune Hegel, la réappropriation historique de la nature humaine est effectuée par le personnage de Jésus, une tentative de retrouver l'autonomie de l'être humain, perdue chez le judaïsme. Mais, il faut retenir que Hegel critique le christianisme et le judaïsme comme de processus historiques, aliénant l'être humain particulier et la communauté à l'avantage d'un objet extérieur, absolu et séparé d'eux qui finit par devenir un sujet omnipotent. L'être humain est condamné à cause du caractère positif du judaïsme et du christianisme, à obéir à l'autorité et à servir une loi. Ainsi, Hegel conçoit l'histoire après l'expansion du christianisme comme la rupture entre le sujet et l'objet, entre le sujet autonome et l'objectivité positive.

Néanmoins, nous devons remarquer que le caractère aliénant des religions positives n'est pas une nécessité absolue, ou le résultat de l'intervention divine dans les affaires humaines. La positivité trouve son origine à l'histoire humaine, et elle est le produit de rapports concrets des êtres humains, avec l'objectivité et leur propre croyance religieuse. Hegel avait employé le contre-exemple de la Grèce antique et de Rome, selon lequel la religion faisait partie de la vie sociale de la cité, les individus obéissaient à des lois qu'ils se sont donnés à eux-mêmes, et l'État était le produit de leur propre activité politique.

Ces sociétés historiques ne pouvaient pas accepter dans leur étape la plus créatrice, les lois d'une religion positive et de vivre séparées de la nature. Selon Hegel, le despotisme a pu régner au monde, non à cause de la naissance du christianisme mais de la décadence des cités antiques. Ce qui a permis l'expansion de la positivité et d'une vie divisée, était la destruction graduelle des formes de vie basés sur la liberté démocratique, l'égalité de fortunes et l'autonomie politique de la communauté. Ce processus commence par l'Empire romain qui a ôté la liberté de toute la terre connue, rompant les liens de l'homme avec la nature, l'assujettissant à une loi étrangère et permettant l'arrivée victorieuse du christianisme. Ainsi aux yeux de Hegel, l'avènement du christianisme a été possible parce que les objets ont pu

régnent sur les hommes : « *Après le déclin de la liberté romaine et grecque, quand les hommes furent privés de la domination de leurs idées sur les objets, le génie de l'humanité se divisa. L'esprit de la masse corrompue dit aux objets : je suis vôtre, prenez-moi ! Il se jeta dans leur torrent, se laissa emporter par eux et disparut dans leur vicissitude* »¹²⁸.

Donc, l'élément positif de la religion ne se réalise pas dans chaque religion, mais il est juste une possibilité historique. Lorsque l'existence et la vie humaines deviennent étrangères à elles-mêmes, la religion positive vient à offrir une consolation et un soulagement à l'être humain, en lui tournant le regard vers un être supérieur à elle. Le positif est conséquemment pour le jeune Hegel, l'état où l'être humain se trouve en discontinuité, en disharmonie et en contradiction avec son existence religieuse et avec sa place dans le monde. En d'autres mots, c'est la preuve que c'est la loi extérieure qui contrôle l'existence humaine et non la liberté et l'unité avec la nature, et qu'une opposition s'est installée dans le rapport de l'homme avec l'extériorité.

Comme nous avons déjà pu constater, la positivité de la religion chrétienne constituait la borne principale pour la liberté de l'homme et la fin des contradictions historiques. La religion chez le jeune Hegel, joue le rôle de cette perpétuation du sentiment d'étrangeté ressenti par la subjectivité, face au réel qui est régi par les lois et les devoirs moraux. Subséquemment, le caractère propre de la positivité pendant la période bernoise se fonde sur le fait que la vie intérieure, la subjectivité se distancie de l'objectivité, ou inversement l'objectivité prend du recul de la subjectivité. Le monde prend une distance de la vie, une opposition antagoniste et un sentiment d'hostilité s'installent dans le particulier, idée qui sera plus développée dans la période de Francfort par Hegel. Nous pouvons affirmer que la positivité est un germe, de ce que sera l'aliénation plus tard, au sens que la vie s'est rendue étrangère à elle-même et que la religion positive veut obliger l'homme, à croire à une force opposée qui finit par s'autonomiser. Lukács dans son chapitre *La signification de la « positivité » dans le cadre de l'évolution de la pensée de Hegel* écrit sur ce sujet :

Nous avons vu que le concept central, historiquement et philosophiquement décisif, avec lequel Hegel travaille pendant cette période est celui de positivité. Dans la forme que la philosophie hégélienne a atteinte jusqu'ici, dans l'opposition de l'activité autonome et de la liberté subjective à l'objectivité morte, à la positivité, est contenue en germe une question centrale de la dialectique hégélienne ultérieure : la question que Hegel aura plus tard l'habitude de désigner du terme d' « aliénation », et dans laquelle est contenu – selon des conceptions

¹²⁸Cité par Lukács, in *op.cit.*, p. 152.

que Hegel a alors coordonnées et systématisées – tout le problème de l'objectivité dans la pensée, dans la nature et dans l'histoire. Que l'on pense simplement au fait que, selon la philosophie ultérieure de Hegel, toute la nature est conçue comme une aliénation de l'esprit¹²⁹.

Le *Jeune Hegel* de Lukács nous aide à comprendre la continuité de la problématique hégélienne, mais aussi la discontinuité qu'elle existe parmi les solutions différentes, que le philosophe en a donné tout au long de sa réflexion. Cela veut dire que dès la période bernoise et les écrits théologiques de Francfort, Hegel essaie de penser les rapports de la subjectivité avec l'extériorité ou l'objectivité, en termes d'opposition et de déchirement et en critiquant la religion, certainement influencé par le discours antireligieux de la Révolution française. Comme nous allons voir dans le chapitre sur *L'esprit du christianisme et son destin*, il souhaite réunir le monde morcelé par le biais de l'amour.

Nous apercevons dans le dernier chapitre de cette partie, que le développement de la dialectique et de la question de la culture mèneront Hegel à donner de nouvelles réponses dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Chez Hegel de la maturité, la dialectique prendra la suite dans la réflexion hégélienne, en dégagant ce qu'il est intelligible dans le réel, comme mouvement de la pensée et de l'Esprit qui aliène, supprime et conserve en même temps la chose, et comme processus de l'effectivité où les contradictions se déploient et l'identité de l'être et de la pensée devient possible. Ainsi, la dialectique peut être déterminée comme l'unité des contraires.

Mais pour revenir au jeune Hegel, tout au long de Tübingen et de Berne il prend conscience du problème historique de l'homme, et surtout de la question de la liberté, comme le problème du rapport d'une subjectivité qui reproduit une vie et vit dans un monde qui ne lui appartient pas. Cette idée signifie que la vie est finalement aliénée d'elle-même. Or, cela n'est pas le résultat d'une intervention divine, ou d'une Némésis de Dieu attribuée au genre humain, mais il s'agit d'un processus historique humain, d'un effet de la praxis humaine, laborieux et complexe, ayant commencé par la décadence des cités antiques et mené à la domination du christianisme, à une mentalité individualiste et à la transformation du monde en objet et en un lieu où les êtres humains ne peuvent plus participer. Selon Hegel disait :

¹²⁹G. Lukács, *op.cit.*, p. 169.

Ainsi le despotisme des princes romains avait-il chassé de la terre l'esprit de l'homme ; le vol de sa liberté avait forcé celui-ci à mettre à l'abri dans la divinité ce qu'il avait lui-même d'éternel et d'absolu ; il propagea la misère quand il chercha et attendit la béatitude dans le ciel. L'objectivité de la divinité va de pair avec la dépravation et l'esclavage des hommes, et ne consiste au fond qu'en une révélation, une manifestation de cet esprit du temps. {...} L'esprit du temps se révéla dans l'objectivité de son Dieu, quand celui-ci fut posé {...} dans un monde qui nous est étranger, auquel nous ne participons pas du tout, où nous ne pouvons nous établir par notre action, dont nous pouvons à peine nous rapprocher en mendiant et en usant de magie, quand l'homme lui-même fut un non-moi et sa divinité un autre non-moi. {...} Durant une telle période, la divinité devait avoir complètement cessé d'être une subjectivité et s'être transformée complètement en un objet¹³⁰ ;

Il est essentiel de noter que l'aliénation ou l'état fondamental dans lequel se trouve l'être humain dans les Temps modernes, à savoir une liaison manquée et perdue avec le monde, découle de la privation de la liberté due aux changements sociaux-historiques et à la nature de son rapport religieux avec Dieu. Ceci implique que l'aliénation signifie même dans un stade initial de la pensée hégélienne, une notion servant à expliquer un rapport distordu et finalement perdu de l'être humain avec son propre monde, mais que lui-même avait créé. De là, il est possible de dire que l'aliénation hégélienne n'a pas que des racines théologiques et métaphysiques. Autrement dit, l'homme est devenu étranger à lui-même et a été dépouillé de sa propre richesse, à cause de la domination politique de la féodalité et de son rapport étroit avec la religion chrétienne, et non à cause d'un péché originel.

De plus, Hegel semble identifier l'histoire dès la chute de l'Empire romain et jusqu'à la Révolution française, à cette distance créée entre l'homme et le monde. Le point que nous voulons retenir le plus est dans la phrase suivante de Hegel : « *dans un monde qui nous est étranger, auquel nous ne participons pas du tout, où nous ne pouvons nous établir par notre action* ». L'aliénation se définit dans ce stade de la réflexion hégélienne comme rapport de l'homme avec son histoire, et comme absence de pouvoir et de possibilité de participation active au monde, c'est-à-dire impuissance de l'être humain de transformer le monde à travers son activité.

Nous insistons tellement sur cette idée, parce qu'elle contient un des caractéristiques les plus centraux et les plus actuels de l'aliénation, c'est-à-dire la transformation du monde social en un être, qui échappe au pouvoir de la conscience humaine, la réduisant en un état de contemplation passive, mouvement qui conduit selon Cornelius Castoriadis à l'individualisme généralisé et la privatisation dans les sociétés occidentales. La période de Berne et de Francfort peuvent être utiles, non uniquement pour éclaircir l'élaboration interne de la pensée

¹³⁰Cité par Lukács, *op.cit.*, p. 163.

hégélienne, mais également pour les implications du concept d'aliénation comme état de réduction de l'être humain à une faiblesse perpétuelle, à cause de son rapport hostile avec ce qu'il l'entoure. Nous voulons dire par là que Hegel conçoit la modernité, comme mouvement de privation de la liberté et d'accroissement de la distance entre le monde et l'être humain, le particulier et l'universel, par le biais de la théocratie féodale et l'extension d'un individualisme, fondé sur la rupture entre l'être humain, la communauté et la nature. Dans l'Antiquité, l'être humain n'était pas simplement un particulier, mais un citoyen participant à la vie politique, tandis qu'à partir de l'effondrement de Rome, c'est un être soumis à des lois, à la création desquelles n'a pas pris part, devenant un serf et un croyant passif.

Ainsi, la thématique d'une réalité dans laquelle l'esprit humain ne peut pas se reconnaître, est clairement en développement chez les textes que nous avons commenté. De plus, l'idée que le réel est constitué à travers des contradictions omniprésentes et des instances, telles que l'Église dans ce cas, qui oppriment l'être humain en chosifiant son rapport avec le monde et en réifiant également l'être humain, en le réduisant en un être inactif, est très importante. En ce point nous pouvons repérer des similitudes, entre la problématique de la privation et de l'objectivation chez les écrits de Berne et de Francfort, et l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Le prolongement théorique le plus significatif à nos yeux repose sur le mouvement de l'esprit humain dans l'histoire et son rapport avec le monde, et sur la possibilité qu'il (re)devienne libre. Pour le dire autrement, il s'agit de la vision mature de la philosophie de l'histoire de Hegel, à savoir comprendre le déploiement de l'histoire humaine comme un état originaire de liberté, une aliénation et une suppression de cette liberté et une désaliénation finale. Lukács décrit cette linéarité dans la pensée de Hegel, en associant la problématique de la positivité à celle de l'objectivation, et en comparant sa vision historique à celle de Rousseau :

D'une part dans le caractère social fortement accentué des forces motrices de l'évolution historique (si mystifiés de manière idéaliste que soient ces forces), et d'autre part en ce que, déjà pour le jeune Hegel, le noyau de l'évolution historique consiste dans l'histoire de la religion humaine. C'est précisément par le fait que la positivité de la religion implique certes une conception générale de l'objectivité, mais qu'elle constitue essentiellement un résultat de l'évolution sociale, produit historiquement et voué à être dépassé au cours de l'histoire, que naît une dialectique historique de la liberté, même si elle est construite très abstraitement et de façon très idéaliste. Le processus de l'histoire consiste, durant la période de Berne, en une grande construction triadique : liberté originaire et auto-activité de la société humaine, perte de cette liberté sous la domination de

la positivité, reconquête de la liberté perdue. Une telle connexion entre cette philosophie de l'histoire et les conceptions idéalistes-dialectiques de l'histoire chez Rousseau est frappante¹³¹.

Aux yeux de Hegel à Berne, c'est la religion chrétienne le point culminant de la positivité qui est posée comme obstacle, face à la réalisation de la liberté humaine et à la subjectivité autonome. Mais, la critique antireligieuse de Hegel s'adresse plutôt au positivisme qu'à la religion en soi. Néanmoins, la positivité comme l'amour dans la période de Francfort, désigne la fixation de Hegel sur la suppression de l'objectivité et sur une autre idée capitale qui se cristallise dans son esprit, c'est-à-dire l'union entre le sujet et l'objet. Cette idée deviendra dominante dans sa période mature, et de même l'aliénation et l'objectivité, concepts que Marx reprendra pour fonder l'aliénation du travail et le fétichisme de la marchandise, comme des processus dépossédant l'être humain de ses propres forces et résultant à sa soumission mentale et physique, à des hiérarchies et des mécanismes qui deviennent plus forts que lui.

L'interrogation sur le christianisme est poursuivie dans les textes de la période de Francfort (1797-1800), et surtout dans les manuscrits de *L'esprit du christianisme et son destin* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*). Ce texte a été publié par Nohl, dans ce qu'il avait nommé « *Les écrits théologiques de jeunesse* » de Hegel, à savoir les écrits rédigés par le jeune penseur entre 1792 jusqu'à 1800. Le texte contient plusieurs fragments et il semble que Hegel l'a rédigé en plusieurs moments entre 1797 et 1800. La période de Francfort est capitale dans l'évolution intellectuelle de Hegel, mais aussi pour notre recherche, puisqu'il s'agit du moment où les concepts de *contradiction* et d'*Aufhebung* apparaissent dans sa pensée et encore plus, la thématique de l'opposition et de la scission entre l'être humain et le monde en tant que *destin*, s'articule en détail. De même, le problème de la positivité réapparaît à Francfort mais d'une façon plus élaborée, et au même moment que Hegel commence à s'interroger sur l'économie politique, la propriété privée et le travail. Notre compréhension de l'aliénation chez Hegel, doit passer par toutes les phases que le penseur allemand a traversé, afin qu'il parvienne à former cette notion telle que nous la trouvons dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et non simplement comme déchirement de la conscience face à l'extériorité, mais comme nécessité de réalisation de l'Esprit.

¹³¹G.Lukács, *op.cit.*, p. 171.

B)5. La question de la séparation et de l'opposition de l'être humain au monde et la communauté dans la période de Francfort (1797-1800) : « L'esprit du christianisme et son destin »

Ces écrits de la période de Francfort que Hegel n'a pas publiés de son vivant, mais il les a conservés tout au long de sa vie sont importants, étant donné qu'ils sont le fruit d'une période de transition de sa pensée de jeunesse, vers la pensée systématique de la maturité. Il s'agit également, du moment de la rédaction par Hegel (1799) d'un commentaire aujourd'hui perdu, sur les théories économiques de James Denham-Steuart. Dans cette période pendant laquelle Hegel construit son chemin vers la dialectique, influencé par son ami du *Stift* Hölderlin, incline vers une philosophie de la totalité, une pensée de récupération et de reprise du tout et de réalisation d'une unification.

Dans ces plusieurs pages de réflexion sur l'histoire du peuple juif et par la suite du christianisme, Hegel essaie de penser la possibilité du dépassement de la scission historique, l'édification et l'unification avec le tout. Ainsi, il tente à travers l'histoire du destin du peuple juif et du christianisme, de comprendre l'histoire de la scission de l'esprit d'un peuple (*Volksgeist*), comment l'esprit se sépare-t-il de lui-même et comment pose-t-il l'amour comme la conciliation de toute scission. Donc, dans ce chapitre nous essayerons de voir comment Hegel structure et présente la séparation de l'homme premièrement avec la nature, deuxièmement avec le divin et finalement avec la cité, la communauté politique. Nous travaillerons sur des extraits de *L'esprit du christianisme et son destin*, surtout ceux qui concernent la thématique de la dissolution et de la scission de la vie, du monde opposé à l'être humain, le caractère étranger de la vie humaine sur la terre dans le cas du peuple juif et du christianisme, et l'idée de réconciliation de la vie par l'intermédiaire de l'amour.

Le manuscrit de Hegel commence par une référence à Abraham et dès le premier paragraphe, il note que cette personne devait assumer un destin étranger à lui :

Avec Abraham, le vrai patriarche des juifs, commence l'histoire de ce peuple, c'est-à-dire que son esprit est l'unité, l'âme qui a régi tous les destins de sa postérité ; il apparaît sous une figure variable : - selon qu'il combattait diverses forces, ou qu'il perdait sa pureté en adoptant un être étranger quand il succombait à la

violence ou à la tentation. [Il apparaît donc] sous la forme variable de l'armement et de la lutte ou de la manière dont il supporte le joug du plus fort ; - cette forme, on l'appelle le destin¹³².

Ainsi, Hegel en même temps exprime sa thèse et introduit son sujet, c'est-à-dire qu'il parle d'un être humain qui incarne le peuple juif et se trouve tantôt en conflit avec *un être étranger* (...*eines fremdartigen Wesens*), tantôt il combat des forces extérieures et plus puissantes que lui. Cette situation est nommée comme le *destin* par Hegel, à savoir l'unité concrète et l'esprit d'un peuple phénoménalisé dans l'histoire, pour utiliser un langage hégélien plus tardif.

Mais qu'est-ce que c'est le destin quant à Hegel ? S'agit-il de quelque chose que les êtres humains concrets et les peuples subissent passivement ? Le destin comme Hegel dit dans le même texte, est ce qu'il jette l'homme dans l'action, le destin « c'est ce que l'homme est », c'est son affrontement et sa lutte avec la vie et dans la vie, il est ce à travers quoi l'homme peut se réconcilier avec sa propre vie : « *Ainsi le destin n'est plus un être étranger, comme le châtement ; il n'est pas une réalité déterminée de façon fixe, comme la mauvaise action dans la conscience morale ; le destin est la conscience de soi, mais comme d'un ennemi* »¹³³. Le destin est cette unité historique d'un peuple, laquelle bien qu'elle change reste identique à son noyau.

Quelques lignes plus loin, Hegel introduit une autre idée centrale pour la période de Francfort et pour le reste de sa réflexion philosophique, celle du monde déchiré et d'une nature hostile en lutte constante avec l'être humain, au moins dans le cas du judaïsme et du christianisme. Plus concrètement, Hegel écrit ceci sur les effets du déluge sur l'esprit des Juifs :

L'impression qu'avait faite le déluge de Noé sur le cœur des hommes dut être une profonde déchirure et son effet fut la plus formidable perte de foi en la nature < dans la mesure où il n'y a rien de plus révoltant pour un homme aux dispositions pures que de voir un homme mis à mort – que ce soit à la suite d'un jugement et conformément au droit, ou que ce soit injustement – par une puissance physique contre laquelle il ne peut avoir aucun mouvement de défense > qui, autrefois amicale et tranquille, sortait maintenant de l'équilibre de ses éléments, répliquait maintenant à la foi que le genre humain avait en elle avec l'hostilité la plus irrésistible, la

¹³²G.W.F.Hegel, *Premiers écrits*, (Francfort 1797-1800), p. 176, textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré, Librairie Philosophique J. Vrin Paris, 1997 et édition originale, G.W.F Hegel, *Frühe Schriften*, Werke 1, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, p. 274, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986.

¹³³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 53. Nous parlerons de nouveau de la question du destin, parce qu'elle a un rapport profond avec l'opposition entre l'homme et le monde étranger.

plus indomptable, la plus destructrice et qui, dans son déchaînement, n'épargnait rien par une distinction de l'amour mais répandait partout une dévastation sauvage. L'histoire nous a transmis quelques phénomènes, quelques réactions à l'impression produite par ce crime universel contre l'homme perpétré par des éléments hostiles. Afin que l'homme pût subsister face aux déchaînements de la nature désormais hostile, il fallut la dominer (Damit der Mensch gegen die Ausbrüche der nun feindlichen Natur bestehen könnte, so mußte sie beherrscht werden). Et comme le Tout <divisé> ne peut être divisé qu'en idée et en réalité, l'unité supérieure de la domination se trouve soit dans un pensé, soit dans un réel. Noé reconstruisit le monde déchiré (die zerrissene Welt) dans le premier ; il fit de son idéal pensé un étant et lui opposa alors toute chose comme quelque chose de pensé, c'est-à-dire de dominé¹³⁴ ;

La nature provoque à cause de sa force, le déchirement à l'intérieur des êtres humains et le plus important, elle est la raison de l'instauration d'un rapport hostile entre elle et eux. Selon Hegel, dès le début le contact du peuple juif avec la nature et le monde est hostile. Pour les Juifs, le rapport avec la nature marque plutôt une séparation et un moment de rupture violente. Dans une période de déséquilibre, la nature apparaît comme une puissance violente, inamicale, étrangère, ennemie comme Hegel note, sans pitié pour l'être humain. Par conséquent, l'unité est perdue pour le peuple juif, non simplement en ce qui concerne sa propre histoire, mais aussi la totalité des éléments qu'il l'entoure. Pourtant, ce qui démarque les Juifs des Grecs est qu'ils n'ont pas essayé de se réconcilier avec la nature, et de renverser la réalité d'un monde déchiré. Hegel écrit sur ce sujet :

Noé s'assura contre la puissance hostile en la soumettant, ainsi que lui-même, à un être plus puissant, et Nemrod en la domptant lui-même ; tous deux conclurent avec l'ennemi une paix [forcée par] l'état de nécessité et éternisèrent ainsi l'hostilité ; aucun des deux ne se réconcilia avec [cet ennemi] comme l'avait fait un beau couple, Deucalion et Pyrrha après leur déluge, qui invitèrent les hommes à refaire leur amitié avec le monde et à revenir à la nature, qui firent oublier l'état de nécessité et l'hostilité par la joie et la jouissance, qui conclurent une paix de l'amour, devinrent les fondateurs de belles nations et firent de leur temps la mère d'une nature régénérée conservant la fleur de sa jeunesse¹³⁵.

Ainsi, chez les Grecs la désunion, la scission avec le monde et la *φύσις* a été selon Hegel un état temporaire, un moment bref dans leur destin, tandis que chez les Juifs est devenue une situation perpétuée et leur propre présent, puisqu'ils n'ont pas pu « *renouer leur amitié avec le monde et la nature* ». Nous devons retenir ici, l'élaboration de cette antithèse dans la pensée du jeune Hegel, entre la vie déchirée du peuple juif et la belle et harmonieuse totalité conquise par les Grecs. Pour revenir à la citation de la page précédente, Hegel ne détermine pas le rapport entre les Juifs et le monde comme exclusivement hostile, mais

¹³⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 177 et édition originale, *op.cit.*, p. 274-275.

¹³⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 179 et édition originale, *op.cit.*, p. 276-277.

comme un rapport de domination. Dans ce cas, l'unité perdue entre l'homme et le monde est reconstruite dans la pensée, et aucunement dans la réalité. Il est intéressant de remarquer que d'après Hegel, la nature a pu être conçue uniquement et avant tout comme hostile par les Juifs, à l'encontre des Grecs qui ont pu se réconcilier avec elle, parce qu'ils n'étaient pas emportés par cet esprit de domination et de pouvoir sur elle. C'est la domination qui a conduit l'esprit juif, à instaurer un rapport d'hostilité et de déchirement avec la nature, et l'impossibilité de se mettre en paix avec le monde devenu désormais étranger. La *zerstörten Vereinigung* n'a pas pu être renversée et abolie par le peuple juif, parce qu'il a voulu dominer la nature, quelque chose qui a déterminé et forgé son destin, un destin d'esclavage et de servitude et finalement, un destin dominé par le monde déchiré et comme nous allons voir par un Dieu transcendant¹³⁶.

Quelques paragraphes après sa référence à Deucalion et à Pyrrha, Hegel développe encore plus l'idée du monde étranger et du Dieu étranger :

S'il ne devait pas être un néant, le monde entier qui lui était purement et simplement opposé était porté par le dieu qui était étranger à ce monde (war von dem ihr fremden Gott getragen), auquel rien dans la nature ne devait participer, mais par qui tout était dominé. C'est grâce à lui aussi que se maintenait [dans l'existence] l'autre opposé au monde entier qui comme tel aurait tout aussi peu pu être : Abraham ; et c'est toujours par [ce dieu] qu'il entrait dans une relation médiate avec le monde, qui était pour lui la seule manière de liaison possible avec le monde ; - son Idéal lui soumettait [le monde], lui en offrait autant que ce dont il avait besoin, et pour le reste, il assurait sa sécurité. Mais il ne pouvait rien aimer ;{..} Comme Abraham ne pouvait réaliser lui-même la seule relation possible pour le monde infini opposé (die entgegengesetzte unendliche Welt), à savoir la domination, elle resta réservée à son Idéal¹³⁷.

Si nous observons bien ce paragraphe, le problème selon Hegel est double. D'un côté, nous avons affaire à une étrangeté de l'être humain face au monde et d'un autre côté, d'une étrangeté de Dieu face à ce même monde. Autrement dit, il s'agit de deux cercles avec le même centre, c'est-à-dire d'un Dieu étranger au monde et d'un homme étranger au monde. Cette situation d'étrangeté est fondée sur l'esprit de domination, dont possède l'être humain et Dieu. Nous devons noter à ce point que l'homme pour Hegel, a perdu la capacité d'un rapport direct avec le monde et il doit passer constamment par des intermédiaires et des médiations. Deuxièmement, cette étrangeté est à la source de l'incapacité d'aimer ou mieux, la vie

¹³⁶Il y a de nouveau cette idée, exprimée déjà par Hegel dans les années de Berne, selon laquelle le divin étant devenu une entité étrangère à l'être humain, il finit par le dominer et le contrôler, introduisant l'hétéronomie dans sa vie et l'obéissance aux lois extérieures.

¹³⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 184 et édition originale, *op.cit.*, p. 279.

humaine devient l'endroit de réalisation de la force et de la domination, au lieu de l'amour, de la reprise du tout et de la conciliation harmonieuse de l'être humain avec le monde.

Cette idée aura une configuration philosophique très poussée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dans les développements sur le maître et le serviteur. Mais pour la période de Francfort, le monde pour le peuple juif quant au jeune Hegel, est dorénavant le lieu de la scission et de l'opposition (*entgegengesetzte unendliche Welt*) où Dieu exerce une domination sur l'homme et l'homme une domination à son tour sur la nature. Ainsi, nous voyons esquissée ici une idée fondamentale de l'hégélianisme que nous retrouverons dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir que l'esprit doit pouvoir s'opposer premièrement à lui-même, et puis se mettre en question face à une altérité et à l'étrangeté du réel, afin qu'il se retrouve comme conscience de soi et savoir absolu réalisé, et soit capable de maîtriser tout ce qui relève de l'altérité. Sans ce conflit donné par la conscience face au monde opposé et sans qu'elle s'objective, elle ne peut pas non plus se reconnaître et se réaliser.

L'objectif de l'esprit pour Hegel est de se confronter à la réalité qui est en dehors de lui, à l'altérité absolue de l'extériorité pour revenir en lui-même, et comme il dit dans une très belle formulation dans *La raison dans l'Histoire* : « réaliser sa conscience de soi ; il doit devenir l'objet de lui-même. Il est Esprit seulement dans la mesure où il se connaît et devient objet pour lui-même »¹³⁸. Le déchirement de l'esprit face au monde, est alors une idée remontant à l'époque de Francfort et nous la retrouverons dans le reste de la philosophie hégélienne. Pourtant, dans la *Phénoménologie de l'esprit* le déchirement ne sera pas simplement un élément spirituel du judaïsme et du christianisme, mais un élément constitutif de la culture humaine. Or, la période de Francfort est un moment d'éclaircissement de certaines intuitions de Tübingen et de Berne, c'est-à-dire d'une perception du monde historique européen et de la religion, comme de mondes de séparation, d'opposition et de non-liberté.

Néanmoins, le problème pour Hegel commence du fait que le peuple juif avait besoin d'une puissance médiatrice, n'étant plus capable d'avoir un contact harmonieux avec le monde et ayant rompu la paix avec la belle totalité. Le monde est jadis devenu double, étranger à lui-même, attendant l'intervention d'une domination étrangère pour qu'il devienne plus vivable. La vie n'est plus en accord avec l'existence humaine. Il faut retenir cet élément,

¹³⁸G.W.F Hegel, *La raison dans l'Histoire*, p. 157, traduction de Kostas Papaioannou, Éditions 10/18, Paris, 2003.

parce que nous pensons qu'il peut contribuer à une compréhension plus globale de l'aliénation indépendamment de Hegel, et qu'au fond c'est un des éléments les plus persistants de ce concept, c'est-à-dire que le malheur et la scission ont été introduit dans l'historicité humaine, lorsque la domination et la servitude sur les autres et par les autres a introduit dans la vie humaine.

Donc, l'aliénation ne relève pas d'une situation psychologique ou d'une perte de soi, mais d'un rapport spécifique et distordu avec le monde et les autres, à savoir des rapports médiatisés. Cela nous montre que ce texte du jeune Hegel, est extrêmement actuel pour une réflexion fructueuse sur l'aliénation : si nous enlevons pour un moment le contexte religieux/théologique des fragments de Francfort, et nous retenons le fait que Hegel est en train de décrire une existence humaine séparée et hostile au monde, obligée et réduite à le maîtriser et le dominer, entourée de médiations, cloîtrée et enfermée à une vie privée (non-libre) divisée du tout, nous pouvons mesurer l'actualité de la réflexion hégélienne et également sa nouveauté pour son époque.

En d'autres termes, Hegel met en place son questionnement sur la division spirituelle de l'être humain, dans la même période qui prendra ses notes sur l'économie politique et peu avant qu'il réfléchisse sur les divisions internes de la société civile à Iéna. Il vit lui-même dans une période de contradictions profondes et de croisement des puissances antithétiques, et de destruction des anciennes formes de vie. Il est le témoin d'un commencement de transformations, lesquelles aboutiront au monde capitaliste et bourgeois industriel, à savoir un monde divisant et anéantissant l'être humain par le biais de l'assujettissement au travail salarié et à la marchandise. Cette thématique du monde opposé devient selon nous, un élément reliant la perspective de Hegel à celle de Marx et plus concrètement, le schéma de la médiation à laquelle les êtres humains doivent obéir, et en même temps continuer de se sentir et d'être aliénés.

En outre, il est important de noter que les considérations du jeune Hegel jusqu'au moment, semblent être voisines des positions de Rousseau, au sens que lorsque l'homme rompt ses rapports avec le monde et la nature, se trouve condamné à une existence malheureuse et problématique, devenant hostile à l'égard de la société et des institutions qu'il a lui-même créées, et ayant en réalité des rapports de méfiance et d'opposition avec son

entourage social. Mais, pour revenir à *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel continue en critiquant l'esprit qui conserve les traditions des ancêtres :

Le principe de toute la législation était l'esprit hérité des ancêtres - l'objet infini, le concept interne de toute la vérité et de toutes les relations, c'est-à-dire plus précisément le seul et unique sujet infini – puisqu'il ne peut être nommé objet que dans la mesure où l'homme est présupposé avec sa vie qu'il reçoit en don, et où il signifie le sujet vivant, absolu -, l'unique synthèse pour ainsi dire ; les antithèses étant le peuple juif d'une part, et tout le reste du genre humain et le monde d'autre part. Ces antithèses sont les vrais, les purs objets, ce que ceux-ci sont vis-à-vis de quelque chose qui se trouve hors d'eux (Diese Antithesen sind die wahren, reinen Objekte, das, was diese gegen ein außer ihnen Befindliches), vis-à-vis d'un infini, c'est-à-dire [quelque chose] sans contenu et vide, sans vie, pas même mort – un néant ; elles ne sont qu'un quelque chose, mais pour autant que l'objet infini en fasse quelque chose, un produit et non pas un étant, [un produit] qui n'a pour lui ni vie, ni droit, ni amour. Une hostilité universelle ne laisse place qu'à une dépendance physique, une existence animale, qui ne peut donc être assurée qu'aux frais des autres, et que les juifs tenaient en fief. Cette exception [en leur faveur], cette sécurité isolée et attendue résulte nécessairement de la séparation infinie (unendlichen Trennung)¹³⁹.

Hegel pose l'opposition du peuple juif sur une base plus radicale, soit celle d'une existence qui s'élève contre toute altérité et le monde. Or, ce que nous devons retenir le plus de cet extrait n'est pas l'opposition entre l'homme et le monde, déjà prononcée par Hegel, mais deux autres éléments. Premièrement, ce passage de *L'Esprit du christianisme et son destin* est indicatif du cheminement philosophique du jeune Hegel, et caractéristique de l'idée qu'il se fait de la séparation et de l'union, du sujet et de l'objet. Dieu constituait la seule possibilité d'unification de la scission entre le peuple juif et le monde opposé. Comme nous avons pu voir, selon Hegel le seul intermédiaire entre le peuple juif et le monde devenu étranger après le déluge, était Dieu, c'est la raison pour laquelle il parle d'objet infini (*das unendliche Objekt*) et de sujet infini (*unendliche Subjekt*), à titre d'une synthèse possible entre le peuple et le monde. Ainsi, nous discernons à travers l'esquisse de la division du monde et de l'être humain chez le jeune Hegel, l'élaboration de la problématique de la séparation sujet/objet, thématique devenue centrale dans sa pensée de la maturité comme effort d'identification et de dépassement de la séparation entre la conscience et l'extériorité.

Deuxièmement, la phrase la plus significative pour notre propos est la suivante : « *Ces antithèses sont les vrais, les purs objets, ce que ceux-ci sont vis-à-vis de quelque chose qui se trouve hors d'eux, vis-à-vis d'un infini, c'est-à-dire [quelque chose] sans contenu et vide, sans vie, pas même mort – un néant ; elles ne sont qu'un quelque chose, mais pour autant que*

¹³⁹G.W.F Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 188-189 et édition originale, *op.cit.*, p. 283.

l'objet infini en fasse quelque chose, un produit et non pas un étant, [un produit] qui n'a pour lui ni vie, ni droit, ni amour ». Tout d'abord, Hegel pose la question de l'union entre l'*objet infini* et le *sujet vivant*. Mais, les contenus de cet objet infini et du sujet ne sont pas uniques, mais polyvalents. L'objet infini est la synthèse entre le monde, le résultat de l'union entre le monde et le peuple juif (le sujet vivant). Or, pour qu'il y ait une réconciliation, il doit y avoir premièrement des êtres opposés. L'antithèse est antérieure à la synthèse et à la réunion de ces deux « corps » opposés, le monde et le peuple juif (l'homme). Ce qui permet concrètement la synthèse de ces deux entités, est l'esprit ancestral de législation qui à son tour découle et est synonyme selon Hegel de Dieu.

Donc, dans un premier niveau il y a une unité entre la collectivité humaine et l'extériorité mondaine, grâce à Dieu qui synthétise ces éléments antithétiques. De l'autre côté, Hegel met en relief l'opposition entre le monde et le peuple juif (le sujet), l'état et le destin tordu de cette communauté humaine, comme un rapport particulier et spécifique envers une extériorité annihilée et hostile. Pourtant, la difficulté et l'originalité de ce passage consiste au fait que Hegel conçoit la synthèse des antithèses (monde-sujet humain) à la fois, comme objet infini et sujet infini/vivant. C'est-à-dire que l'objet est indispensable au sujet et inversement. Hegel comprend l'objet et le sujet comme principes de séparation et d'union, et en même temps met les fondements de l'identité, de la coexistence entre sujet et objet et d'une interpénétration commune et réciproque. En revanche, la relation unifiée entre le monde et l'homme constitue le sujet vivant, l'ensemble des rapports entre la subjectivité et l'extériorité, Autrement dit, la synthèse ne peut provenir que de la subjectivité humaine, et de sa rencontre avec l'objectif, fondée sur le principe de législation (Dieu).

Mais, nous constatons que les deux pôles de ce conflit, c'est-à-dire le peuple juif et le monde, sont des objets l'un pour l'autre et que dans le cas du peuple juif, c'est le sentiment de la séparation qui prédomine son rapport envers le *genre humain et le monde*. Hegel nomme comme des « objets » tous ces êtres, le monde, le peuple juif et le genre humain, parce qu'ils sont extérieurs les uns aux autres. En d'autres termes, il nous semble que Hegel identifie l'extériorité à l'objectivité. Les objets se rapportent toujours à une extériorité, à un être qui est une altérité et un infini, infini étant donné que selon Hegel ces objets, le genre humain et le monde sont perçus et sont devenus pour le peuple juif des réalités anéanties, et inversement le monde et le genre humain se sont altérés à des entités étrangères et hostiles pour le peuple juif. C'est pour cela que Hegel note à la suite de notre extrait que : « *Une hostilité universelle*

ne laisse place qu'à une dépendance physique » et que « *cette exception [en leur faveur], cette sécurité isolée et attendue résulte nécessairement de la séparation infinie* ».

Cependant qu'est-ce qu'il entend par néant ? Ce néant si nous comprenons bien, est le monde et le genre humain dans leur rapport avec le peuple juif. Or, l'extériorité s'est transformée pour les Juifs à une entité silencieuse, dans laquelle ils ne peuvent plus trouver des réponses, mais que *des séparations infinies*. Ainsi, le rapport humain à l'extériorité est régi et conditionné par une hostilité omniprésente, et se confronte à des êtres anéantis, privés de vie et d'amour.

De plus, cette extériorité qui est un néant (*ein Nichts*) infini et absolu, peut signifier plusieurs choses dans le vocabulaire conceptuel de Hegel. Cette extériorité peut décrire d'abord l'invisibilité de Dieu, ou la dépendance physique, à savoir l'hostilité perpétuelle des Juifs à l'égard de la nature. Or, elle peut signifier aussi l'opposition (l'antithèse) des objets sans contenu et sans vie, parce que l'objectif paraît être pour Hegel, le synonyme de la séparation. Cela veut dire que le philosophe allemand parle d'objet, lorsque Dieu et la communauté humaine sont scindés, découpés et morcelés du *sujet vivant*. Autrement dit, l'extériorité divine et la communauté humaine configurées comme *législation*, ne constituent plus un tout avec l'existence humaine, et elles ne sont pas une synthèse infinie, mais elles se sont transformées à « un monde opposé » et à un infini sans contenu, à un mot vide.

Nous voyons que la distance entre l'être humain (le peuple juif) et le monde est profondément ancrée dans la pensée de Hegel à Francfort. Il faut garder avant tout à l'esprit, l'association chez Hegel de l'objectivité, et de la séparation mutuelle et de l'hostilité universelle entre les êtres. Deuxièmement, la formulation de la fusion idéale de l'objet et du sujet, comme possibilité de l'être humain de communiquer et de faire partie d'un être plus originaire que lui (Dieu et synthèse infinie du peuple juif avec le monde) qui semble être perdue. Il y a encore les premières formulations, de ce qui deviendra la méthode dialectique et le but de l'idéalisme objectif hégélien : l'union du sujet et de l'objet. Pourtant, ce qui nous intéresse le plus dans le texte présent est cet élément d'impossibilité de l'être humain, de retrouver une place dans le monde et l'objectivité qui lui est désormais hostile et inamicale.

Ainsi, Hegel à Francfort comprend la séparation comme processus d'accentuation de la scission entre d'une part le monde physique, la communauté humaine, Dieu et le peuple juif, et d'autre part comme incapacité de s'inscrire dans une totalité qui dépasse les êtres

particuliers. En outre, il semble que la réalité est constituée par des contradictions, extérieures les unes aux autres, et est profondément régie par l'incapacité des êtres de se reconnaître dans ce qui les entoure. Mais, ce qui est présent également ici est la thématique de la période bernoise, entre l'élément mort et le positif qui se perpétue à Francfort, comme Lukács le remarque :

Au début, Hegel oppose avec une rudesse qui est un héritage de sa méthodologie bernoise le subjectif, l'humain et le vivant à l'objectif, au mort et au positif. Mais, précisément en raison de la nouvelle problématique, ces antagonismes abrupts se dissolvent de plus en plus dans des contradictions mouvantes. D'une part, l'obscurité mystique de ses conceptions en est accrue ; le domaine religieux reste, durant toute la période de Francfort, la sphère effective de la vie réelle, de la véritable vitalité, de la véritable suppression du caractère mort et positif. Mais d'autre part, à partir des confrontations concrètes du subjectif et de l'objectif se développent des contradictions toujours nouvelles, de plus en plus complexes, qui empruntent une direction toute différente de celle que prend le schéma philosophique général, orienté vers la religion¹⁴⁰.

Si nous comprenons bien cet extrait, le malheur du peuple juif provient de sa relation figée à une extériorité, dans laquelle il ne se reconnaît pas et qui pèse sur lui comme néant, « même pas mort » comme Hegel écrit. À partir de ces lignes, nous pouvons également comprendre le chemin menant à la *Phénoménologie de l'Esprit*, au sens où le sujet et l'objet devront devenir identiques, la suppression dialectique de la séparation entre la conscience et la culture devra avoir lieu, le fait que la conscience se nie et sort d'elle-même et retourne en soi, ayant dépassé les divisions du réel et ayant conçu le *concept*, se réalisera. En d'autres termes, Hegel esquisse une situation en pensant en même temps les possibilités de son renversement, de négation et de suppression de ce qui rend l'homme étranger au monde et à la nature. Lukács note ceci sur ce concept que Hegel avait élaboré pour surmonter les contradictions :

Nous ne l'avons pas fait par hasard, car cette catégorie, (Lukács parle de la réconciliation) contre laquelle Hegel, on se le rappelle, à mené à Berne le combat le plus violent {...}, apparaît précisément dans la période présente comme un problème central de sa pensée. La relation de l'individu avec la société bourgeoise est scrutée dans ses contradictions ; mieux encore : au cours de l'observation concrète, des contradictions nouvelles apparaissent sans cesse ; le but de la pensée hégélienne consiste cependant à dépasser (aufheben) ces contradictions, à la amener à la réconciliation – (Le terme Aufhebung, qui prendra tant d'importance par la suite, apparaît pour la première fois chez Hegel au cours de la période de Francfort, et devient peu à peu une catégorie dominante de sa pensée¹⁴¹.

¹⁴⁰G. Lukács, *op.cit*, p. 222-223.

¹⁴¹G. Lukács, *op.cit*. p. 200-201.

Donc pour revenir à l'*Esprit du christianisme et son destin*, Hegel décrit l'existence juive comme éminemment étrangère à l'extériorité et au divin¹⁴² et comme une unité privée de sentiments et vide, parce qu'elle est fondée sur la croyance d'un culte imposé et d'un rapport répétitif avec Dieu. La vacuité du temps vécu par les êtres humains étrangers au monde, est la cause d'une privation des sentiments et d'une servilité. Hegel utilise en ce moment, le mot *fremdes* en allemand, lequel dans la *Phénoménologie de l'esprit* sera exprimé comme « *Entfremdung* ». Il dit :

Les trois grandes fêtes annuelles, que l'on fêtait pour la plus grande part à coup de festins et de danses, sont ce qu'il y a de plus humain dans la constitution mosaïque ; mais très caractéristique est la fête de chaque septième jour ; pour des esclaves, ce congé doit évidemment être le bienvenu, c'est un jour de repos après six jours d'efforts. Mais dans le cas d'hommes par ailleurs libres, vivants, se tenir tout un jour dans une simple vacuité, dans une unité inactive de l'esprit, faire du temps qu'ils consacrent à Dieu un temps vide et répéter si souvent cette vacuité : voilà qui ne pouvait venir qu'à l'esprit du législateur d'un peuple pour lequel l'unité triste privée de sentiments est ce qu'il y a de plus élevé, et qui oppose à son dieu la vie que mène celui-ci pendant six jours dans la nouvelle vie d'une monde, qui considère cette vie comme une aliénation de soi hors de soi-même, après laquelle on le fait prendre du repos (es als ein fremdes Herausgehen aus sich betrachtet und ihn darauf ausruhen läßt)¹⁴³.

Hegel considère que l'existence humaine est une propriété privée, accordée par Dieu au peuple juif. La vie de ce peuple est quelque chose « *qu'il reçoit en don* », comme le résultat d'un acte de grâce et d'hétéronomie. Le temps vécu s'est altéré à son tour à une réalité étrangère aux êtres humains, se répétant constamment à cause de l'esprit positif de la religion judaïque, et de son caractère servile et légaliste. Pour le jeune Hegel, l'esprit de servitude est à la base d'une vie qui finit par devenir étrangère à elle-même et essentiellement morte, un néant comme nous voyions quelques pages auparavant. En d'autres mots, la religion est devenue un élément opposé et hostile à la vie.

Mais, le point le plus intéressant de ce paragraphe quant à nous, consiste à ce « *als ein fremdes Herausgehen aus sich* ». La traduction même de cette phrase demande de l'attention. Olivier Depré la traduit comme nous avons vu par « *comme une aliénation de soi hors de soi-*

¹⁴²Hegel fait encore une fois la comparaison entre les Grecs et l'esprit juif, en parlant de la non-exclusion des mystères d'Eleusis des croyants, à l'encontre de la religion judaïque où le rapport avec Dieu reste au niveau du service du culte. D'après Hegel, pour les Israélites « *le sacré était éternellement en dehors d'eux, invisible et insensible* », *op.cit.*, p. 191 et édition originale : « *...das Heilige war ewig außer ihnen, ungesehen und ungefühlt* », *op.cit.*, p. 285.

¹⁴³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 192 et édition originale, *op.cit.*, p. 286, c'est nous qui soulignons.

même ». Jacques Martin l'interprète simplement « *comme une aliénation* »¹⁴⁴. Nous pouvons aussi la traduire d'une façon légèrement différente : « une sortie étrangère hors de soi-même ». Hegel entend par ce paragraphe, que même l'idée de la liberté était difficilement conçue par l'esprit juif de soumission à l'autorité, et beaucoup plus que l'élément divin pour les Juifs est pleinement séparé du monde humain. Troisièmement, au sens où le contact avec Dieu et le monde est devenu si vide et extérieur chez le peuple juif, nous comprenons que chaque contact avec ces deux êtres, leur est hostile et distancié et que chaque rapport avec le divin et la nature ne les concerne pas effectivement. Nous disons que l'extériorité ne concerne plus le peuple juif, que dans un sens *positif* pour reprendre un terme de la période bernoise, et que la totalité extérieure est divisée et profondément séparée de l'existence humaine, à savoir que l'esprit d'obéissance à l'élément mort et au rituel de la religion juïque ne permet pas la réconciliation (*Versöhnung*) entre le sujet et l'objet, entre l'être humain et l'extériorité.

Par conséquent, l'existence juive est décrite comme un rapport éminemment étranger au monde et au divin, comme une liaison constante avec quelque chose d'étranger qui ne peut pas faire partie d'une vie réconciliée et libre. Le monde est devenu un endroit hostile sans perspective de restitution d'une harmonie, comme nous la trouvons dans la cité grecque¹⁴⁵. Le destin du judaïsme pour le jeune Hegel consistait à une persévérante et perpétuelle « *sortie étrangère hors de soi-même* », sans la possibilité de rétablir la continuité avec le monde. Le résultat du caractère positif de la religion juive, à savoir de l'opposition entre le subjectif et l'objectif était ceci :

*Dans cette passivité totale, il ne leur restait rien d'autre, en dehors du témoignage de leur servilité, que le simple et vide besoin de conserver leur existence physique et de la garantir contre cet état de nécessité*¹⁴⁶.

La séparation du peuple juif avec le monde est manifeste, même dans son rapport hostile avec la terre, contrairement à la réalité grecque :

Dans les républiques grecques, la source de ces lois était qu'à cause de l'inégalité qui aurait surgi sans elles, la liberté des [citoyens] appauvris aurait pu être mise en danger, et qu'ils auraient pu être conduits à un anéantissement politique ; chez les juifs, [la source de ces lois était] qu'ils n'avaient ni liberté ni droits – ils ne

¹⁴⁴Voir G.W.F Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 14, traduction Jacques Martin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971.

¹⁴⁵Certes, le jeune Hegel a encore une vision assez idéaliste de la Grèce antique.

¹⁴⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 192 et édition originale, *op.cit.*, p. 286.

possédaient toutes choses qu'à titre de prêt et non à titre de propriété (Lv 25, 33 sq. et 35 : Vous ne pouvez vous défaire de rien, car le sol est à moi, vous êtes étrangers chez moi, et originaires d'une nation étrangère) (ihr könnt nichts veräußern, denn der Boden ist mein, ihr seid bei mir Fremde und Einheimische von fremder Nation) -, et que tous autant qu'ils fussent, ils n'étaient rien en tant que citoyens. Les Grecs devaient être égaux parce qu'ils étaient tous libres, indépendants ; tandis que les juifs étaient égaux parce que tous étaient incapables d'autosubsistance. C'est ainsi que chaque juif appartenait à une famille parce qu'il disposait d'une partie de sa terre, mais cette terre, la famille elle-même ne pouvait pas dire qu'elle fût sienne : elle ne lui était concédée que par grâce !¹⁴⁷

Cette scission du peuple juif semble être pourtant ambiguë et surmontable. Le jeune Hegel pense que le destin juif, bien que contradictoire et hostile à son propre être et au monde, peut être altéré en se réconciliant avec soi-même et en se supprimant, réflexion qui préconise un autre concept capital pour sa dialectique de la maturité, celui de l'*Aufhebung*¹⁴⁸. Hegel écrit :

Tous les états consécutifs du peuple juif, jusqu'à l'état sordide, infâme, misérable dans lequel il se trouve encore de nos jours ne sont que les conséquences et les développements de son destin originel par lequel les juifs furent maltraités - c'est-à-dire par une puissance infinie qu'ils s'opposaient à eux-mêmes de façon insurmontable ; et [ce destin continuera à les maltraiter] jusqu'à ce qu'ils réconcilient avec lui dans l'esprit de beauté, et donc le suppriment par la réconciliation (die Versöhnung aufheben, c'est nous qui soulignons)¹⁴⁹.

¹⁴⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 196 et édition originale, *op.cit.*, p. 289-290. Nous devons noter l'usage culminant pendant la période de Francfort du terme *Fremd* par Hegel, afin qu'il exprime le rapport hostile du peuple juif avec l'extériorité brisée et scindée, Dieu et le monde.

¹⁴⁸Nous avons vu ce que Lukács disait sur l'importance croissante de l'*Aufhebung*, dans la pensée de Hegel à partir de la période de Francfort. Le verbe *Aufheben* en allemand a plusieurs sens. Il signifie simultanément nier, ôter ou supprimer, conserver, ramasser, abroger ou garder quelque chose. Ce dépassement qu'en même temps conserve et préserve tous les stades et les formes précédents de l'esprit, dans une nouvelle synthèse, démontre pour Hegel tout le génie spéculatif de la langue allemande, parce qu'il rassemble étroitement deux significations opposées, celles de conserver d'un côté (*aufbewahren*) et supprimer de l'autre (*hinwegräumen*). Hegel identifie le fait de conserver quelque chose à sa suppression. *Aufheben* est le propre du processus dialectique hégélien. Il s'agit du dépassement d'une contradiction, où les éléments en conflit sont affirmés et niés à la fois, donc gardés et préservés dans une perspective de réconciliation. Nous préservons quelque chose en le conservant de la corruption, le supprimer se supprimant, le poser en niant sa négation. Certes, ce terme a une évolution dans la pensée de Hegel. Dans la période de Francfort exprime encore un sens négatif. Mais, Hegel introduit graduellement cette multitude de sens qui nous désormais connue. Ainsi, l'*Aufhebung* indique la négation en tant qu'elle pose, la suppression en tant qu'elle conserve. Hegel dans sa maturité expliquera en détail le sens positif et négatif de ce verbe : « *Par aufheben nous entendons d'abord la même chose que par hinwegräumen (abroger), negieren (nier), et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont aufgehoben (abrogées). Mais, en outre, aufheben signifie aussi la même chose que aufbewahren (conserver), et nous disons en ce sens, que quelque chose est bien wohl aufgehoben (bien conservé). Cette ambiguïté dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, on ne peut la regarder comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple "ou bien-ou bien" propre à l'entendement* », voir *Encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 530, traduction B. Bourgeois, tome I, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

¹⁴⁹G.W.F Hegel, *Premiers écrits*, p. 198 et édition originale, *op.cit.*, p. 292.

Donc, deux concepts importants pour la dialectique hégélienne apparaissent dans les écrits de Francfort, celui de l'*Aufhebung* et celui de la réconciliation concernant le destin du peuple juif et son rapport au monde, qui deviendront centraux dans la *Phénoménologie de l'esprit*, marquant l'unité entre le concept et l'être. Autrement dit, quant à Hegel le sentiment d'être hors de soi, d'être foncièrement autre et étranger au monde et au divin, peut être résolu par ce qu'il nomme « *esprit de beauté* » et comme nous allons voir plus loin, par son concept d'*amour*. Hegel exprime un espoir au sujet de l'avenir du peuple juif et de sa possibilité de réconciliation avec la nature et le monde, néanmoins, il estime que son passé était une sorte de tragédie causée par l'attachement de cette communauté à des objets :

La grande tragédie du peuple juif n'est pas une tragédie grecque, elle ne peut éveiller ni la crainte ni la compassion, car celles-ci ne surgissent que du destin d'un faux pas nécessaire commis par un être beau ; [la tragédie du peuple juif] ne peut éveiller que le dégoût. Le destin du peuple juif est le destin de Macbeth, qui sortit de la nature même, s'attacha à des êtres étrangers (sich an fremde Wesen) et, à leur service, dut ainsi nécessairement fouler aux pieds et massacrer toute la sacralité de la nature humaine, être finalement abandonné par ses dieux – car ils étaient des objets, et lui était esclave (es waren Objekte, er war Knecht) – et être foudroyé dans sa foi elle-même¹⁵⁰.

Une autre idée apparaît dans cet extrait, annonçant l'objectivation et l'aliénation de la maturité, mais en se tenant en même temps, dans les limites des préoccupations intellectuelles et philosophiques de la période de Francfort. Nous voulons dire par « limites » la centralité qui acquiert chez le jeune Hegel, la critique de la religion positive comme fondement de la servitude de l'être humain, et conséquemment la réalisation de la liberté dans un monde de servitude, de soumission et de scission. En d'autres termes, une des questions capitales de Hegel à Francfort était comment serait possible, de passer de la servitude à la liberté. Cependant, il concevait la question religieuse comme une partie de la question politique.

Plus précisément, le destin du peuple juif selon Hegel, contrôlé par l'élément positif et mort de leur religion avait consisté à « *une sortie étrangère hors de soi-même* » et à aller jusqu'au point de devenir extérieur à la nature. Hegel décrit cette trajectoire, comme étant à l'opposé de la tragédie grecque, mais ayant le même résultat, à savoir le dépassement de la nature comme *ὄβρις* et la servitude aux dieux chosifiés, comme une *νέμεσις*. Le peuple juif était objectivé tant qu'il reconnaissait Dieu, comme un maître et un objet, comme une loi

¹⁵⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 203 et édition originale, *op.cit.*, p. 297.

venant de l'extérieur¹⁵¹. Ainsi, la dépendance, l'esclavage et la privation de la liberté sont perçues par le jeune Hegel comme des objectivations. Or, la servitude de l'être humain consiste au remplacement de la conciliation avec le monde, par la croyance à une loi et à un objet sacralisé. La servitude est fondée sur la rupture des rapports de l'être humain avec ce qu'il l'entoure, - l'opposition entre la Grèce et le judaïsme est bien réfléchie - l'introduction de l'hétéronomie dans sa vie, et sur une croyance qui est devenue une habitude, une répétition comme la fête du septième jour, les menant à aimer des objets et non *l'esprit de beauté*. La vie humaine est pleine de négation et de séparation, à cause de l'existence d'un Dieu étranger au monde qu'il a lui-même créé, et aux êtres humains qui le croient comme un élément mort.

Nous devons noter également, la similitude étonnante entre cette idée d'un monde divisé et certaines idées du jeune Marx, même si ce dernier ne connaissait pas les textes de jeunesse de Hegel. Chez le jeune Marx, comme chez le jeune Hegel de Francfort, les objets produits par l'être humain s'érigent contre lui et finissent par devenir hostiles. Chez l'un dans le cadre de la fabrique, chez l'autre dans le cadre religieux. Mais, une partie de la réalité et de l'activité humaine acquièrent une puissance autonome, pesant sur les êtres humains. De même, chez tous les deux penseurs l'objectivation et l'objectivité sont de problèmes centraux de leur réflexion. Or, comme nous analyserons en détail dans notre partie sur Marx, les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* concevront l'aliénation et le travail salarié produit par l'ouvrier dans la société bourgeoise, comme des entités étrangères et opposées à leur propre producteur, qui s'objectivent et saisissent sa vie et son activité. Le jeune Marx écrit :

Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit vient lui faire face comme un être étranger (als ein fremdes Wesen), comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'est fait chose ; ce produit est l'objectivation du travail. La réalisation du travail est son objectivation. Cette réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie nationale, comme déréalisation du travailleur, l'objectivation [apparaît] comme perte de l'objet et asservissement à l'objet, l'appropriation [apparaît] comme aliénation, comme perte de l'expression. {...} Oui : le travail lui-même devient un objet dont [le travailleur] ne parvient à s'emparer qu'aux prix des efforts les plus grands et en connaissant les interruptions les plus irrégulières. L'appropriation de l'objet apparaît à ce point comme aliénation que plus le travailleur produit d'objets, moins il peut posséder et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital. Toutes ces conséquences résident dans la détermination selon laquelle le travailleur se rapporte au produit de son travail comme à un objet étranger. {...} La perte de l'expression du travailleur dans son produit a la signification, non pas seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendant de lui et étranger à lui, et qu'il devient une

¹⁵¹Cette phrase nous rappelle la période bernoise de Hegel, et l'extrait que nous avons commenté de *La vie de Jésus* (op.cit., p. 133-134) où Hegel parlait de l'assujettissement du peuple juif à une loi extérieure.

*puissance autonome lui faisant face – que la vie qu'il a prêtée à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère*¹⁵².

Il est frappant de constater que tous les deux penseurs qui commencent de différents points de départ, ils aboutissent à des conclusions analogues. Il n'est pas pourtant le hasard si ces deux penseurs arrivent aux mêmes conclusions, à savoir celles d'un monde morcelé et des objets omnipotents faisant face à l'être humain, avec une différence simplement de quelques décennies. Le travailleur et le croyant se rapportent l'un à son produit de travail, et l'autre au divin comme à un objet étranger et une puissance autonome, selon la phrase éclairante de Marx. La soumission et l'esclavage humains commencent par la perte et l'éloignement des produits de l'être humain, si nous pouvons formuler de cette manière les problématiques de Hegel et de Marx. Hegel affirme que l'idée d'une réalité renversée en une entité opposée aux êtres humains, est pratiquement le fil conducteur de son écrit sur le christianisme, lorsqu'il parle du caractère positif de lois juives :

*De telles lois sont de par leur nature positives, puisqu'elles ne sont pas que la réflexion sur une force extérieure (fremde Kraft), étrangères aux autres, et ces autres sont donc exclus ou dominés par celle-ci – mais elles peuvent aussi devenir totalement positives si elles s'exercent, non pas seulement comme une force de l'homme, mais intégralement comme une puissance étrangère (sondern durchaus als eine fremde Macht wirken), si l'homme, loin d'avoir ce Seigneur en soi, l'a intégralement hors de soi*¹⁵³.

L'idée de la puissance étrangère apparaît de nouveau chez Hegel. Mais, le problème quant au penseur allemand consiste à l'obéissance à cet « hors de soi » et à l'écartement de la singularité, de la particularité¹⁵⁴ et de la faculté de la raison, en nous rappelant *La vie de Jésus* et la conception que la raison est une trace du divin en l'être humain, et qu'il faut instaurer une religion subjective. Cette obéissance chez l'esprit judaïque est produite précisément à cause de son rapport avec le divin, et de son statut de sujet dépendant d'une force étrangère :

¹⁵²Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 118, traduits, présentés et annotés par Franck Fischbach, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007 et édition originale *Marx-Engels Werke*, Band 40, p. 511-512, Dietz Verlag, Berlin, 2012. Marx et Hegel utilisent le même vocabulaire. Par exemple Hegel écrit comme nous avons vu (voir notre dernière note en bas de page, *op.cit.*, p. 203, et édition originale, *op.cit.*, p. 297) : « *sich an fremde Wesen* » et Marx dit : « *als ein fremdes Wesen* », dans le texte cité.

¹⁵³G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p. 232 et édition originale », *op.cit.*, p. 322.

¹⁵⁴L'opposition entre le particulier, le singulier et l'universel est un autre point central de la pensée de Hegel pendant la période de Francfort.

Quand les juifs juraient au nom du ciel, au nom de la terre, de Jérusalem ou de leur chevelure, et qu'ils remettaient leur serment à Dieu, qu'ils remettaient leur serment entre les mains du Seigneur, ils reliaient la réalité du serment à un objet, ils établissaient une égalité entre les deux réalités, et ils remettaient la cohésion de cet objet et du serment, l'égalité des deux sous le pouvoir d'une puissance étrangère (in die Gewalt einer fremden Macht), et Dieu est institué en puissance qui s'exerce sur la parole et cette cohésion doit être fondée dans l'homme lui-même ; l'acte dont il est fait serment et l'objet invoqué dans le serment sont ainsi reliés l'un à l'autre, de sorte que si l'un vient à être supprimé, l'autre aussi est nié, supprimé dans la représentation ; aussi, si l'acte promis ou la réalité affirmée avec assurance ne sont pas réels, du même coup aussi, l'objet invoqué, le ciel, la terre, etc. est nié ; et dans ce cas, le maître de cet objet doit le venger, Dieu doit devenir le vengeur de ce qui est sien. Jésus conteste cette liaison de l'acte assuré et de quelque chose d'objectif (etwas Objektives), il ne confirme pas l'obligation de tenir parole, mais il la déclare au contraire tout à fait superflue ; car ni le ciel, ni la terre, ni Jérusalem, ni la chevelure ne sont l'esprit de l'homme, le seul à relier sa parole et une action, mais ce sont là plutôt des propriétés étrangères (fremdes Eigentum), dit Jésus, et la certitude de l'acte ne peut pas être reliée à quelque chose d'étranger, être posée dans quelque chose d'étranger, mais la cohésion de la parole et de l'action doit être vivante, et se trouver dans l'homme lui-même¹⁵⁵.

Ainsi, Hegel esquisse graduellement la thématique de la réconciliation par l'amour, comme loi intérieure de l'être humain qui s'oppose à une réalité étrangère et imposée à lui comme loi positive, et qui lui permet de se réconcilier avec le destin et rétablir un rapport créatif entre l'homme et la totalité historique. Selon Hegel, la liberté est basée sur la réconciliation de l'être humain avec son propre monde, avec le monde historique que lui-même avait fondé. Le problème quant au jeune Hegel, consiste à la manifestation de cette étrangeté des Juifs envers leur propre histoire, à leur sentiment que leur histoire, leur action passée et présente leur a été imposée comme un produit d'ordre, comme un destin venant d'en haut, au lieu de concevoir leur histoire comme le résultat de leur propre activité. L'histoire était devenue quelque chose qu'il fallait subir. Lukács écrit d'une façon très pertinente que : « Cette question se concentre sur le point suivant : le destin, qui est une auto-mutilation de la vie, pourrait être réconcilié par l'amour »¹⁵⁶. Mais, quelle est la cause du destin et comment influence-t-il la vie humaine ?

Le destin est le résultat de la division de la vie. Il est en fait senti par l'homme comme un châtement et comme un ennemi, autrement dit, comme une réalité subie parce que l'homme avait transgressé une loi, mais une loi marquée par la nécessité et l'objectif. Hegel dit sur ce sujet :

Le châtement est l'effet d'une loi transgressée, d'une loi dont l'homme s'est écarté, mais dont il dépend encore, et à laquelle il ne peut échapper, pas davantage qu'au châtement ou à son propre acte. <La loi, ainsi

¹⁵⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 241 et édition originale, *op.cit.*, p. 330.

¹⁵⁶G. Lukács, *op.cit.*, p. 336.

que le châtement et l'acte, sont de l'objectif, qu'on ne peut anéantir ; représenté sous la forme du destin, le châtement est d'un tout autre genre ; l'homme qui est pris sous un destin n'a pas affaire à une loi>. Car comme le caractère de la loi est l'universalité, le criminel a bien brisé la matière de la loi, mais la forme, l'universalité subsiste ; et la loi, dont il croyait être devenu le maître, subsiste ; seulement elle semble être opposée quant à son contenu, elle a la figure de l'acte qui était en contradiction avec la loi antérieure ; le contenu de l'acte a maintenant la figure de l'universalité et est une loi ; le renversement de cette dernière, à savoir qu'elle devient le contraire de ce qu'elle était précédemment, est le châtement – en tant que l'homme s'est écarté de la loi, il lui reste encore assujéti ; et comme la loi subsiste en tant qu'universel, l'acte subsiste aussi puisqu'il est le particulier. –Mais représenté comme destin, le châtement est d'un tout autre genre ; dans le destin, le châtement est une puissance hostile (eine feindliche Macht), un individuel dans lequel universel et particulier sont unifiés à tel point qu'en lui, le devoir-être et la poursuite de ce devoir-être ne sont pas séparés comme c'est le cas dans la loi, qui n'est qu'une règle, un pensé, et qui a besoin d'un opposé, d'un réel dont elle reçoit son pouvoir. Dans cette puissance hostile, l'universel n'est pas non plus séparé du particulier à la façon dont la loi comme universel est opposée à l'homme ou à ses inclinations comme au particulier. Le destin n'est que l'ennemi, et l'homme lui fait tout aussi bien face comme puissance combattante ; au contraire, la loi comme universel domine le particulier, elle tient cet homme sous son obéissance. Le crime de l'homme qu'on considère être pris dans un destin n'est donc pas une révolte du sujet contre son régent, la fuite du serf loin de son seigneur, la libération par rapport à une dépendance ; il ne s'agit pas d'une renaissance à partir d'un état légal, car l'homme est, et avant l'acte il n'y a nulle séparation, nul opposé, moins encore un dominant¹⁵⁷.

Dans un premier moment, la loi et le châtement sont des éléments de la réalité humaine dont les individus ne peuvent pas s'en passer selon Hegel. Mais, lorsque l'être humain obéit au destin, c'est uniquement le châtement qui se rapporte à lui et non la loi. Si nous percevons le châtement dans le cadre du destin, le rapport entre le particulier et l'universel, entre l'être humain et le monde change. Dans cet extrait complexe, Hegel différencie la loi du châtement, en considérant que la loi a besoin d'un sujet, d'un être sur lequel exercera sa puissance et son autorité presque mécaniquement. Elle a « *besoin d'un opposé* », de ce particulier/individuel dont finalement elle dépend en tant qu'universel. Contrairement à la loi, le destin semble constituer une unité aux yeux de Hegel, un être apparenté et solide avec l'être humain, sans pouvoir se distancier de lui. La séparation entre l'individu et l'universel s'efface dans le cas du destin, en instaurant un rapport d'identité entre le particulier et l'universel.

Pourtant, cette identité entre le particulier et l'universel, entre le sujet et l'objet pour parler en termes hégéliens de maturité, est problématique puisque l'extériorité est ressentie comme un châtement venant s'imposer comme une force hostile à l'être humain. La loi exige de l'homme son obéissance, étant donné qu'il s'agit d'un rapport entre deux entités opposées l'une à l'autre, tandis que le destin était capable selon Hegel, d'intégrer le particulier et de supprimer toutes les particularités, sans pouvoir parler dès lors d'un rapport de dominant à dominé.

¹⁵⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 252 et édition originale, *op.cit.*, p. 341-342.

Néanmoins, il faut faire attention et ne pas confondre le châtement avec le destin dans le raisonnement de Hegel. Le châtement dans le cadre du destin unifie l'individuel au particulier, mais le destin reste un état séparé, menaçant l'homme constamment. À travers la lutte, entre l'être humain - le singulier - et le monde opposé comme destin, la dialectique de l'universel et du particulier apparaît dans la période de Francfort. Le châtement perd son caractère d'opposition, mais le destin reste toujours un monde étranger pour l'être humain. L'individu et la société surgissent dans le cadre du destin, comme des forces en plein déchirement et conflit mutuel.

Or, une autre idée importante est le schéma mis en place par Hegel, à savoir que les rapports entre l'individuel et l'universel, le singulier et le général sont le lieu de naissance de toutes les manifestations et de toutes les contradictions de la vie humaine. La vie est le croisement entre l'homme et cette « *puissance combattante* », qui lui fait face comme dit Hegel, et qui n'est plus un simple sujet de la loi, passif, mais un être qui s'oppose à son propre rapport avec le monde¹⁵⁸. La figure du criminel et du châtement sert à Hegel, afin qu'il mette en exergue que le destin peut affecter les sphères les plus privées de l'individu, et son rapport avec l'universel.

De plus, il s'agit pour lui d'élaborer la dialectique du passif et de l'actif, du sujet et de l'objet. Plus spécifiquement, c'est le début de la formulation de l'idée d'aliénation, au sens d'une individualité qui doit d'abord : se mettre en rapport avec un monde opposé, régi par certaines lois et règles. Deuxièmement, nous avons affaire à un rapport avec une puissance ennemie, un monde étranger au sujet humain, c'est-à-dire une situation demandant selon Hegel, une réconciliation afin que l'homme cesse de mener une vie inauthentique et restaure un rapport d'unité avec le monde (pendant la période de Francfort, Hegel pose cette solution sous la notion d'amour). Le problème pour Hegel à Francfort ne fait pas partie de la conception kantienne de la loi, mais de la manifestation d'une vie brisée au sein de la société et de l'extériorité enveloppant le particulier, nommée le destin. Comme il le formule d'une

¹⁵⁸Lukács commente la question du destin chez Hegel : «...Il voulait plutôt exprimer dialectiquement de la sorte une forme spécifique de la nécessité historique, une relation spécifique de l'homme avec la positivité du monde extérieur {...} A première vue, il semble qu'il voulait apporter des éclaircissements à sa philosophie de la religion fort obscure, en faisant appel à une philosophie de la société et de l'histoire qui était en fait tout aussi obscure et mystique. Et en effet, comme nous le verrons, la conception hégélienne du destin est à l'époque assez obscure et contradictoire. Mais c'est précisément ici qu'apparaît, malgré toutes les contradictions, un véritable noyau dialectique, de sorte qu'il vaut la peine d'examiner de plus près ce que Hegel entendait à l'époque par le mot « destin », *op.cit.*, p. 329.

façon très caractéristique, la question n'est pas la révolte ou la conformité aux lois, mais la distance que la vie prend d'elle-même :

Ce n'est qu'en sortant de la vie unie, ni régulée par des lois, ni contraire aux lois, ce n'est que par la mort de la vie qu'un étranger est produit. L'anéantissement de la vie n'est pas un non-être de celle-ci, mais sa séparation, et l'anéantissement consiste en ce que la vie est transformée en ennemi¹⁵⁹.

Hegel développe ici le thème du déchirement et de la prise de distance de la vie. La scission et le déchirement sont produits, que dans la vie morcelée et dans son anéantissement, et cet anéantissement n'est pas identique à l'inexistence, mais à la séparation et à l'avènement d'une vie opposée à l'être humain, tant que celui est vivant. La mort n'est pas le négatif absolu pour Hegel au cours de la période de Francfort, mais le sentiment d'étrangeté face au monde et le fait de transformer la vie en un ennemi, comme c'est le cas du criminel. Néanmoins, nous pensons que Hegel utilise l'exemple du criminel pour expliquer que l'élément privé et individuel fait profondément partie de la totalité, comme moment paradigmatique d'une confrontation dialectique entre la société et l'individu. Hegel essaie d'éclaircir à travers la figure du « criminel », de quelle manière la vie peut s'aliéner à elle-même, comment peut-elle faire l'objet d'un processus d'aliénation : « *Le criminel pensait avoir affaire à une vie étrangère (mit fremdem Leben zerstört) : mais c'est en fait sa propre vie qu'il a détruite ; car la vie ne diffère pas de la vie, puisque la vie réside dans la divinité unie : et dans sa témérité il a bien détruit, mais il n'a détruit que le caractère amical de la vie : il l'a transformée en un ennemi* »¹⁶⁰. C'est-à-dire que le destin est le processus qui mène à la lutte entre le particulier et l'universel, et à l'opposition de l'être humain à sa propre vie.

Pourtant, Hegel commence à tracer à partir de la thématique de la vie blessée par le criminel, l'idée de la possibilité de la réconciliation de l'être humain avec le monde. Dans le contexte présent, nous voulons plutôt retenir cette tendance formée graduellement par Hegel, à savoir du dépassement et de la suppression des divisions entre le sujet et l'objet,¹⁶¹ dans un

¹⁵⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 253 et édition originale, *op.cit.*, p. 342.

¹⁶⁰G. W. F Hegel, *op.cit.*, p. 253 et édition originale, *op.cit.*, p. 343.

¹⁶¹Selon Lukács, Hegel à Francfort avait tenté de dépasser ces contradictions et réaliser la réconciliation avec le monde, dans un principe venant de l'être humain : « *Depuis le début de la période de Francfort, Hegel cherche à trouver une conception de l'activité de l'individu dans la société bourgeoise qui corresponde à ses idéaux humanistes et mène tout de même à une activité au sein de la société bourgeoise. La société bourgeoise doit, selon cette formulation philosophique, être vécue de l'intérieur, et non à travers un principe qui lui serait appliqué de l'extérieur ; de machinerie morte (telle qu'elle apparaît immédiatement), elle doit être transformée*

schéma et une perspective dialectique et en des termes qui reviendront enrichis conceptuellement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire l'extériorisation et l'aliénation de la conscience de soi, le déchirement, la réappropriation et la conciliation de la conscience de soi, dans la culture et le savoir absolu. Hegel commence à formuler ses propres réponses à la question centrale de l'idéalisme objectif, l'identité du sujet et de l'objet, en pensant que « l'auto-mutilation » de la vie peut être vaincue, et qu'en ce moment de son développement philosophique et dans le cadre de sa critique de la positivité du judaïsme et du christianisme, la vie réconciliée est possible grâce à l'amour. Comme il écrit un peu plus loin :

Mais dans le cas du châtement comme destin, la loi est plus tardive que la vie, et elle se tient plus en profondeur que celle-ci. Elle n'est que sa lacune, la vie indigente en tant que puissance ; et la vie peut soigner ses blessures, la vie hostile blessée peut revenir en soi-même et supprimer le méfait d'un crime, la loi et le châtement (c'est nous que soulignons). <Transgression, crime et châtement ne se tiennent jamais dans un rapport de cause à effet, dont le lien déterminant serait de l'objectif, une loi ; si c'était le cas, cause et effet en tant que purement et simplement séparés ne pourraient plus être unifiés ; le destin au contraire, la loi qui réagit au criminel, peut être supprimé, car [le criminel] a lui-même posé la loi ; la séparation qu'il a provoqué peut être unifiée ; l'unification est dans l'amour>¹⁶².

Hegel met en place la dialectique du crime afin d'expliquer les contradictions existant au sein de la formation de la société civile et bourgeoise, et démontrer que même le cas le plus privé, le plus individualisé a affaire à la totalité de l'être, à savoir la société. Deuxièmement, il s'agit des premiers tâtonnements de Hegel pour formuler une méthode dialectique. Dans ce passage, nous constatons l'émergence de cette dialectique et beaucoup plus du retournement du retournement ou de la négation de la négation. Premièrement, la vie peut céder d'être étrangère à elle-même et deuxièmement ce processus de réconciliation de la vie avec elle-même, ne relève pas d'un rapport mécanique et automatique, d'une solution venant de l'extérieur de la vie, mais au contraire elle fait partie de sa totalité. La solution pour Hegel à la période de Francfort, solution se rapportant au message authentique de Jésus est l'amour. Nous ne pouvons pas entrer aux détails de la nature de cette réponse, à savoir de son caractère métaphysique et mystique.

en quelque chose de vivant. Cette voie qui va du mort au vivant constitue cependant dès le début, comme nous l'avons vu, une voie de découverte des contradictions de la société bourgeoise, même si cette découverte s'accompagne de l'intention de les supprimer dans le cadre de la société bourgeoise », op.cit., p. 232.

¹⁶²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 254 et édition originale, *op.cit.*, p. 343-344.

Ce qui nous intéresse est le mouvement de la pensée de Hegel, cherchant son propre chemin et indiquant que l'unification de l'être humain avec la vie est possible, en passant par la transgression, la perte de la vie, son anéantissement, sa transformation en ennemi comme il écrit, pour retourner en elle-même et supprimer ce qu'il la rend étrangère à elle-même. L'amour pourra ainsi rétablir le rapport de l'homme avec son extériorité, comme puissance d'unification. Le problème pour Hegel consiste à concevoir la vie blessée et perdue, comme châtement et non comme destin :

[le destin] est la peur de la séparation, une appréhension de soi-même ; la peur du châtement est la peur d'un étranger ; car même si la loi est bien reconnue comme ma propre loi, dans la peur du châtement, le châtement est un étranger – si cette peur n'est pas représentée comme la peur de l'indignité ; mais dans le châtement, à l'indignité s'ajoute aussi la réalité d'un malheur, [la perte d'un bonheur] que le concept de l'homme a perdu, c'est-à-dire dont l'homme est devenu indigne ; le châtement suppose donc un maître étranger de cette réalité ; et la peur du châtement est peur de lui. – Dans le destin, en revanche, la puissance hostile est la puissance de la vie rendue hostile, et donc la peur du destin n'est pas la peur d'un étranger. De même, le châtement n'améliore pas parce qu'il n'est qu'une souffrance, un sentiment d'impuissance à l'égard d'un maître avec lequel le criminel n'a rien de commun et ne veut rien avoir de commun. {...} Mais dans le destin, l'homme reconnaît sa propre vie, et la supplication qu'il lui adresse n'est pas la supplication adressée à un maître, mais un retour à soi et un rapprochement de soi-même. Le destin, dans lequel l'homme sent ce qui est perdu, exerce une nostalgie de la vie perdue. La nostalgie, s'il faut parler d'améliorer et de devenir meilleur, peut déjà signifier une amélioration, car en tant qu'elle est un sentiment de la perte de la vie, elle connaît ce qui est perdu comme la vie, comme ce qui lui était autrefois amical ; et cette connaissance est déjà elle-même une jouissance de la vie. Et la nostalgie peut ainsi être consciencieuse, c'est-à-dire, dans la contradiction de la conscience de sa faute et de la vie à nouveau intuitionnée, se retenir de retourner à celle-ci, prolonger d'autant la mauvaise conscience et le sentiment de la douleur, et exciter [ce sentiment] à chaque moment pour ne pas se réunifier avec la vie sur un coup de tête, mais bien du plus profond de l'âme, et la saluer à nouveau comme un ami¹⁶³.

Il est intéressant de noter que Hegel distingue le destin du châtement. Le châtement est la peur d'une extériorité absolue, et est reconnu comme une force totalement autre de l'individu, du particulier et opposé à lui. Le châtement est la crainte de la différence, d'une chose imposée à l'individu, à l'encontre du destin qu'il fait partie de l'intériorité de l'individu et qui est son rapport entre le particulier et l'universel. Pour Hegel, même la vie brisée et la vie hostile font toujours partie de l'individu. La peur par laquelle le particulier est possédé face au destin est le produit d'un processus d'aliénation, « d'une aliénation de soi hors de soi-même », autrement dit, de quelque chose que nous possédions et qui s'était rendu étranger à nous-mêmes, qui nous a été ôté et que malgré tout cela nous pouvons retrouver. Le châtement est le jugement porté par un étranger sur l'être particulier du criminel, et nous avons affaire à un être si impuissant qu'il a besoin d'un maître pour le dominer. Quant au destin, ce dont nous

¹⁶³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 254-255 et édition originale, *op.cit.*, p. 344-345.

nous aliénon fait partie de nous-mêmes selon le jeune Hegel, et peut être toujours retrouvé et soigné, rapprocher de nous. C'est-à-dire que la vie pour Hegel est un processus dynamique¹⁶⁴, ayant virtuellement la force de supprimer les scissions anciennes. En d'autres termes, l'hostile, le sentiment de la séparation et d'une vie perdue comme parties de ce que Hegel nomme le destin, sont le propre de la vie humaine, de même sa tendance de vouloir reconnaître la vie comme un ami. Hegel valorise l'expérience de la douleur et du malheur¹⁶⁵, seules permettant à l'être humain de sentir de nouveau le monde comme un endroit amical. L'opposition au réel, le déchirement de l'homme senti comme destin et comme perte de ce qu'il lui appartenait auparavant, sont les uniques conditions de réconciliation de l'être humain comme subjectivité avec le monde, et comme récupération du rapport avec la totalité dont le particulier fait partie. L'homme doit se réapproprier le monde par le biais de l'amour :

[...] car l'opposition est la possibilité de la réunification, et dans la mesure où [la vie] était opposée dans la douleur, elle est capable d'être à nouveau reprise. Dans le fait que même l'hostile est senti comme vie, réside la possibilité de la réconciliation du destin ; cette réconciliation n'est donc ni la destruction ou l'oppression d'un étranger, ni une contradiction entre la conscience de soi-même et la diversité espérée de la représentation de soi-même dans un autre, ou une contradiction entre le mérite selon la loi et l'accomplissement de celle-ci, entre l'homme comme concept et l'homme comme réel. Ce sentiment de la vie qui se retrouve soi-même est l'amour, et en lui se réconcilie le destin¹⁶⁶.

Ainsi, la souffrance est une condition d'extériorisation de l'être humain, de sa mise en rapport avec le monde et de réalisation de retrouvailles avec sa propre vie. Mais, nous devons remarquer que Hegel développe à Francfort l'idée intéressante, que l'hostilité et l'opposition à l'égard du monde sont de sentiments inextricablement liés à l'individu. En outre, il différencie l'étranger - faisant partie du châtiment - et l'hostile qui relève du destin. L'aboutissement de la réunion de l'homme avec son destin, ne consiste pas à la suppression de ce qui se trouve en face de sa conscience, mais contrairement à son union avec le destin par le biais de l'amour. Hegel pose l'amour comme possibilité de dépassement de la réalité divisée et morte, comme solution à toute contradiction et destruction de la positivité dominant le christianisme, ou comme moyen de réunir le particulier à l'objectivité morte. Le destin se met face à la loi, et existe comme remède au déchirement causé par la souffrance. Le point décisif dans le cas du

¹⁶⁴D'où le fait que pendant la période de Francfort, Hegel met les fondements de sa méthode dialectique. De plus, à travers sa thématique de la réconciliation, d'ailleurs centrale pour l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous comprenons que Hegel est un penseur qui considère que la richesse de l'être consiste à son déploiement constant.

¹⁶⁵En préfigurant également les positions de Nietzsche, sur le caractère créatif et positif de la souffrance.

¹⁶⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 255 et édition originale, *op.cit.*, p. 345-346.

judaïsme et du christianisme était leur tendance commune, de surmonter leur division avec la nature et le monde par l'intermédiaire d'un Dieu conçu comme Maître. Le christianisme et le judaïsme sont basés sur l'opposition entre Dieu et le monde, entre la nature et l'esprit, causant le déchirement de l'être humain. L'effondrement du monde antique a fait naître le christianisme, où le rapport entre Dieu et homme est compris comme rapport d'un Maître et d'un esclave¹⁶⁷. Hegel conçoit leur rapport au monde comme un rapport d'un besoin, au lieu d'un rapport d'amour, d'où leur impossibilité de bâtir une réconciliation avec la vie¹⁶⁸. B.

¹⁶⁷Hegel exprime d'une façon très claire cette idée dans *L'esprit du christianisme et son destin* : « Mais dans l'esprit des juifs se creusait entre la pulsion et l'action, entre l'envie et l'acte, entre la vie et le crime, et entre le crime et le pardon un abîme infranchissable, un jugement étranger ; et lorsqu'on leur montra dans l'amour un lien entre péchés et réconciliation en l'homme, il fallut bien que leur être dénué d'amour s'indignât, et une telle idée, alors que leur haine avait la forme d'un jugement, devait être pour eux l'idée d'un fou. Car ils avaient confié toute harmonie des êtres, tout amour, l'esprit et la vie à un objet étranger, ils s'étaient dépouillés de tous les génies dans lesquels les hommes sont unifiés, et ils avaient remis la nature entre des mains étrangères ; ce qui assurait leur cohésion, c'étaient des chaînes, de lois données par le Tout-Puissant ; la conscience de la désobéissance au maître trouvait immédiatement sa satisfaction dans le châtement subi ou dans la rançon pour la faute commise – ils ne connaissaient d'autre mauvaise conscience que la peur du châtement ; car comme conscience de soi dirigée contre soi-même, elle présuppose toujours un idéal face à la réalité qui ne lui est pas appropriée », *op.cit.*, p. 265 et édition originale, *op.cit.*, p. 355-356. Ainsi, Hegel comprend le déchirement comme donation de la puissance de soi à une entité toute puissante, Dieu et comme cession, aliénation de la liberté et de l'autonomie de soi. La liberté est remplacée par la maîtrise et la servitude, créées sur la base d'une séparation du particulier avec la nature. Pour Hegel, l'élément positif développé dès la période de Berne, s'exprime ici comme besoin ultime de l'être humain dépossédé, d'avoir un Maître pouvant lui donner des lois et des impératifs moraux. Ce besoin se met en contradiction avec l'idée de réconciliation et d'amour qui ne sont pas des devoirs êtres. Hegel insiste plus loin sur l'identité de la séparation comme dépendance d'un maître : « Une liaison avec un esprit étranger et senti comme étranger est la conscience d'une dépendance à son égard ; comme l'amour de la communauté d'une part s'était dépassé lui-même, dans la mesure où il s'étendait à tout un ensemble d'hommes, et que d'autre part, certes il se remplit dès lors d'un contenu idéal, mais qu'il y perdit en vie, l'idéal non rempli de l'amour fut pour elle un positif, elle le reconnaissait comme opposé à elle et se reconnaissait comme dépendante de lui ; dans son esprit demeurait la conscience d'être un disciple, et la conscience d'un seigneur et maître », *op.cit.*, p. 329, et édition originale, *op.cit.*, p. 411. Il se peut que nous trouvions dans ces pages, les racines et les germes de la thématique du maître et du serviteur de la *Phénoménologie de l'esprit*.

¹⁶⁸Nous devons également remarquer une autre question concernant les premiers écrits de l'époque de Francfort, et qui se rapporte au questionnement général de notre thèse sur l'aliénation. Hegel conçoit la réconciliation de l'individu, en termes d'une vie brisée qui doit se retrouver et se réconcilier, à la fois avec elle-même et l'universel (le destin). Dans le destin l'homme est censé selon Hegel, de sentir ce qui est perdu et regagner « ce qui lui était autrefois amical » et proche (il se peut que le penseur allemand se réfère à la Grèce antique indirectement, lorsqu'il parle de la nostalgie de la vie perdue). Hegel de la jeunesse et Hegel de la maturité se retrouvent sur le fait qu'ils optent pour la réconciliation de l'homme et du monde. Pourtant, dans les deux périodes Hegel donne des réponses différentes, en ce qui concerne le sentiment d'intégration de l'individu ou de la conscience de soi dans le monde, et la possibilité de mettre fin à l'aliénation. Dans la première, une réponse plus théologique est formulée au sens de la fin de la distance entre l'homme et Dieu, et dans le cas de la *Phénoménologie de l'esprit* comme processus infini d'affirmation de la conscience dans de contenus extérieurs à elle, à travers la négation. Or, l'aliénation dans les écrits théologiques de Francfort est assez actuelle. Les rapports aliénés avec la vie, avec soi et Dieu sont présentés comme récupérables et comme quelque chose dont l'être humain a été auparavant privé et pour laquelle il sent toujours la nostalgie de retrouver, afin de soigner la lésion de sa vie perdue. Cette perte de la vie et la nostalgie vécues par l'individu, nous mènent à se demander si un être aliéné est un être qui a perdu un certain rapport antérieurement acquis avec soi, le monde et les autres. Est-ce que l'aliénation est une sorte de perte d'une identité, ou de quelque chose que nous possédions ? Est-ce que forcément sommes-nous aliénés, lorsque nous nous mettons en contact avec le réel et le monde ? Est-ce que l'aliénation consisterait à la perte d'une identité à soi, ou à la perte d'un rapport avec le monde ? Cette question

Bourgeois commente la tendance de la pensée hégélienne à Francfort, de réconcilier la vie totale par l'amour de cette façon :

La réflexion, à laquelle Hegel identifie alors toute philosophie, proclame ainsi son insuffisance et pose la religion de l'amour comme la conciliation de toute scission, comme l'actualisation de la liberté et du bonheur. C'est bien une telle religion de l'amour que Hegel va découvrir à Francfort dans ses études nouvelles du christianisme en son origine : l'esprit du christianisme n'est pas celui de la loi, mais de l'amour, accomplissement, dépassement de la loi aliénante. Le christianisme naît dans un climat d'aliénation, de séparation, qui n'est d'ailleurs pas sans analogie, par cette forme d'une existence aliénée, avec l'époque actuelle¹⁶⁹.

Donc, Hegel à Francfort trouve la réponse au problème de la suppression des oppositions entre l'universel et le singulier, à l'idée de l'amour, critiquant en même temps les doctrines morales et une obéissance casuistique aux lois. La fondation d'une vie pleine qui dépasse ses propres blessures n'est pas effective selon Hegel, si nous suivons la morale kantienne, à savoir la dépendance du particulier par l'universalité et l'annexion de l'individu en toute condition à la loi. Il faut suivre le chemin opposé, insérer la loi dans la vie et non la vie dans la loi. Dans son effort d'agencer l'universel avec le particulier et dépasser la logique du devoir-être kantien et de la vie non réconciliée avec elle-même, Hegel met en place le schéma de l'amour. La réconciliation avec le destin est possible par le moyen de l'amour parce qu'il possède la force d'unir les différences. Il dit :

Dans l'amour, l'homme s'est retrouvé lui-même dans un autre ; parce qu'il est une unification de la vie, il présupposait la séparation, un développement, une multilatéralité formée ; et plus il y a des figures dans lesquelles la vie est vivante, plus il y a de points dans lesquels elle peut s'unifier et sentir, et plus intime peut être l'amour ; plus les relations et les sentiments des amants sont étendus en multiplicité, plus l'amour se concentre dans l'intimité, et plus il est exclusif, plus il est indifférent à d'autres formes de vie ; sa joie se mêle à toute autre vie, la reconnaît, mais se retire dans le cas d'un sentiment d'individualité, et plus les hommes sont individualisés par leur formation et leur intérêt, dans leur rapport au monde, plus chacun a quelque chose de propre, et plus l'amour se limite à lui-même¹⁷⁰.

est associée au problème d'une essence ou d'une nature que l'homme est obligé d'abandonner, lorsqu'il se met en contact avec ce que lui est étranger ou ce qu'il pense lui être étranger et l'éprouve comme une souffrance. Est-ce que l'aliénation serait réductible à la crainte de toute différence et de toute altérité, provenant d'un état de perte d'une vie authentique ? Les écrits de Francfort nous aident à mieux poser cette question, étant donné que nous nous forçons à comprendre le mouvement à travers lequel l'individu s'oppose aux éléments positifs et morts du christianisme et du judaïsme.

¹⁶⁹B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 31.

¹⁷⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 312 et édition originale, *op.cit.*, p. 394-395.

Donc, l'amour est le moyen d'unification et de réconciliation de la vie. Il est l'uniformité du mouvement de différer et de nier la différence, positionnement de la vie comme unité de la différence et de l'unification. Pour Hegel, l'homme peut maintenir son être à travers l'amour, comme rapport et unification avec autrui. Autrement dit, grâce à l'amour l'individu est capable à la fois de se donner à autrui, de s'aliéner et revenir en lui-même, puisqu'il s'agit d'un mouvement d'unification et d'harmonie avec le monde, entre le particulier et l'universel. Le particulier ne se supprime pas complètement dans l'universel et dans l'altérité, mais il devient un avec elle et en elle. L'individu ne vit plus dans la contradiction avec l'universel, mais dans l'unité.

B. Bourgeois éclaire le rôle de l'amour pour l'élaboration ultérieure du système philosophique de Hegel : « *L'amour est la première manifestation de l'universel concret – identité de l'identité et de la différence – dans la réflexion hégélienne, l'anticipation de ce qui sera désigné plus tard comme l'esprit. L'esprit de l'amour, c'est d'être esprit* »¹⁷¹. L'amour est le seul moyen de vaincre la séparation, aussi bien que la loi et la positivité de la religion chrétienne, afin d'instaurer une réalité de liberté, de réconcilier la vie avec elle-même et avec les institutions politiques de la cité :

*C'est donc l'amour qui paraît accomplir alors, pour Hegel, ce qui sera plus tard l'œuvre du concept, la réconciliation de la scission, l'identification de l'identité et de la différence, l'unification de l'universel et du particulier, la suppression concrète de l'aliénation. A Francfort, Hegel désigne ainsi par les concepts d'amour, de vie, et d'esprit aussi (mais le caractère anti-conceptuel de l'esprit lui fait alors privilégier le terme de vie par rapport à celui d'esprit), la réalisation du désir de liberté ou de bonheur qui est en lui depuis toujours*¹⁷².

À vrai dire, l'explication de Bourgeois peut concerner les pages que nous avons antérieurement commentés au sujet de la différence entre le châtement, la loi et le destin. La réconciliation dans les cas de la loi et du châtement reste impossible et extérieure, car l'universel et le particulier ne se rapprochent l'un de l'autre. La loi est quelque chose d'entièrement étranger au particulier, tandis que le destin présuppose une unité auparavant acquise entre le particulier et l'universel, harmonie détruite temporairement, mais ayant la possibilité d'effectuer la réconciliation. Or, pour Hegel le particulier ne peut pas exister, se déchirer et se réconcilier avec l'objectif tant qu'il ne s'oppose pas à l'universel et tant qu'il ne

¹⁷¹B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 64.

¹⁷²B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 65.

se différencie pas de lui, afin de pouvoir s'unir. Nous avons affaire alors à la première ébauche de Hegel, qui aboutira quelques années plus tard à un idéalisme absolu conséquent, et à sa conception d'identité entre le sujet et la *chose*, comme processus de réalisation de la conscience de soi qui doit sortir d'elle-même et se poser face à un objet. Pour le jeune Hegel, l'amour permet ce processus d'unification des opposés et des différenciations, ou il est l'unification de la différenciation et ce qui incite de se retrouver dans l'Autre. Sans l'existence de l'objectif et de l'altérité, l'opposition et de même l'unité qui supprime le déchirement ne peuvent pas être déployées. Selon B. Bourgeois :

Or, en réalité, cette altérité est l'altérité selon laquelle se déploie l'unité, ce qui signifie que le particulier qui vit comme autre le particulier qui lui fait face et, par conséquent, l'universel qui constitue leur lien, fait toujours l'expérience de l'identité avec lui-même de cet Autre, d'une identité obéissant à la loi de la différence, de l'altérité où elle se déploie, c'est-à-dire d'une identité de domination du particulier par son universel, l'expérience du destin. En aimant cet Autre apparent, c'est-à-dire en se déprenant de sa propre altérité par rapport à lui, le sujet qui se retrouve en lui parce qu'il se retrouve dans les autres où le Même qui se donne pour l'Autre se déploie, fait disparaître l'altérité apparente de l'universel et se réconcilie avec lui. L'amour est donc, d'après les textes hégéliens de Francfort, ce par quoi le particulier consent en l'intériorisant au processus de la vie universelle, il est l'élément dans lequel la vie existe en tant qu'esprit et n'est plus un destin extérieur pour l'esprit particulier. Bref, l'amour est l'assomption de la vie par l'esprit, le destin, sa non-assomption¹⁷³.

Ainsi, l'amour permet l'intériorisation du destin par le particulier et la conciliation de l'individu avec la vie et l'extériorité, sans être obligé de passer par l'obéissance à la morale des commandements. A Francfort, Hegel avait conçu le problème des rapports du sujet et de l'objet - dans les limites de sa critique de la religion chrétienne et de son espoir d'une réappropriation de la liberté contre l'aliénation politique/religieuse - en essayant de réfléchir sur le renversement de la division comme aliénation et concevoir la vie, non comme lieu d'exercice d'une domination, d'une loi et d'un déploiement d'une blessure en tant que perte de la vie, mais comme possibilité d'unité entre la subjectivité et la totalité.

En outre, ce que Hegel pose comme problème philosophique et anthropologique majeur, pendant la période de Berne et encore plus de Francfort est le rapport de l'individu avec l'objectivité, avec le monde créé par l'être humain. Au cours de ces deux périodes, ce rapport est conçu comme une distance érigée entre l'individu et le monde, remplie par la

¹⁷³B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 65-66.

présence du judaïsme et du christianisme comme exercice d'une tyrannie et d'une dégénérescence morale sur les croyants, et comme conflit de l'objectivité et de la positivité morte avec la subjectivité vivante. Le noyau de la question pour Hegel consiste au fait que le destin *apparaît à l'être humain comme étranger*, tandis qu'il est au fond ce que l'homme est comme rapport entre le particulier et l'universel. En d'autres termes, le destin pour Hegel à Francfort est la réalité effective de l'être humain, son rapport avec soi, la nature et le divin.

De l'autre côté, l'amour est le seul moyen pour concilier l'homme avec le monde opposé, plus concrètement il est aux yeux de Hegel le chemin menant à une réconciliation avec le destin. Ce que l'homme vit comme séparé et en pleine division, n'est pas son destin. Ce dernier paraît à l'homme comme la vraie altérité, mais c'est sa propre vie qui vit comme une absence et une perte. Donc, Hegel à Francfort présente une idée assez intéressante et proche selon nous, du concept d'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, même si l'écart entre ces deux développements philosophiques est considérable. Plus concrètement, la vie devient hostile et étrangère à elle-même et le particulier ressent son propre destin comme une altérité, bien que ce soit essentiellement la vie elle-même qu'elle lui est opposée. Ainsi, l'être humain apparaît comme l'être, qui dans certaines conditions historiques se sépare de tout destin. Hyppolite dit sur la question de l'altérité et de l'étranger dans la période de Francfort :

Cette vision tragique du monde auquel le christianisme n'échappe pas, puisqu'en fuyant toutes les modalités finies de la vie, il se condamne à une séparation, et donc reconnaît ce qui est autre, ce qui est étranger, nous la trouvons particulièrement développée chez Hegel à la fin de cette période de Francfort¹⁷⁴.

D'après le jeune Hegel, l'homme se pose toujours devant le dilemme de la résignation avec la réalité et le destin injuste, ou le combat pour se faire reconnaître. Il est constamment séparé, mais cette séparation est la seule voie à travers laquelle peut faire sien, s'approprier ce qui lui est étranger et se réconcilier avec le destin. La réconciliation ne peut pas être effectuée, que par la reconnaissance par l'homme de son propre conflit avec l'extériorité, et à travers le conflit avec le monde qui lui est devenu étranger. Hegel à Francfort pense que Jésus était celui qui a pu surmonter et supprimer l'extériorité hostile, et se réapproprier le destin, par le biais

¹⁷⁴J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 62.

de l'amour. Hegel essayera dans *L'esprit du christianisme et son destin*, de réconcilier et de synthétiser les antithèses, la subjectivité vivante avec l'universel infini. Cette tâche de la réconciliation de l'être humain avec le monde aliéné et la vie, est accomplie pendant la période de Francfort dans le cadre de la critique de la religion et de l'élément positif manifesté dans l'histoire du judaïsme et du christianisme, tandis que dans sa pensée mature cette vision sera achevée par la philosophie.

Hegel à Francfort reconnaît cette réconciliation dans la sphère de la religion, entre le fini et l'infini. Une vie réconciliée signifie l'interconnexion entre la totalité et le particulier, lorsque l'individu peut se retrouver dans le Tout et l'Universel, comme par exemple c'était le cas historiquement dans Grèce antique, où la vie politique n'était pas séparée de la vie religieuse. Cette situation est exprimée dans l'histoire du peuple juif, et à partir de la décadence de l'empire romain et des cités antiques, et par l'avènement du christianisme dont tous les deux séparent le fini de l'infini. L'individu dans le judaïsme et le christianisme cherche l'unité dans un Autre, dans un au-delà séparé de lui, dans un être divin scindé de l'homme et dans des liens formés dans la contrainte et la nécessité. Autrement dit, il s'agit de religions positives parce qu'elles séparent, au lieu de relier l'homme avec la nature, le divin et la vie de la communauté. L'élément le plus intéressant est que selon Hegel, ces trois aliénations ont un caractère en commun, à savoir qu'elles séparent finalement l'être de lui-même.

B)6. En guise de conclusion sur la période de Francfort

Nous voulons conclure sur la période de Francfort, et en général sur la pensée de Hegel jusqu'en 1800, et par rapport à la question de la réalisation de la liberté et de la réconciliation avec un monde étranger. Nous avons pu constater que le principal objectif du jeune Hegel est la réalisation de la liberté, tant au plan religieux qu'au plan politique. Cela peut être effectué que par la suppression de toutes les oppositions, face auxquelles l'homme se confronte dans son existence publique ou privée, c'est-à-dire que la vie profane et politique doit être unifiée avec l'existence spirituelle et religieuse. Mais, le modèle pour Hegel n'est plus comme à Tübingen ou à Berne, la cité grecque :

[...] mais un Etat dont le contenu rationnel doit être déterminé dans le cadre de la vie moderne : cette détermination sera présentée dans les œuvres de Iéna, qui s'efforceront de construire un nouveau « divin terrestre ». Cependant, la reconnaissance du cours du temps n'est pas seulement la reconnaissance des différences historiques qui apportent une limite au vouloir humain (par exemple l'exclusion de toute tentative de restauration de l'ancien), le cours du temps n'est pas seulement une condition négative. En effet, Hegel va lui reconnaître explicitement une efficacité positive en saisissant l'histoire comme un processus créateur d'auto-différenciation de soi¹⁷⁵.

La notion de réconciliation qui semble traverser toute la philosophie hégélienne, présuppose certaines idées déjà existantes qui mèneront à la formation de la méthode dialectique. Les points les plus importants sont certains rapports établis, entre la philosophie et une certaine vision de l'histoire humaine ou de la société, formée graduellement par Hegel. Le premier point consiste à la compréhension par Hegel, que cette séparation de l'être humain de la nature, de sa communauté et de sa propre vie, est le produit du processus humain et des transformations historiques. Hegel est bien conscient du fait que d'autres sociétés ont existé, où les rapports humains avec la nature, la vie religieuse et politique ne se formaient pas uniquement autour de la loi de contrainte, dans un rapport d'hostilité avec ce qu'il entourait l'homme et que le despotisme subi et la séparation ressentie par les individus, ont des racines historiques très spécifiques.

Le christianisme et la positivité chez Hegel, bien qu'ils se rapportent à une transcendance, sont les produits d'un processus historique de déchéance et de domination sur l'homme de forces que lui-même avait engendrées initialement, et ensuite se retournent contre lui. Cela est le point que nous devons retenir des écrits de Tübingen, et beaucoup plus de Berne et de Francfort, c'est-à-dire que l'histoire humaine est le fruit des actions des êtres humains qui finissent par l'opposer à lui-même, le priver de sa liberté et le mener à une décadence morale et spirituelle (à cause de la positivité et de la perte des individus dans l'objectivité). Ainsi, Hegel développe un point existant dans la pensée politique de Rousseau - mais sous une autre configuration - comme lecture de l'histoire humaine en tant que liberté, perte de la liberté et reprise de la liberté, schéma que nous retrouverons chez Marx aussi. Ce qui est commun entre Hegel et Marx, est que les produits du processus historique prennent vis-à-vis des hommes de la distance, en s'érigent en des forces autonomes et séparées de l'être humain. Or, la différence capitale est que le jeune Hegel utilise l'amour, afin de construire l'unité de la vie et continue à croire à la nécessité d'une religion pour l'être humain,

¹⁷⁵B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 105.

tandis que le jeune Marx critiquera la religion comme un moment particulier d'aliénation et mettra en question la société bourgeoise, sur le principe de l'aliénation d'une classe sociale par une autre, en introduisant le facteur de l'économie dans sa compréhension de l'histoire humaine.

Donc, nous pouvons mieux saisir l'importance de la période de Francfort pour la réflexion hégélienne, si nous la comprenons comme une ontologie théologique de la vie humaine qui se trouve en pleine opposition avec elle-même. A Francfort Hegel tente de dépasser la situation aliénante de l'être humain qui est centrale quant à lui, à savoir la division entre l'existence profane et sociale de l'individu d'un côté, et de la religion de l'autre. Les concepts d'amour et de vie servent à Hegel, comme moyens d'unification et de suppression de la désunion. Plus spécialement, dans le *Fragment du système* Hegel exprime cet effort de dépassement des scissions internes de la vie, et de réconciliation avec l'être extérieur et la mort, s'orientant vers la construction de la dialectique, en disant ceci : « *Il me faudrait une expression pour dire que la vie est la liaison de la liaison et de la non-liaison* »¹⁷⁶.

En d'autres termes, le philosophe allemand conçoit la vie premièrement comme l'ensemble de la liaison de la liaison et de la non-liaison, afin de rayer les oppositions¹⁷⁷ et deuxièmement comme manière de reconnaître la finitude du sujet et son extériorisation dans la multiplicité de l'être. Cela implique la reconnaissance de la part du sujet, que l'extériorisation et son contact avec l'être passe par le biais de la finitude, de la mort. La vie est profondément associée à l'extériorisation constante et nécessaire de l'être humain dans le monde, et l'homme reconnaît qu'au centre de la vie existe la mort et qu'au centre de la réconciliation il y a la séparation. Ainsi, nous constatons que Hegel place très tôt au centre de sa réflexion sur la religion, et de la possibilité de libérer la subjectivité humaine des effets nocifs de la positivité, une compréhension de l'être humain comme le synonyme d'un processus de sortie de soi-même, comme rapport avec la finitude et comme scission avec le monde déchiré/divisé et de réconciliation avec l'être multiple et opposé¹⁷⁸. La vie représente

¹⁷⁶« *Ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d.h* », G.W.F Hegel, *Frühe Schriften*, Werke 1, p. 422.

¹⁷⁷Hegel dans la période d'Iéna, remplacera la notion de vie par la notion du *concept*. Le concept sera ce qui réconciliera et réunifiera l'être avec la pensée. La philosophie à partir d'Iéna devra être conceptuelle.

¹⁷⁸Marcuse disait sur la naissance précoce de la thématique du monde déchiré, dans les écrits théologiques de Hegel : « *Hegel rattache ici l'institution de la propriété au fait que l'homme en est arrivé à vivre dans un monde qui, bien que façonné par son savoir et son travail, n'est pourtant plus le sien et contrecarre ses aspirations intimes ; c'est un monde étranger soumis à des lois inexorables, un monde « mort » lésant la vie humaine : les Ecrits théologiques de jeunesse présentent ici la première élaboration du concept d'aliénation qui va jouer un*

aux yeux de Hegel la totalité, la fin des antinomies, l'unification du particulier avec l'universel et du multiple avec l'un, mouvement de suppression et de réconciliation de la « vie perdue » et aliénée. Seulement que la réponse donnée à cette aliénation et à ce processus complexe, varie selon la période et l'étape de la réflexion hégélienne. Jusqu'à la fin des années 1800, Hegel pensera cette réunion entre la conscience humaine, l'être et la religion positive en termes d'amour et de vie, tandis qu'à partir d'Iéna et comme le dira dès le début de la *Philosophie de l'Esprit*, c'est à l'esprit d'effectuer « le mouvement selon lequel l'étant devient l'universel pour l'esprit ou le mouvement selon lequel l'esprit rend l'étant universel, le pose comme ce qu'il est »¹⁷⁹.

A Francfort, Hegel mettra à jour la vie comme dépassement de l'aliénation et comme possibilité de connexion finale entre l'homme et le monde opposé, ou comme liaison de la liaison et de la non-liaison. L'amour et la vie comme négations du déchirement chez le jeune Hegel, sont la réplique au développement et à l'extension du rapport positif de l'être humain avec la nature, la communauté et Dieu. Ces relations ont été mutilées et transformées en des *choses* mortes, sans vie parce que l'être particulier avait perdu précisément son rapport avec ces choses, en devenant à son tour un être privé, concevant son rapport avec le monde qu'à travers un Dieu transcendant. Ainsi, il est possible de comprendre cette triple séparation comme une situation, dans laquelle l'existence et l'extériorisation des individus ne s'accordent et ne coïncident plus avec les choses auxquelles se rapportent, autrement dit, Hegel décrit la positivité comme la cause d'une aliénation et d'une extériorisation, d'une mise en contact fautive et distordue des êtres humains avec le monde¹⁸⁰. Mais pour conclure, l'inquiétude de dépasser l'opposition et l'aliénation, seront centrales comme nous allons voir pour sa pensée mature, néanmoins ce sera la pensée conceptuelle qui devra à ce moment effectuer cette transition.

rôle décisif dans le développement ultérieur de la philosophie hégélienne », in *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, p. 81, présentation de Robert Castel, traduction de Robert Castel et de Pierre-Henri Gonthier, Les Éditions de Minuit, 1968 et édition originale *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press, 1941.

¹⁷⁹G.W.F Hegel, *La Philosophie de l'Esprit de la Realphilosophie*, p. 11, traduit par Guy Planty-Bonjour, collection Épiméthée, PUF, Paris, 1982 et édition originale *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, p. 17, Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, « Philosophische Bibliothek », Hamburg, 1987.

¹⁸⁰Cette conclusion de Hegel, nous force à nous demander quel serait un rapport « sain » ou « normal » et une extériorisation naturelle de l'être humain dans le monde ?

C)1. Le travail, l'outil et la division de la société dans les écrits de la période d'Iéna

Nous voulons continuer notre réflexion sur la formation de la notion d'aliénation et d'extériorisation dans la pensée de Hegel jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*, en s'arrêtant pour un moment à une période importante pour le développement de la philosophie hégélienne, celle d'Iéna (1801-1807). Hegel dans les écrits de cette période qu'ils nous ne sont pas tous parvenus, met en avant des concepts et des thématiques devenus centraux par la suite, tels que *la lutte pour la reconnaissance*, *l'éthicité (Sittlichkeit)*, la formulation de la triade classique de la *Propédeutique philosophique* et de *l'Encyclopédie des Sciences philosophiques*, *Esprit subjectif-Esprit objectif-Esprit absolu*, une réflexion profonde sur la société civile-bourgeoise, l'État, la justice, la famille, sur le particulier et son rapport avec l'universel¹⁸¹.

Néanmoins, Hegel à Iéna s'intéresse plus intensément aux questions de l'économie politique - il ne faut pas oublier le fait qu'il avait commencé à prendre de notes sur ce sujet déjà à Francfort - à lire les œuvres de Smith et à comprendre l'importance et les conséquences que le facteur économique avait dans la vie et la structure des sociétés humaines. Dans ce chapitre, nous examinerons de plus près l'émergence des concepts du travail, d'outil et l'élaboration d'une critique par Hegel à Iéna de la division accrue qui prend lieu à l'intérieur de la société bourgeoise entre les riches et les pauvres, à cause de l'utilisation des machines et de l'exploitation de la richesse par les possesseurs des fabriques.

Étant donné que les notes de Hegel sur l'économie politique ont été perdues, nous nous concentrerons sur deux textes de la période d'Iéna, où les questions qui nous intéressent apparaissent le plus : le *Système de la vie éthique* et la *Philosophie de l'Esprit*. Pourtant, nous devons d'abord remarquer que le questionnement sur l'économie politique ou les descriptions critiques de la fabrique, de la misère et du déchirement de la société en deux entités, ne se trouvent pas au centre de la réflexion philosophique mature de Hegel¹⁸². Il s'agira ainsi pour

¹⁸¹Nous avons déjà parlé de l'usage par Hegel à Iéna, d'une des notions par la suite les plus centrales de sa pensée, celle du *concept*. Il commence à penser que la philosophie doit être conceptuelle, et cette position sera maintenue tout au long de sa vie.

¹⁸²Nous voulons dire par là, que la question du travail n'est plus mise au centre des intérêts philosophiques de Hegel pendant sa maturité, comme va être le cas chez Marx. Le travail constitue désormais *un moment* dans le déploiement et la constitution de l'esprit. Cependant, ce qui persiste certainement d'une façon plus périphérique

nous de comprendre, comment le philosophe allemand s'approprié de certaines analyses de l'économie politique anglaise, afin d'interpréter certaines mutations profondes ayant lieu dans la société bourgeoise, et passe de la positivité aux concepts d'extériorisation et d'aliénation.

Nous allons nous pencher sur certains de ces développements pour trois raisons principales. Premièrement, parce que dans les analyses sur l'outil et le travail il y a dans l'état de développement la thématique de l'aliénation, qui apparaîtra avec toute sa vigueur dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Deuxièmement, même si ces analyses sur l'outil et la division de la société à cause de l'industrialisation progressive, n'auront pas une suite très élaborée et conséquente dans le reste de l'itinéraire philosophique de Hegel, nous montrent qu'il a pu saisir et apercevoir le mouvement historique des sociétés bourgeoises qui menait au capitalisme industriel, et même si cette tentative ne devient pas centrale dans sa pensée mature, elle pose les bases d'une analyse des rapports sociaux sur une méthode dialectique, en utilisant l'économie politique comme Marx le fera plus tard, afin de tirer quelques conclusions sur les fondements d'une communauté humaine. Pour le dire différemment, Hegel reconnaît l'importance pour la compréhension de la société civile, du rôle de l'économie et plus considérablement des transformations que l'économie à son tour a provoquées sur l'être social. Troisièmement, comme nous pourrions affirmer en détail, Hegel à travers ses analyses sur le travail et l'outil semble préconiser certaines de thèses du matérialisme dialectique, surtout quant au rôle de l'économie dans la structuration des rapports sociaux et à la centralité de la fabrique, comme moyen d'appauvrissement de la vie de l'ouvrier et d'aliénation de son travail¹⁸³.

Donc, nous essayerons de mettre en parallèle les réflexions de Hegel du *Système de la vie éthique* et de la *Philosophie de l'Esprit*. Le *Système de la vie éthique*, texte rédigé entre 1802-1803¹⁸⁴, est le moment d'édification de l'idée de la vie éthique d'une communauté humaine - du *peuple* comme il dit à l'époque - malgré des oppositions internes. Dans ce texte complexe, où Hegel tente de poser les fondements de l'éthicité pour une communauté humaine, apparaît dès les premières pages la question de l'outil et du travail, en rapport direct

est un intérêt pour le travail matériel, tel par exemple qu'il se présente dans les *Principes de la philosophie du droit*. Nous allons nous interroger plus loin, sur l'usage de la catégorie du travail dans ce texte.

¹⁸³Les rapports entre l'économie politique et la dialectique, et le fait que Hegel annonce partiellement ce que Marx décrira comme le fétichisme de la marchandise, ont été examinés d'une façon exhaustive par Lukács dans *Le jeune Hegel*.

¹⁸⁴Nous possédons ce texte en état de manuscrit inachevé. Il a été publié pour la première fois en 1893, mais incomplètement par Mollat, et dans son intégralité par Georg Lasson dans le septième volume des œuvres complètes de Hegel en 1913.

avec les notions du besoin et d'annihilation de l'objet. Plus précisément, Hegel considère que la première puissance de la vie éthique est « *la puissance de la nature* ». La « *vie éthique naturelle* » est définie par l'intuition qui subordonne le concept. Elle est basée sur le sentiment et l'être naturel. Mais, l'élément le plus intéressant dans le raisonnement hégélien est qu'il associe la construction de l'éthique (*das Sittliche*) à l'identité, et l'identité à son tour à la négation et à l'anéantissement, autrement dit, l'identité est susceptible de préserver ce qu'elle est en train de supprimer et de le dépasser, en posant les prémisses de la dialectique et de l'aliénation. Selon Hegel : « *l'identité émerge de la différence, elle est négative par essence : qu'elle soit négative suppose que ce qu'elle annihile soit* »¹⁸⁵. Ainsi, l'identité se produit à travers le procès de négation de la différence. Pour Hegel, ce qui détermine la naturalité éthique et l'intuition sont le sentiment et la puissance pratique :

*[...] c'est donc aussi un dévoilement, un surgissement de l'universel contre le particulier, mais de telle sorte que ce surgissement même reste complètement quelque chose de particulier, - l'identique, la quantité absolue, demeure totalement caché. Cette intuition, en tant que totalement enfoncée dans le singulier, est sentiment ; nous appellerons celui-ci la puissance pratique*¹⁸⁶.

Le sentiment se fonde pour Hegel, sur un processus de négation de la différence. Il se construit comme différenciation et reprise de l'identité, comme négation et affirmation de l'identité. Hegel définit en ce moment le sentiment d'une façon ternaire. À savoir que le sentiment comme différence est le besoin. Le sentiment en tant que suppression de la différence est le travail, et en tant que réappropriation de la suppression est la jouissance : « *le sentiment de la séparation est le besoin : le sentiment en tant qu'être-supprimé de la séparation est la jouissance* »¹⁸⁷. Nous constatons que Hegel associe le sentiment à la notion d'activité. Plus spécifiquement, le sentiment est lié au besoin naturel et à l'être naturel supprimé. Il est déterminé par une différenciation, une suppression de la différenciation et un retour à l'identité. Autrement dit, selon Hegel le monde de l'homme est constitué dans un

¹⁸⁵G.W.F Hegel, *Système de la vie éthique*, p. 112, traduit et présenté par Jacques Taminiaux, Éditions Payot, Paris, 1976 et édition originale, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, p. 5, mit einer Einleitung von Kurt Rainer Meist, herausgegeben von Horst D.Brandt, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002.

¹⁸⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 112 et édition originale, *op.cit.*, p. 5.

¹⁸⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 112 et édition originale, *op.cit.*, p. 5. Le besoin construit et pose le désir pour un objet extérieur. En d'autres termes, le sentiment d'un manque inlassable à remplir, incite l'homme à supprimer par le travail la distance entre l'objectif et le subjectif, à savoir entre l'objet du besoin qui se trouve au-dehors du sujet et pareillement, la jouissance annihile la séparation.

niveau primordial, de l'existence du besoin et de la satisfaction de certains aspects pratiques et matériels de son existence. L'homme se définit dans un premier degré, par la reconnaissance de ses besoins vis-à-vis des *objets* spécifiques et particuliers, comme la nourriture et la boisson. C'est-à-dire que le rapport de l'être humain avec le monde passe par son rapport avec les objets, qui lui sont donnés dans leur immédiateté et qu'il doit utiliser afin de survivre et les anéantit en les consommant et en les absorbant. Cet acte d'annihiler est clairement posé par Hegel, comme une tentative de supprimer la différence, à savoir de se réapproprié à travers l'assouvissement et la réalisation du besoin, ce qui existe en dehors et à l'extérieur de la subjectivité. Ce mouvement d'assimilation et de destruction de la division entre le sujet et l'objet est nommé par Hegel le travail :

β) la différence à l'encontre de cette séparation, laquelle différence toutefois est négative, à savoir une annihilation de la séparation (en marge : désir, détermination idéale de l'objet) ; donc un acte d'annihiler le subjectif et l'objectif, d'annihiler l'intuition empirique objective selon laquelle l'objet du besoin est au-dehors ; autrement dit, c'est la peine et le travail¹⁸⁸.

Donc, le travail est conçu comme ce qui supprime la séparation entre le subjectif et l'objectif, permettant au sujet de posséder l'objet extérieur qui constitue son besoin. En outre, l'objet est annihilé par le besoin et l'indifférence du sujet, en d'autres termes il existe que pour réaliser la satiété de ce dernier : « *Le sentiment pratique, ou la jouissance, une identité sans intuition, et sans différence, et donc dénuée de raison, sentiment qui vise donc l'annihilation absolue de l'objet et de même une complète indifférence du sujet, est, pour l'éthique, privé du dégagement d'un moyen-terme réunissant en soi les opposés. { ... } Le besoin est ici une singularité absolue, un sentiment se limitant au sujet, appartenant totalement à la nature et dont il ne nous appartient pas ici de comprendre la diversité et le système. Manger, boire* »¹⁸⁹. Hegel en même temps qu'il isole le sujet de l'objet, sans juger moralement l'existence du besoin comme tel, pense que le sujet est constitué, traversé et régi par ce besoin de l'objet et par une nécessité de l'anéantir. En d'autres mots, le sujet est scindé et tiraillé entre la nécessité de réaliser le besoin par le biais du travail pour continuer à vivre, sans avoir

¹⁸⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 113 et édition originale : «...β) die Differenz gegen diese Trennung, welche Differenz aber negativ ist, nämlich eine Vernichtung der Trennung; (Daneben und weiter unten am Rande: Begierde ideale Bestimmung des Objekts) also ein Vernichten des Subjektiven und Objektiven, der empirischen objektiven Anschauung, nach der das Objekt des Bedürfnisses außerhalb ist, oder die Bemühung und die Arbeit; », *op.cit.*, p. 6.

¹⁸⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 113-114 et édition originale, *op.cit.*, p. 6.

une attache particulière envers ce qu'il est en train d'absorber et de détruire¹⁹⁰. La suppression a lieu qu'au profit du sujet supprimant, et au détriment de l'objet supprimé.

De l'autre côté, Hegel décrit ce « sentiment se limitant au sujet » comme une situation profondément unilatérale, au sens que l'homme doit détruire et annihiler ce qu'il l'entoure, et sans que les objets annihilés aient les mêmes besoins que lui. Il s'agit alors d'un processus de domination et de maîtrise de la nature, entamé sans cesse par l'être humain face à ce qui constitue son besoin et sa jouissance, le monde des objets. En revanche, l'objet lui-même est déterminé dans l'analyse hégélienne par le besoin, c'est-à-dire qu'il doit se rapporter constamment à quelque chose qui n'a aucun statut autonome.

Ainsi, Hegel expose une situation de dépendance de la part de l'homme, qui le mène à absorber l'objet pour qu'il puisse réaliser les deux choses qui sont fondamentales, le travail et la jouissance. Cette situation « *d'un être subsumé de l'intuition sous le concept* », est comprise par Hegel à trois degrés : « *αα) comme intuitionner négatif pratique (travail), ββ) comme différence (produit) et possession, γγ) comme outil* »¹⁹¹. Hegel procède à une articulation très subtile du travail. Quant à lui, il y a trois « genres » de travail, chacun d'eux divisé en trois moments.

Plus précisément, quant au premier moment d'unification des moments dispersés, Hegel décrit le travail comme un mouvement, qui à la fois supprime et préserve ou mieux remplace l'objet annihilé. En d'autres termes, le travail doit détruire *un* objet particulier, mais non tous les objets. Cette étape d'annihilation d'un objet s'accorde selon Hegel, avec le travail lui-même. Donc, le travail est caractérisé tantôt par un élan destructif, tantôt par le fait de poser un nouvel objet. À savoir que le travail est un processus d'annihilation et de substitution

¹⁹⁰Selon Hegel, le premier rapport du sujet avec l'extériorité et les objets comme besoin matériel et de subsistance, transforme le sujet en un sujet indifférent. L'extériorité elle-même cesse d'être un universel et devient à cause du besoin, un concret. Les objets perdent leur statut ontologique primordial dans le processus entrepris par le sujet, pour devenir des choses prêtes à être utilisées par le même sujet. Pour Hegel, le besoin et la jouissance dictent l'annihilation à travers le rassasiement « *de l'objectif et de l'universel* ». Il dit : « *Par cette différence sont immédiatement posés un intérieur et un extérieur, et cet extérieur est purement défini selon la détermination du sentiment (comestible, buvable). Par là cet extérieur cesse d'être un universel, un identique, un quantitatif et devient un particulier singulier ; le sujet, en dépit de son être singulier dans ce sentiment et dans le rapport qui est posé dans la séparation, reste en soi un indifférent ; il est l'universel, la puissance, le subsumant ;* », *op.cit.*, p. 114 et édition originale, *op.cit.*, p. 6-7. Il s'agit clairement d'une annihilation concernant que l'objet : « *autrement dit, cette identité est plongée seulement dans l'individu, et donc l'objet, du fait qu'il est déterminé de manière purement idéale, est purement et simplement annihilé* », *op.cit.*, p. 115.

¹⁹¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 116 et édition originale, *op.cit.*, p. 7.

de ce qui a été détruit, ou c'est ce qui annihile et remplace simultanément¹⁹². Ceci dit, le travail fixe une relation du sujet à l'objet, un rapport particulier et spécifique de l'intérieur avec l'extérieur, de l'intériorité avec l'extériorité, qui est différent de la simple satisfaction d'un besoin. De plus, l'annihilation ou la suppression relèvent du travail et non de l'objet et c'est l'objet qui subit « *le négatif pratique* ». Hegel dit :

α) L'annihilation de l'objet (Diese Vernichtung des Objekts), ou de l'intuition, mais comme moment tel que cette annihilation est remplacée par une autre intuition ou un autre objet ; autrement dit, l'identité pure, l'activité de l'annihilation, est fixée ; {...} l'objet n'est pas annihilé comme objet en général, mais de telle sorte qu'un autre objet est posé à sa place ; car dans cet annihiler, en tant qu'abstraction, il n'est pas l'objet, autrement dit, il n'est pas la jouissance. Mais cet annihiler est le travail : par lequel l'[objet] déterminé par le désir est supprimé, en tant qu'il est un objet pour soi, non déterminé par le désir, réel pour soi, et par lequel l'être-déterminé par le désir est posé en tant qu'intuition, objectivement ; dans le travail est posée la différence du désir et de la jouissance¹⁹³ ;

Hegel tire trois conclusions en ce qui concerne les impacts du travail, lesquelles sont concentrées autour de l'assujettissement et de la subsomption de l'objet, à la pratique destructive et négative du sujet :

1° la relation du sujet à l'objet (die Beziehung des Subjekts auf das Objekt), ou la détermination idéale la différence par le désir ; c'est la prise de possession ; 2° ensuite l'annihilation réelle de sa forme, car le réel ou la différence subsiste ; c'est l'activité du travail lui-même (die Tätigkeit der Arbeit selbst) ; 3° enfin la possession du produit, ou la possibilité de le nier en tant qu'un réel [réel pour soi], tant par une première relation conforme à sa matière, que par une seconde qui est négation de sa forme et donation de forme par le sujet, - possibilité de nier et de passer à la jouissance, laquelle cependant reste entièrement idéale¹⁹⁴.

Ainsi, le travail est premièrement défini comme le désir du sujet d'acquérir un objet. Deuxièmement, le sujet se confronte à la matière elle-même, à sa forme et à sa persistance d'exister, supprimées finalement par le travail. Troisièmement, la possession de l'objet et la

¹⁹²Voir l'explication de Marcuse concernant le rôle social du travail chez Hegel : « *Le processus de la culture atteint un nouveau niveau lorsque le travail humain modèle et organise le monde objectif, les choses n'étant plus alors simplement anéanties mais conservées comme moyens permanents de reproduction de la vie. Ce stade présuppose une association consciente d'individus organisant leur activité selon une certaine division du travail qui permet une production permanente afin de remplacer ce qui a été consommé. C'est le premier pas vers la communauté dans le domaine social et vers l'universalité dans le domaine du savoir : lorsque les individus s'associent en vertu d'un intérêt commun, leurs conceptions et décisions vont être influencées et guidées par les principes communs auxquels ils obéissent ; elles se rapprochent ainsi de l'universalité de la Raison* », *op.cit.*, p. 103.

¹⁹³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 116 et édition originale, *op.cit.*, p. 8.

¹⁹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 116 et édition originale, *op.cit.*, p. 8.

possibilité de le nier, le transformer et lui donner une nouvelle forme selon la volonté du sujet, c'est-à-dire « *de passer à la jouissance* », est la dernière étape après le besoin et le travail. Ce que nous voulons retenir au point où nous en sommes, est que le travail est déterminé par Hegel comme une activité venant de l'extérieur s'imposer à l'objet afin de le transformer, l'annihiler et au fond le nier en vue que le sujet jouisse. En d'autres termes, le travail est le processus de soumission et de dépendance de l'objet au sujet. Nous pouvons aussi comprendre cette position hégélienne dans un sens plus global : c'est-à-dire que le travail est une des dimensions fondamentales de mise en rapport de l'être humain avec l'extériorité, et que l'objectivité est le produit de la relation et de la négation des objets par le sujet, dans le cadre de l'activité du travail. En fait, l'objectivité elle-même s'organise à travers le travail du sujet.

Nous devons garder cette idée, tant pour pouvoir évaluer la notion du travail en général chez Hegel à la fin de ce chapitre, que pour comprendre plus loin les raisons pour lesquelles le jeune Marx rejette et préserve à la fois, la notion hégélienne du travail pour l'ériger à un concept central de sa compréhension de l'histoire humaine. Néanmoins, sans faire Hegel d'Iéna un précurseur direct de Marx, comme Lukács ou Marcuse l'ont fait, nous retenons trois choses : que lorsque Hegel fonde l'éthicité et une philosophie de l'Esprit (évoluant de la philosophie de la Vie à Francfort), il place au centre de la vie éthique la pratique du travail, de la possession et de l'outil. Deuxièmement, le fait que Hegel se rapporte au travail pour expliquer la relation primordiale de l'être humain au monde et aux objets, peut être interprété comme une première aliénation de la part de cet être humain, dans son effort de se procurer ses moyens de subsistance, étant donné que « *l'objet du besoin est au-dehors* ». Il s'agit d'une première cession, puisque le sujet se trouve dépendant d'une entité étrangère qu'il doit dominer. Troisièmement, le travail comme prise de possession/suppression de l'objet se présente presque, comme un processus machinal.

Mais pour reprendre le fil du texte, Hegel explicite les trois caractéristiques appartenant au travail que nous avons vu auparavant, en donnant une définition plus concrète. Plus spécialement, le travail est la cristallisation et l'aboutissement de l'assimilation de l'objet par le sujet, ou le croisement et l'interpénétration de deux réalités distinctes, celle de l'objet et celle du sujet :

*La prise de possession est l'idéal de ce subsumer, ou elle en est le repos ; le travail en est la réalité, ou le mouvement, l'entrée du sujet subsumant dans la réalité de l'objet ; (c'est nous qui soulignons) le troisième moment, la synthèse, est la possession, la garde et la préservation de l'objet ; il y a en lui cette détermination idéale de l'objet conformément au premier moment, mais en tant que réelle dans l'objet conformément au deuxième moment*¹⁹⁵.

Ainsi, le travail constitue le stade intermédiaire entre le désir de posséder l'objet, et la possession réelle de cet objet en tant que jouissance¹⁹⁶. Toutefois, Hegel dans le prochain paragraphe effectue un renversement de la domination du subjectif sur l'objectif, établie jusqu'au moment. Comme nous avons constaté, l'élément subjectif contrôle l'objectif à cause du besoin et à travers l'annihilation de l'objet. Or, Hegel procède par la subsumption du sujet à l'objet. Plus concrètement :

*β) En α) déjà le produit a été formellement déterminé ; en tant qu'identité de la détermination idéale, mais de celle-ci en tant que séparée, objective, réelle (als objektiven realen gehemmten) ; mais l'essentiel était l'identité, l'activité en tant que telle, et par là en tant que l'intérieur ; laquelle activité ne se met pas en relief ; c'est dans l'objet qu'il faut qu'elle se mette en relief, et il faut considérer cette seconde puissance ββ), le rapport du sentiment entravé à l'objet dont l'annihilation est entravée, ou la différence qui se trouve aussi dans le travail ; à savoir la différence qu'il y a entre la réalité et la nature propre de l'objet d'une part, et d'autre part, son devenir-déterminé et son être déterminé idéels par le travail*¹⁹⁷ ;

Nous comprenons par « détermination idéale »¹⁹⁸ ce qui se rapporte au sujet, au subjectif. L'idéal/idéal signifie selon Hegel, le subjectif et son pouvoir sur l'objectif et également un état d'identité qui concerne que le sujet, l'annihilation comme résultat de l'activité du sujet sur les objets - le travail se distingue comme la destruction de l'objet -, tandis que le *réel/réal* semble désigner la chose en tant que telle. Hegel décrit le processus du travail d'une façon graduelle, en le divisant en plusieurs moments et en tenant toujours en compte, le rapport entre le sujet/subjectif et l'objet/objectif. Il insiste ici sur le sujet lui-même et sur son activité provenant de l'intérieur, qui nécessite de s'extérioriser et de se poser dans l'objet. Par conséquent, le *réel/réal* concerne plutôt dans ce développement, la constitution inhérente de l'objet.

¹⁹⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 117 et édition originale, *op.cit.*, p. 8.

¹⁹⁶G.W.F Hegel : «...dans le travail est posée la différence du désir et de la jouissance ; », *op.cit.*, p. 116 et édition originale, *op.cit.*, p. 8.

¹⁹⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 117 et édition originale, *op.cit.*, p. 9.

¹⁹⁸Comme nous avons déjà remarqué, la possession de l'objet par le sujet est comprise comme une détermination idéale. La possession est conçue comme une détermination idéale par le désir.

Pourtant, Hegel effectue une sorte de retournement à la fin du paragraphe. Dans les autres extraits du *Système de la vie éthique* que nous avons cité, il s'agissait constamment de partir du besoin du sujet qui s'extériorise sur l'objet et qui finit par détruire ce dernier. Plus exactement, Hegel conçoit désormais le rapport entre le sujet et l'objet comme réel et non idéal, en subsumant le sujet à l'objet et en appelant ce processus comme un travail réel. Donc, le travail n'est plus un processus extérieur et intrinsèque à l'objet, mais contrairement une situation dépendante de lui. À vrai dire, il est question de concevoir le travail comme un mouvement interactif. Selon Hegel :

[...] en $\alpha\alpha$) l'objet était le subsumé, ici c'est le sujet ; ou encore en $\alpha\alpha$) c'était le rapport idéal dans le travail qui était considéré, ici c'est le rapport réel ; ici c'est proprement sous l'intuition que le travail est subsumé ; car l'objet est en soi l'universel ; donc là où il est subsumant ; la singularité du sujet a la place raisonnable qui lui revient, le sujet est concept en soi, différence, et il est subsumé¹⁹⁹.

Ainsi, le travail chez Hegel est une notion polyvalente qui dépend de quoi se rapporte-t-elle. Cela veut dire, que l'objet dans le travail réel devient une activité ou il est travail au sens où l'activité provient de lui, plus précisément lorsque l'objet travaillé est vivant comme dans le cas de la plante ou de l'animal. Le travail réel s'inscrit dans le rapport et l'annihilation des choses vivantes, tandis que le travail idéal se réfère aux choses inanimées et au fait que l'objet ne subit plus passivement l'activité du sujet. L'objet peut devenir ce qu'il avait cessé d'être dans le rapport $\beta\beta$)²⁰⁰, à savoir un universel. Dans la première forme du travail idéal, ce qui prévaut est la séparation et la distance entre le sujet et l'objet, alors que dans le travail réel l'objet transforme ou joue un rôle dans le processus, jusqu'au point de subsumer à son tour le sujet. Autrement dit, il retrouve son universalité lors d'un processus vivant, à l'encontre du travail idéal qui reste machinal :

Le travail en $\alpha\alpha$) est totalement mécanique (Die Arbeit in $\alpha\alpha$ ist ganz mechanisch), car la singularité, l'abstraction, la causalité pure sont dans la forme de l'indifférence, sont ce qui domine, donc un extérieur pour

¹⁹⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 117 et édition originale, *op.cit.*, p. 9.

²⁰⁰Voir *op.cit.*, p. 114-115 : «Par cette différence sont immédiatement posés un intérieur et un extérieur (Durch diese Differenz ist unmittelbar ein Inneres und Außeres gesetzt), et cet extérieur est purement défini selon la détermination du sentiment (comestible, buvable). Par là cet extérieur cesse d'être un universel, un identique, un quantitatif et devient un particulier singulier ; le sujet, en dépit de son être singulier dans ce sentiment et dans le rapport qui est posé dans la séparation, reste en soi un indifférent ; il est l'universel, la puissance, le subsumant ; la détermination qu'acquiert dans cette puissance l'objet de la jouissance, est pleinement idéale, ou subjective ;» et édition originale, *op.cit.*, p. 7.

l'objet ; car par là, c'est en vérité la causalité qui est posée, car ce sujet [est] un sujet singulier, étant absolument pour soi, donc séparation et différence absolues. Là où par contre l'objet et l'universel sont en tant que subsumant, il n'y a pas causalité, car ils sont en soi l'indifférence du particulier, et forment une unité avec celui-ci, pour lequel la particularité par le fait même est pure forme extérieure, et non l'essence intérieure, l'être-sujet²⁰¹.

Nous voyons que le travail est lié à chaque type de rapport existant entre sujet et objet, et comme opposition ou conciliation comme nous constaterons, entre le sujet et l'objet. En d'autres termes, il y a plusieurs degrés de travail selon la primauté du sujet ou celle de l'objet. De même, la détermination réelle comme rapport entre le subjectif et l'objectif - si nous pouvons l'appeler ainsi - est capable de supprimer la séparation rigide et inflexible de la détermination idéale, où une relation de maîtrise/ domination est exercée sur l'objet. De ce fait, le travail est qualifié dans sa détermination idéale, comme causal et mécanique et posant inlassablement l'objet comme un extérieur. En outre, le sujet est compris dans cette relation comme complètement scindé et hétéronome de l'objet. La causalité s'éclipse devant le travail réel/vivant et s'efface, lorsque le schéma de la subsumption s'altère, autrement dit lorsque le travail n'est plus le résultat d'un processus unilatéral, et dès le moment que le sujet n'englobe plus l'objet en l'annihilant. Tout de même, le plus important quant à nous est que dans le travail vivant/réal, l'objet comme universel et le sujet comme particulier s'unissent ou pour le dire différemment, la séparation existant antérieurement disparaît et l'identité entre sujet-objet devient possible :

Parce que l'objet subsume sous lui le travail, il est en tant que réel dans le rapport (de même qu'auparavant il était annihilé et posé comme pure abstraction d'un objet), car en tant que subsumant il est identité de l'universel et du particulier, ce dernier dans l'abstraction à l'encontre du sujet ; par là le travail est aussi un travail réel ou vivant, et sa vitalité est à connaître en tant que totalité, mais chaque moment est en lui-même en tant qu'un travail vivant spécifique, et en tant qu'objet particulier²⁰².

Donc, le travail vivant/réal permet l'unité du subjectif et de l'objectif, du particulier et de l'universel, intention constante de la pensée hégélienne dès la période de Francfort au moins, et qui va progressivement s'éclaircir et s'exprimer en termes plus précis, à savoir celui de la suppression de la différence et de l'opposition entre le sujet et l'objet. L'annihilation cesse d'être que le produit du besoin et de l'activité du sujet, et l'objet regagne son

²⁰¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 117-118 et édition originale, *op.cit.*, p. 9.

²⁰²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 9.

universalité et son identité, en préservant également sa particularité. Conséquemment, l'unité du particulier et de l'universel est réalisable, qu'à partir du travail vivant/réal. Pareillement, l'identité entre le sujet et l'objet est possible que dans le travail vivant. Hegel dit : « *α) Pour l'objet vivant subsumant et pour le travail vivant il y a d'abord subsumption de l'intuition sous le concept, puis du concept sous l'intuition, puis l'identité des deux* »²⁰³. Mais, il entend plusieurs choses par « travail vivant ». Le premier niveau de travail vivant est celui qui concerne les plantes : « *ααα) L'objet vivant subsumé sous le concept est la plante* »²⁰⁴, dont le travail « *est lui aussi principalement dirigé contre l'élément et mécanique* »²⁰⁵ et en se contentant de transformer que la forme extérieure de l'élément, comme Hegel écrit, sans le détruire. Le deuxième niveau du travail réel/vivant est l'animal. Ce niveau de travail subsume le concept sous l'intuition et est « *moins dirigé sur sa nature inorganique qu'il ne l'est sur la nature organique elle-même ; car l'objectif n'est pas un élément extérieur (weil das Objektive nicht ein äußeres Element), mais l'indifférence de l'individualité* »²⁰⁶.

Le troisième niveau du travail réel/vivant qui englobe les deux degrés précédents de la plante et de l'animal, est le travail portant sur l'être humain et qui unifie la puissance idéale et la puissance réelle. Dans ce travail, la subsumption vient des deux côtés, c'est-à-dire du concept et de l'intuition à la fois, quelque chose qui permet l'identité et supprime l'unilatéralité. Ainsi, l'identité absolue est dans la troisième sorte de travail comprise par Hegel, comme *concept absolu ou intelligence*. L'homme est ce concept absolu, en tant qu'être intelligent et en tant qu'être, dont l'activité devient universelle grâce au travail. Dans ce cas :

*[...] le travail est totalité ; par là même, ce qui est ici posé simultanément c'est le subsumer séparé de la première et de la seconde puissances ; l'homme est puissance, universalité pour les autres, mais l'autre l'est également, et ainsi ce qui fait sa réalité, son être propre, c'est l'agir en lui, qui donne accès à l'indifférence, et c'est ici qu'il est l'universel à l'encontre de ce qui précède*²⁰⁷;

L'être intelligent comme concept absolu peut se poser simultanément comme universel et particulier, ou comme processus permettant le passage du particulier à l'universel. Cette métamorphose constante est caractérisée par Hegel, en termes d'*éducation* ou de

²⁰³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 9.

²⁰⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 10.

²⁰⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 10.

²⁰⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 119 et édition originale, *op.cit.*, p. 10.

²⁰⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 120 et édition originale, *op.cit.*, p. 11-12.

formation et deviendra la thématique complexe et riche de la culture (*die Bildung*), concept central dans *la Phénoménologie de l'esprit*, où il marque le processus d'aliénation. D'ailleurs, il faut noter et retenir le fait que cette notion apparaît au même moment que la réflexion sur le travail et la tentative de trouver dans le réel des configurations d'un dépassement de la scission et du morcellement entre le sujet et l'objet. L'éducation/formation étant le degré le plus élevé et le plus complet du travail vivant et portant sur le particulier, l'être humain lui-même, est ce qui permet l'unité auparavant impossible dans les stades et les formes du travail idéal, et ce qui se réalise comme identité entre le particulier et l'universel. En d'autres mots, selon Hegel l'être humain se réalise dans et à travers le travail vivant. Le concept absolu est accompli par l'homme parce que son action, sa *praxis* est dotée d'une puissance universelle.

Néanmoins, cette action du concept absolu dans le cas de l'éducation/formation unifiant l'universel et le particulier, ne se rapporte pas qu'à une altérité. Plus clairement, l'action de l'être intelligent comme éducation/formation ne concerne plus qu'un travail portant sur les plantes, les animaux ou l'annihilation d'un objet, mais sur l'être humain lui-même. En d'autres termes, chez Hegel du *Système de la vie éthique*, la troisième sphère du travail réel/vivant en tant qu'éducation est la seule qui contribue à la transformation et à l'échange des rapports et des rôles entre le sujet et l'objet. Dans et à travers le processus de l'éducation/formation, l'être intelligent peut devenir universel et particulier à la fois et dépasser la séparation et la distinction, à laquelle la plante et l'animal sont voués.

Hegel dit au fond, que les relations entre les objets et les sujets ne peuvent avoir lieu uniquement comme rapport et communication entre l'universel et le particulier et que le « concept absolu », l'être intelligent est le seul être qui est capable de réaliser l'unité entre les deux moments, en travaillant et en se formant. Pourtant, nous devons garder à l'esprit trois choses : premièrement, l'action universelle de l'être intelligent ne se pratique pas que sur les autres êtres, mais est exercée sur lui-même. Deuxièmement, l'éducation/formation est un mouvement dans lequel les individus deviennent objets et sujets, particuliers et universaux et troisièmement, le point le plus important pour la compréhension générale du travail chez Hegel, mais de même de l'aliénation et de la culture, le travail est ce qui met en contact l'être humain avec le monde des objets animés et inanimés, à savoir qu'il l'aliène et l'extrait de lui-même et lui permet de supprimer la distance entre lui et le monde. En d'autres mots, le travail est l'activité de la transformation de l'objectivité, des choses et de soi-même, de la particularité vivante, idée beaucoup plus développée par Hegel dans *la Phénoménologie de*

l'esprit, influençant d'une façon décisive comme nous verrons plus loin, la pensée marxienne et la philosophie marxiste en général, - surtout Lukács - fondant pratiquement une ontologie du travail et interprétant l'aliénation comme un phénomène centré sur le travail salarié. Hegel dit au sujet de l'éducation, qui supprime la séparation entre sujet et objet :

[...] et l'éducation (die Bildung) est cette transformation absolue dans le concept absolu, en quoi chacun, sujet et universel à la fois, fait immédiatement de sa particularité l'universalité, et dans la fluctuation, dans la position momentanée comme puissance, se pose précisément comme universel, et par là a contre soi cet être-puissance et l'universalité non-médiatisée en celui-ci, et donc devient lui-même particulier. La détermination idéale de l'autre est objective, mais de telle sorte que cette objectivité se pose immédiatement aussi comme subjective, et devient cause ; car pour que quelque chose soit puissance pour quelque chose d'autre, il ne faut pas simplement qu'il soit universalité et indifférence dans le rapport envers l'autre, mais qu'il soit le posé étant pour-soi ou un universel vraiment absolu ; et ceci c'est l'intelligence en son plus haut degré, un universel selon l'aspect même précisément par lequel elle est un particulier, tous deux non médiatisés et absolument uns, tandis que plante et animal le sont sous deux aspects distincts²⁰⁸.

Hegel procède de nouveau, par distinguer trois sphères ou genres de puissances de l'éducation. Le premier niveau est le sentiment, et plus spécifiquement le désir sexuel et l'amour. Néanmoins, l'amour comme il écrit n'appartient pas à la vie éthique mais à la nature²⁰⁹. Le deuxième niveau est le rapport enfants-parents, comme travail de transformation de la particularité de l'enfant par les parents, qui symbolisent dans ce cas l'universel et l'amènent en une « haute individualité »²¹⁰. Le troisième niveau du travail vivant qui incarne l'être intelligent, est l'éducation universelle. Elle signifie l'ensemble du travail humain, et plus spécifiquement que chaque individualité peut reconnaître en une altérité une individualité égale. L'éducation universelle est « l'individualité accomplie et par là une égalité des opposés, dans laquelle le rapport est à la fois posé et supprimé »²¹¹. Pour autant, le rapport créé par l'éducation universelle :

²⁰⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 120-121 et édition originale, *op.cit.*, p. 12

²⁰⁹G.W.F Hegel : « L'annihilation de la forme propre est réciproque, mais pas absolument égale ; chacun s'intuitionne dans l'autre, comme étant en même temps un étranger, et ceci est l'amour. L'incompréhensibilité de cet être-soi-même dans un étranger appartient par conséquent à la nature, non à la vie éthique ; », *op.cit.*, p. 121 et édition originale : « Die Vernichtung der eigenen Form ist gegenseitig, aber nicht absolut gleich ; es schaut sich jedes in dem andern an, als zugleich ein fremdes, und dieses ist die Liebe », *op.cit.*, p. 12-13.

²¹⁰G.W.F Hegel : « ...l'enfant est l'homme subjectif, mais de telle sorte que cette particularité est idéale, un extérieur, forme seulement. Les parents sont l'universel, et le travail de la nature vise à la suppression de ce rapport tout comme le travail des parents qui suppriment toujours davantage la négativité extérieure de l'enfant et par là même posent une négativité interne plus grande et par là une plus haute individualité », *op.cit.*, p. 122 et édition originale, *op.cit.*, p. 13.

²¹¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 122 et édition originale, *op.cit.*, p. 13.

[...] n'a de consistance que dans l'individu. Un reconnaître, qui est mutuel ou le degré suprême dans l'individualité et la différence externe. Dans ces puissances, il y a un passage de la première à la troisième, autrement dit l'unification du sentiment se supprime ; mais par-là précisément le désir et le besoin qui lui est conforme se suppriment aussi, et chacun est une essence égale, indépendante. Que le rapport soit aussi de tel amour et de telle sensation, c'est une forme extérieure (ist äußere Form) qui ne concerne pas l'essence du rapport, laquelle est l'universalité dans laquelle les individus se tiennent²¹².

Ainsi, Hegel pense que bien que l'éducation universelle des hommes soit l'étape la plus importante et la plus globale du travail réel, elle se confronte à ses propres limites. Le philosophe allemand fait de nouveau, une triple séparation de ce qu'il appelle le *moyen-terme*. Le moyen-terme constitue dans le *Système de la vie éthique*, la possibilité que le rationnel existe comme intermédiaire entre le subjectif et l'objectif, et que le « *rationnel qui reste caché dans la représentation des puissances se dégage et soit réel comme tel. Ce rationnel est ce qui s'introduit au milieu de la nature du subjectif et de l'objectif, ou il est ce qui les médiatise tous deux. Ce moyen-terme existe également sous la forme des trois puissances* »²¹³. Toutes les différentes catégories de travail que Hegel a proposé jusqu'à maintenant, étaient construites autour de la différence existante entre le subjectif et l'objectif, à savoir de la domination soit du sujet sur l'objet, soit de l'objet sur le sujet. Ce qui était brillamment absent, était une médiation réelle et non formelle, entre le subjectif et l'objectif. Néanmoins, Hegel instaure à présent cette médiation rationnelle à travers trois puissances. Le premier moyen-terme qui unit le subjectif à l'objectif, non comme identité formelle, mais comme sentiment et identité réalisée dans une substance vivante et comme produit de l'union réelle des parents, est l'enfant selon Hegel²¹⁴.

²¹²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 122 et édition originale, *op.cit.*, p. 13-14.

²¹³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 122-123 et édition originale, *op.cit.*, p. 14.

²¹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*: «...mais bien une identité réelle absolue, {...} et qui existe comme individu. Un tel moyen-terme est l'enfant ; c'est le plus haut sentiment individuel de la nature, un sentiment des sexes vivants, sentiment d'une totalité telle qu'ils sont totalement en lui, et qu'il est donc absolument réel et [est] lui-même individuel et réel pour-soi. {...} l'unité des sexes est par conséquent immédiatement réelle, et puisque, selon la nature, ils sont eux-mêmes réels et séparés et ne peuvent dépasser leur individualité, la réalité de leur unité est de même un être spécifique, réel, et un individu ; dans ce sentiment parfaitement individualisé et réalisé, les parents intuitionnent leur réalité identité et leur moyen-terme mis au monde et rendu visibles ; la rationalité réelle de la nature, en laquelle la différence des sexes est parfaitement abolie, tous deux étant dans l'absolue unité ; substance vivante », *op.cit.*, p. 123 et édition originale, *op.cit.*, p. 14.

C)2. La question de l'outil dans le Système de la vie éthique

Le deuxième moyen-terme qui subsume selon Hegel, l'intuition sous le concept et qui nous intéressera le plus est l'*outil*. Avant de voir les développements de Hegel autour du travail abrutissant, de la richesse et de la pauvreté au sein de la société au reste de ce texte et surtout dans la *Philosophie de l'esprit*, nous voulons nous arrêter premièrement à la question de l'outil dans le *Système de la vie éthique*, parce que cette thématique est profondément entrelacée avec la conception hégélienne du travail, deuxièmement parce qu'elle est un moment essentiel de l'extériorisation et de la réification de soi dans les objets et de la volonté de l'être humain dans la chose, et troisièmement parce que la compréhension que Hegel a de l'outil pendant la période d'Iéna et les conclusions qu'il en tire, forment et altèrent sa conception du travail abrutissant et de la machine. Cela dit, il veut comprendre de quelle manière la machine comme outil influence la division sociale du travail, et conditionne la nature et le caractère du labeur.

Selon Hegel, le moyen-terme qui conserve la différence entre l'extériorité et l'intériorité et la forme de la substance, est l'outil. Comme nous verrons, l'outil détient plusieurs attributs chez Hegel, mais nous pouvons déjà en marquer trois. Tout d'abord, l'outil est ce qui unit le subjectif avec l'objectif et puis, il est le seul moyen-terme qui est matière morte en substance, étant à l'intérieur vide, extraite et déracinée de la nature, à l'encontre du deuxième moyen-terme, l'enfant. Hegel met en avant ces caractéristiques dans le même paragraphe :

*L'intuition subsumée sous le concept est le moyen-terme dans la différence ; autrement dit, c'est seulement dans la forme qu'est le moyen-terme réel, mais la substance est matière morte ; le moyen terme est comme tel totalement extérieur selon la différence du concept, et l'intérieur est pure quantité vide. Ce moyen-terme est l'outil (Diese Mitte ist das Werkzeug). L'outil parce qu'en lui la forme ou le concept est ce qui domine, est arraché à la nature à laquelle appartient le moyen-terme de l'amour sexuel, et il est dans l'idéalité, en tant qu'appartenant au concept, ou il est l'absolue réalité, qui est présente selon l'essence du concept*²¹⁵.

²¹⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 123-124 et édition originale, *op.cit.*, p. 15. Nous voulons à ce point voir deux extraits du premier livre du *Capital*, où il y a une similarité frappante entre les écrits de Hegel et ceux de Marx, au sujet de l'outil comme moyen terme ou intermédiaire utilisé par l'homme. Cela nous permettra de mieux comprendre notre prochaine note en bas de page concernant l'influence de Hegel sur la pensée de l'auteur du *Capital*. L'élément le plus étonnant est que Marx n'avait pas pris connaissance des écrits hégéliens d'Iéna, où une réflexion plus ample sur l'outil est développée, mais par contre il avait accès à ce que Hegel avait dit sur cette problématique, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et ses œuvres de la maturité. Marx écrit plus précisément sur l'outil : « *Le moyen de travail est une chose ou un complexe de choses que le travailleur*

Ce que nous voulons retenir le plus pour l'instant, c'est cette jonction entre le subjectif et l'objectif fondée sur l'outil, et que l'outil et en conséquence le travail humain, sont des choses qui ne font pas partie de la nature et ne dérivent pas d'elle. En d'autres termes, nous avons ici affaire à l'expression de l'idée, que le travail et l'outil sont des moments essentiels de la constitution de l'homme en tant que tel, et du début du passage nodal de l'état de nature à l'état de société à travers l'usage de la technique. De plus, il faut garder à l'esprit que Hegel pose le travail et l'outil au commencement de sa philosophie pratique, comme bases de l'activité humaine²¹⁶. Lukács aussi insiste sur cet aspect du travail hégélien, et sur l'universalité à laquelle l'être humain se hisse à cause de ce processus :

insère entre son objet de travail et lui, et qui lui servent de guide dans son action sur cet objet. Il se sert des propriétés mécaniques, physiques et chimiques des choses pour les faire agir comme des instruments de pouvoir sur d'autres choses conformément à son but. (Sur ce point Marx cite dans la note en bas de page Hegel) : « La raison est aussi rusée que puissante. Sa ruse consiste en général dans cette activité de médiation qui, laissant les objets agir les uns sur les autres et se travailler les uns les autres conformément à leur nature propre, sans jamais s'immiscer directement dans ce procès, n'en conduit pas moins à la seule réalisation de son but à elle », (Hegel, Encyclopédie, première partie : « Logique » Berlin 1840, p. 382). Si nous faisons abstraction des moyens de subsistance tout prêts, {...} l'objet dont le travailleur s'empare immédiatement n'est pas l'objet de travail, mais le moyen de travail. Ainsi l'élément naturel devient-il lui-même un organe de son activité, un organe qu'il ajoute à son propre corps et qui prolonge sa confirmation naturelle {...} L'usage et la création de moyens de travail, bien qu'ils soient déjà en germe le propre de certaines espèces animales, caractérisent spécifiquement le procès de travail humain, ce qui amène Franklin à définir l'homme comme « a toolmaking animal », un animal qui fabrique des outils ». Marx, Le Capital, livre I, chapitre. IV, Procès de travail et procès de valorisation, p. 201-202 et édition originale, Karl Marx, Das Kapital, Erster Band, Dritter Abschnitt, Die Produktion des absoluten Mehrwerts, Fünftes Kapitel. Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß, 1. Arbeitprozeß, p. 194, Dietz Verlag Berlin, 1968.

²¹⁶Il ne faut pas non plus méconnaître la grande similarité en certains points, entre la conception hégélienne du travail et de l'outil, surtout quant au rôle qu'ils ont joué dans l'histoire humaine et la constitution de l'Esprit, et la conception du travail et de l'outil chez le jeune Marx. Cette influence passe chez le jeune Marx, par le biais de la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* - plus spécialement de la thématique du maître et du serviteur, étant donné qu'il n'avait pas accès aux textes du *Système de la vie éthique* et de la *Philosophie de l'Esprit* - comme nous verrons analytiquement dans les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*. Marx trouvera qu'au-delà du voile métaphysique et idéaliste de l'histoire humaine chez Hegel, ce dernier avait compris que c'est par le travail que l'homme devient homme et que c'est le travail qu'en réalité façonne l'histoire humaine. Nous estimons ainsi en premier lieu, que Marx et Hegel conçoivent à travers l'outil et le travail l'histoire comme un processus d'arrachement de l'homme de la nature, et que tous les deux comprennent l'être humain dans sa relation avec les choses et les objets qui finissent progressivement par devenir indépendants de leur créateur, et deuxièmement que par la médiation du travail la conscience doit s'extérioriser et s'objectiver, afin de remplir ses besoins, se connaître et se réaliser. Pourtant, nous verrons que dans le *Système de la vie éthique* et la *Philosophie de l'Esprit*, ce processus capital, à savoir de l'outil comme extériorisation première de la volonté de l'être humain, est à la fois nécessaire pour sa subsistance (le travail l'est aussi) et rend l'homme étranger à soi-même, parce que le travail est *le se-faire-chose* et crée en même temps les fondements du travail automatique, de la machine. Donc, le jeune Hegel conçoit - comme le jeune Marx aussi - la spécificité de l'être humain dans la catégorie du travail et de l'outil, en tant qu'activité médiatisante comme Marx écrivait. Il y a chez Hegel comme nous avons déjà dit, clairement le noyau de la conception développée chez Marx, à savoir que l'homme se réalise, se fait tel qu'il est historiquement par le travail, et comme être qui fabrique et reproduit grâce à son travail, ses propres moyens de production, les outils, en s'éloignant constamment de la nature. Parlant du travail chez Marx comme médiateur entre l'homme et le monde, Lucien Sève écrit quelque chose de très pertinent pour Hegel, afin de comprendre l'outil comme médiateur : « La novation historique capitale par quoi l'humanité est peu à peu sortie de l'animalité réside dans la portée qu'acquiert la *Vergegenständlichung* de l'activité – objectivation ou objectalisation selon les cas – dès lors qu'elle recourt de façon systématique à des médiateurs

Par le travail, quelque chose d'universel apparaît en l'homme même. En même temps, ce travail implique l'abandon de l'immédiateté, la rupture avec la simple naturalité, avec la vie instinctive de l'homme. La satisfaction immédiate du besoin signifie d'un côté une annihilation simple de l'objet et non le changement de sa forme ; d'un autre côté, par suite de son immédiateté, elle se maintient toujours au même niveau : pas d'évolution en elle. Ce n'est que dans la mesure où l'homme insère son travail entre son besoin et la satisfaction de celui-ci qu'il rompt avec l'immédiateté naturelle, qu'il devient selon Hegel, un homme²¹⁷.

Donc, l'outil est un moment crucial dans la pensée de Hegel à Iéna, quant à la possibilité de médiation et d'identité/reconnaissance entre le sujet et l'objet. D'après Hegel, les rapports entre le subjectif et l'objectif sont stables dans le cas de l'outil, néanmoins cette notion enferme plusieurs caractéristiques à la fois, dans sa relation concrète avec l'être humain. Cela veut dire que l'outil a affaire parallèlement à un intérieur et à un extérieur, à savoir qu'il est conditionné par le sujet, mais son activité s'adresse également à un objet²¹⁸. En fait, l'outil est ce qui empêche d'un côté le sujet de se nier immédiatement dans l'activité dirigée vers l'extérieur, et d'un autre côté il se laisse user à la place du corps. Effectivement « *ici l'anéantissement est entravé* » et l'outil retient l'usure du corps, et annule l'annihilation du sujet travaillant :

Par ce moyen-terme, le sujet supprime l'immédiateté de l'annihilation ; car le travail en tant qu'annihilation de l'intuition est de même une annihilation du sujet, une négation, posant en lui une pure quantitativité ; par le travail la main et l'esprit s'usent, c'est-à-dire qu'ils revêtent eux-mêmes la nature du négatif et de l'informe, de même que de l'autre côté (car le négatif, la différence sont dédoublés), le travail est un subjectif purement et simplement singulier²¹⁹.

Donc, l'outil permet l'unité entre le sujet et l'objet lors de la réalisation du travail, en sauvant le sujet de l'épuisement et d'une annihilation. En outre, l'anéantissement devient un processus médiatisé pour le sujet, grâce à l'usage de l'outil. Toutefois, Hegel reconnaît que dans le travail le sujet se nie ou se supprime, puisqu'il doit s'extérioriser dans une entité étrangère et la transformer avec la contribution de l'outil. Alors le travail en tant

*pour mieux atteindre ses fins. Parce qu'objectifs ces médiateurs peuvent subsister comme tels ainsi que leurs produits au-delà des activités subjectives qui le sont engendrés, resservir pour des activités nouvelles où ils se perfectionnent et se multiplient, par quoi s'amorce la constitution cumulative d'un « monde de l'homme » - appelons-le monde humain » (c'est Lucien Sève qui souligne), in *Penser avec Marx aujourd'hui. II, « L'homme » ?*, p. 98, Éditions La Dispute, Paris, 2008. De la sorte, Hegel comprend l'être humain à la base de son arrachement de la nature et de l'union du subjectif à l'objectif, en tant que travail outillé et en tant qu'être qui effectue des médiations. Ces médiations sont cruciales dans la philosophie du jeune Hegel, puisqu'elles donnent lieu à la division de la société.*

²¹⁷G. Lukács, *op.cit.*, p. 60.

²¹⁸G.W.F Hegel : « *D'un côté l'outil est subjectif, au pouvoir du sujet travaillant, et totalement déterminé, préparé et élaboré, par celui-ci ; de l'autre côté, il est objectif, dirigé contre l'objet du travail* », *op.cit.*, p. 124.

²¹⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 124 et édition originale, *op.cit.*, p. 15.

que processus d'annihilation/négation du sujet, qui est canalisé vers l'extérieur, est une réification de soi, un mouvement d'extériorisation et de négation de soi. Par conséquent, l'être humain pendant le travail outillé nie en même temps l'objet annihilé et son propre esprit et corps, à savoir sa singularité²²⁰. Autrement dit, l'outil est un moyen d'unification du sujet avec l'objet et d'extériorisation de la volonté de celui qui travaille. Hegel affirme cette unité entre le sujet-objet grâce à l'outil, en éclaircissant les conséquences qui déroulent de cette situation :

*Dans l'outil le sujet institue un moyen-terme entre lui et l'objet, et ce moyen-terme est la rationalité réelle du travail ; car que le travail comme tel, et l'objet élaboré, soient eux-mêmes moyens, c'est là l'état moyen formel, en tant que ce pour quoi ils sont en dehors d'eux, et que donc le rapport du subjectif à l'objectif reste un rapport de parfaite séparation, purement interne au sujet dans la pensée de l'intelligence. Dans l'outil le sujet sépare de soi son usure et l'objectivité, il abandonne un autre à l'annihilation, et rejette sur l'autre la part subjective de celle-ci ; en même temps son travail cesse d'être quelque chose de singulier ; dans l'outil la subjectivité du travail est élevée à un universel ; chacun peut le copier et travailler de même ; dans cette mesure l'outil est la règle permanente du travail. En raison de cette rationalité de l'outil, celui-ci se tient comme le moyen-terme, plus haut que le travail, plus haut aussi que l'objet élaboré (en vue de la jouissance, dont il s'agit ici), et plus haut que la jouissance, ou le but [...]*²²¹.

Cet extrait peut nous aider à tirer certaines conclusions, en ce qui concerne la conception hégélienne du travail et de l'outil dans le *Système de la vie éthique*. Plus particulièrement, le travail et l'outil sont décrits comme des mouvements polyvalents. Hegel conçoit l'outil et son effet direct, le travail, comme des processus appuyés sur la rationalité et non sur l'instinct et l'intuition du subjectif. La rationalité du travail est accordée par l'outil, et c'est la raison pour laquelle la singularité de l'outil peut devenir universelle et être réalisée par tous les êtres humains, comme décrit Hegel à la fin de ce paragraphe. L'outil transforme l'activité subjective en condition universelle, puisque toute la négation causée par le travail se sépare de l'individu pour faire partie de l'objectivité, de la chose. Autrement dit, l'outil au même moment qu'il rassemble, provoque la scission et la division au profit du sujet et au détriment de l'objet. Les deux extrémités se rencontrent, elles sont en conflit, mais sans que l'une puisse exister sans l'autre. Cela revient à ce que nous avons déjà expliqué, que l'outil est l'élément qui empêche le subjectif de se nier immédiatement dans l'activité dirigée vers l'extérieur, matérialisant sa volonté et retardant son usure. Mais conjointement, l'outil

²²⁰Nous verrons l'idée du moi qui se fait chose, beaucoup plus élaborée dans la *Philosophie de l'Esprit*.

²²¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 124 et édition originale, *op.cit.*, p. 15-16.

« abandonne un autre à l'annihilation ». Donc, il s'agit d'un objet dont l'existence entraîne plusieurs conséquences.

C)3. L'outil et la question du travail mécanique

Cependant, bien que le travail et l'objet comme tels tentent inlassablement de restaurer un lien entre eux et le sujet, ceci « *reste un rapport de parfaite séparation, purement interne au sujet dans la pensée de l'intelligence* ». Seulement l'outil restaure une union réelle, entre les deux extrêmes et élève la subjectivité singulière vers l'universel²²². Ce mouvement a sa racine selon Hegel, au fait que l'acte de travailler peut être imité par tous les êtres humains. Ce qui peut surprendre est l'élévation de l'outil, dans une place ontologique prépondérante et plus haute que celle du travail, du produit du travail et de la jouissance, en tant que médiateur par excellence. Hegel conclut en disant que : « *L'outil se tient sous la domination du concept, et appartient par conséquent au travail différent ou mécanique* »²²³.

L'outil et le travail disposent une rationalité et un caractère universels. Mais, ce que nous devons garder à l'esprit pour saisir plus loin les réflexions de la *Philosophie de l'Esprit* sur le travail et la division de la société, est que dès le *Système de la vie éthique* Hegel s'oriente vers la compréhension de l'outil et du travail, afin d'explicitier la formation de la société bourgeoise et de mettre les fondements de sa philosophie pratique. De la dernière citation, nous constatons que Hegel conçoit l'outil dans son tiraillement entre ce qu'il réalise à la fois le besoin du sujet, et détruit l'objet travaillé en l'unifiant avec lui, comme instrument auto-actif, comme machine. Cela implique que le philosophe allemand a, malgré les conditions économiques arriérées d'Allemagne et grâce à ses lectures des auteurs de l'économie politique anglaise, une vision très aigüe de la réalité sociale de son époque et une conscience très avancée sur ce qu'il se construit graduellement devant lui, à savoir la société

²²²Hegel quelques pages plus loin, insiste de nouveau sur le caractère éminemment universel de trois puissances, l'enfant, le discours et l'outil : « *L'amour, l'enfant, l'éducation, l'outil, le discours sont objectifs et universels, ce sont des relations, des rapports, mais des rapports naturels, insoumis, fortuits, non gouvernés, qui ne sont pas eux-mêmes et hors d'eux repris dans l'universalité ; l'universalité n'est pas ressortie en eux-mêmes et hors d'eux-mêmes, pas plus qu'elle ne leur est opposée* », *op.cit.*, p. 129 et édition originale, *op.cit.*, p. 20.

²²³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 124 et édition originale : « *Das Werkzeug steht unter der Herrschaft des Begriffs, und gehört darum der differenten oder mechanischen Arbeit an;* », *op.cit.*, p. 16.

industrielle capitaliste, devenue objet d'étude et de réflexion par la nouvelle science de l'économie politique.

Ainsi, Hegel ne conçoit pas uniquement l'outil en tant que tel, mais comme machine, c'est-à-dire dans la totalité des rapports qu'il entretient avec le monde social. Comme nous verrons dans la *Philosophie de l'Esprit*, il parvient à concevoir le travail/outil non seulement comme aliénation/réification de soi dans l'objet, et comme facteur fondamental de façonnement de l'être humain par l'être humain lui-même, mais comme moment du développement du nouveau processus économique fondé sur le labeur mécanique de l'ouvrier industriel, à cause duquel son être et son intelligence se dégradent. L'usage de l'outil mécanique, de l'objet automate transforme petit à petit le subjectif lui-même en une machine.

Nous retenons que Hegel se représente déjà dès Iéna les rapports sociaux et éthiques, à travers le prisme de la domination et de la servitude²²⁴, thématique centrale pour l'œuvre de la maturité, comme rapports de travail dans et à travers lesquels l'objet est reproduit comme universel. À savoir qu'il s'agit des rapports tirant l'être humain de l'état de nature, et le font entrer dans les rapports civils et de droit. Quant à Hegel ces deux rapports, la domination/la servitude et le travail contribuent considérablement à cette phase capitale de l'histoire humaine. L'intuition est subsumée au concept, et les rapports naturels sont subsumés à leur tour à l'universel qui est représenté ici par l'éducation, le travail et l'outil²²⁵. Le processus du travail prend lieu et se transforme lentement du simple outil en machine, et ce même processus est médiatisé par des rapports d'échange entre les personnes, et ces rapports correspondent à des rapports économiques et juridiques. Pour l'exprimer différemment, la particularité et le singulier semblent être régis par certains éléments selon Hegel : par la subsomption à l'universel à travers le processus du travail outillé, que nous pouvons percevoir comme le système de production bourgeois en plein avènement, la séparation de l'objet travaillé du subjectif, la prépondérance des rapports sociaux fondés sur le besoin, le passage

²²⁴Voyons ce que Hegel écrit quelques pages plus loin, où la thématique de domination et de servitude apparaît dans son œuvre en rapport avec le problème de la reconnaissance : « *Ce rapport, à savoir que l'individu indifférent et libre est l'individu puissant, à l'encontre du différent, est le rapport de la domination et de la servitude. Ce rapport est immédiatement et absolument posé avec l'inégalité du pouvoir de la vie ; il ne faut pas penser ici à un droit ni à une égalité nécessaire. L'égalité n'est rien d'autre que l'abstraction, et la pensée formelle de la vie, de la première puissance, pensée qui n'est qu'idéelle et sans réalité. Dans la réalité par contre est posée l'inégalité de la vie, et par là le rapport [de domination] et de servitude (und damit das Verhältnis [von Herrschaft] und Knechtschaft)* », *op.cit.*, p. 139 et édition originale, *op.cit.*, p. 29.

²²⁵G.W.F Hegel : « *Cette puissance est la subsomption de l'intuition sous le concept, ou l'émergence de l'idéal et le devenir-déterminé par celui-ci du particulier et du singulier ; {...} de même que dans la puissance précédente le singulier dominait, ici c'est l'universel qui est dominant ; {...} Dans cette subsomption-ci la singularité cesse immédiatement ; elle devient un universel, qui a tout simplement relation à d'autres* », *op.cit.*, p. 128-129.

d'un rapport de besoin singulier vers un besoin comme lien entre des personnes qui doivent se reconnaître mutuellement dans le marché, et finalement en tant que domination du travail humain par la machine.

Mais d'après Hegel, l'outil, l'enfant et l'éducation sont perçus comme des rapports entre des entités égales, par le biais desquelles l'universel apparaît dans le singulier²²⁶. Or, puisque ce rapport entre les deux extrêmes est une relation d'égalité, le concept est à son tour subsumé par l'intuition. En d'autres termes, l'universel selon Hegel n'existe pas sans la présence du particulier. L'un est immanent à l'autre, l'un nécessite l'autre et cette logique pénètre le travail en tant que processus mécanique et dialectique, associant le singulier à l'universel :

Ce rapport au particulier de l'universel qui lui est opposé, rapport tel qu'il apparaît dans le particulier, autrement dit subsumption de ce rapport sous l'intuition ; l'universel dominant dans le singulier ou dans le particulier même, se rapporte exclusivement à ce singulier ; autrement dit, le singulier est le premier, et non l'idéal planant au-dessus de lui, ni une multiplicité d'entités particulières subsumées sous lui. Ceci existe dans le rapport purement pratique, réel, mécanique du travail et de la possession (Dieses ist im rein praktischen, realen, mechanischen Verhältnis der Arbeit und des Besitzes)²²⁷.

Ainsi, la compréhension du travail chez Hegel passe dans un premier lieu par le contrôle ou la maîtrise du singulier en tant que tel, comme élément premier de la relation singulier-universel. Cette position est profondément liée à la construction de la dialectique hégélienne et de l'idéalisme objectif, à savoir du mouvement de la connaissance qui commence d'en bas, du particulier qui s'élève à l'universel. Le travail est conçu comme rapport dialectique fondé, sur l'égalité de deux parties. Hegel passe alors du travail outillé, à la catégorie du travail mécanique précisément parce que l'universalité s'impose de plus en plus à cette activité, qui est en train de se transformer à quelque chose d'autre. La mécanisation découpe l'être singulier de la diversité, afin que le produit du travail puisse se reproduire. D'après Hegel :

Le particulier, dans lequel l'universel est transposé, devient par là idéal, et cette idéalité est une répartition du particulier ; l'objet total n'est pas annihilé comme tel selon la détermination, bien plutôt ce travail

²²⁶G.W.F Hegel : « Cette universalité subsumante étant envisagée du côté de la particularité, il n'y a dans cette puissance rien qui n'ait rapport à d'autres intelligences ; de la sorte, une égalité [est] posée entre elles, autrement dit c'est l'universalité qui apparaît ainsi en elles », *op.cit.*, p. 129 et édition originale, p. 20.

²²⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 129-130 et édition originale, *op.cit.*, p. 20.

qui vise l'objet comme un tout, se répartit en soi-même et devient un travailler singulier ; et ce travailler singulier devient plus mécanique du fait justement que la diversité en est exclue, et que donc lui-même devient un travail plus universel, plus étranger à la totalité²²⁸.

À vrai dire Hegel est en train de décrire un mouvement d'extériorisation, qui est en même temps une aliénation du singulier face à l'universel, causée par un travail devenant de plus en plus mécanique et uniforme, soit une pratique séparée du particulier. L'universel qui ne peut pas exister sans la diversité du singulier se dégage, et s'aliène progressivement par le biais du travail outillé, pour se transformer en travail mécanique. Hegel est un des premiers penseurs qui a conçu les énormes mutations suscitées par le travail, au sens où il a compris la transformation du travail traditionnel en travail mécanique, comme une sorte de transformation et d'aliénation de l'être humain. En d'autres termes, il y a chez le philosophe allemand le même noyau que nous retrouverons chez le matérialisme dialectique de Marx, et qui influencera presque toute la réflexion sur l'aliénation et la déposssession au cours du 20^{ème} siècle, que le rapport de l'être humain avec soi-même et avec la société s'altère ou est gravement conditionné par son rapport avec le travail. Ainsi, Hegel perce avec une logique originale les rapports économiques bourgeois de son époque. En outre, il le fait dans une Allemagne qui n'est pas encore en voie d'industrialisation, et grâce à la lecture de l'économie politique anglaise et à l'observation des rapports sociaux et économiques en Angleterre²²⁹.

Mais revenons au *Système de la vie éthique*. Selon Hegel, la subsomption du concept sous l'intuition est opposée à la tendance de la deuxième puissance, qui consiste à la subsomption de l'intuition sous le concept. Le travail singulier est la racine et le fondement de l'universel. Néanmoins, ce point de vue du « *travailler singulier* » présuppose l'existence de la totalité d'un système des besoins, qui sont satisfaits par le travail des autres hommes, à savoir ce que nous pouvons décrire comme *division du travail*. Cette division du travail en tant que travail mécanique, est caractérisée par Hegel comme abrutissante et présuppose précisément la totalité d'un système des besoins, satisfaits par le travail des autres. Dans cette

²²⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 130 et édition originale, *op.cit.*, p. 20.

²²⁹Nous voulons noter ce point en commun entre Hegel et Marx. Tous les deux ont été influencés considérablement dans leur compréhension de la société moderne bourgeoise et du travail – aboutissant pourtant à des conclusions différentes - par une certaine lecture de l'économie politique. Tous les deux ont lus l'économie politique, sans être économistes (Marx la lit et finit par la critiquer). Lisant l'économie politique classique et constatant les divisions internes et les inégalités dérivant du travail et du développement de l'industrie, Hegel parlera de la réification et de la dégradation de l'homme et de sa conscience dans la société civile, comme nous allons voir à la suite de notre analyse. De son côté, le jeune Marx parlera dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* du travail aliéné, étant fortement influencé par la lecture et la critique de l'économie politique.

division spécifique du travail, le singulier se sépare de son travail et le mouvement de système coïncide avec le mouvement de la machine qui se développe comme extension de l'outil. Pourtant, Hegel pense que le remède des aspects dégradants du travail mécanique peut être trouvé au travail lui-même :

Cette manière de travailler qui se répartit ainsi présuppose en même temps que le reste des besoins soit satisfait d'une autre manière, car ces besoins aussi doivent nécessairement être élaborés, - par le travail d'autres hommes. Dans cet abrutissement du travail mécanique (In dieser Abstumpfung der mechanischen Arbeit), réside pourtant immédiatement la possibilité de s'en dégager totalement ; puisque le travail est totalement quantitatif, sans diversité, et que donc l'acte de subsumer le travail se supprime dans l'intelligence, pour cette raison quelque chose d'absolument extérieur (ein absolut Außeres), une chose, peut-être utilisée aussi bien par son être-égal à soi que dans son travail en tant que mouvement. Il s'agit seulement de trouver pour cela un principe pareillement mort de mouvement, une puissance auto-différenciante de la nature, comme le mouvement de l'eau, du vent, de la vapeur, etc., et l'outil se transforme en machine, en tant que l'inquiétude du subjectif, du concept, est elle-même posée en dehors du sujet²³⁰.

Ce rapport de distance/séparation entre le sujet et son travail, correspond aussi au rapport du particulier avec son produit du travail. Plus concrètement, le produit est déterminé quantitativement par le besoin ou l'usage, non de celui qu'il l'a fabriqué, mais de la totalité des besoins des autres hommes. Conséquemment, Hegel conçoit la production comme un processus de séparation et d'éloignement des producteurs de leurs propres produits de travail, en vue de satisfaire les besoins de la totalité de la société. Cette transformation est appelée l'*excédent* (*Überfluß*) par Hegel, et consiste clairement à la compréhension du rapport du sujet à son produit, comme rapport universalisé à l'usage de produits et non comme réalisation de ses besoins singuliers:

C'est un produit singularisé et par conséquent pure quantité pour le sujet ; car il n'est pas en rapport avec la totalité des besoins mais les excède, quantité en général, et dans l'abstraction. Ainsi cette possession a perdu son importance pour le sentiment pratique du sujet, elle n'est plus besoin pour lui, mais excédent ; pour cette raison sa relation à l'usage est une relation universelle et, - cette universalité étant pensée dans sa réalité - , c'est une relation à l'usage qu'en ont les autres. Puisque le produit du travail est pour soi, en relation au sujet, une abstraction du besoin comme tel, cette abstraction est une possibilité universelle de l'usage, mais non de l'usage déterminé qu'elle exprime, car celui-ci est séparé du sujet²³¹.

Donc, l'être singulier cède devant un rapport qui lui est imposé par l'extérieur et par de rapports économiques et de production concrets, esquissés par Hegel ici. Il est intéressant

²³⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 130 et édition originale, *op.cit.*, p. 20-21.

²³¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 130-131 et édition originale, *op.cit.*, p. 21.

que Hegel désigne le produit façonné par les machines, comme « *produit singularisé* » et comme « *abstraction* » et « *excédent* », à savoir deux éléments constitutifs du capitalisme : l'abstraction comme maille des rapports entre les choses et les personnes, qui substituent les anciens rapports de la féodalité qui se cantonnaient à la satisfaction des besoins directs des producteurs, et l'excédent comme valeur intrinsèque de l'économie marchande, c'est-à-dire comme logique de croissance incessante de la production.

Ainsi, Hegel est en train de décrire la mécanisation du travail humain et la séparation qui est érigée entre le travailleur singulier et le système des besoins de la société, processus qui l'éloigne de son propre produit du travail. La mécanisation de la production, est la cause de cette production qui *excède* et se forme comme universalité des rapports d'usage des marchandises fabriquées par les autres. De là selon Hegel, la relation du sujet avec l'objet, déterminée par le travail mécanisé influence considérablement le rapport du sujet à l'universalité, à devenir dès lors un rapport abstrait. Le producteur subit une sorte d'aliénation à cause de l'usage de son produit par les autres, à l'encontre du rapport traditionnel selon lequel il produisait ce dont avait besoin directement. Alors le produit est découpé, segmenté du subjectif et destiné à l'universalité. Cette élévation du sujet à l'universel détermine le sujet, « *en tant que sujet possédant reconnu* » sous la forme de la propriété et du droit. Autrement dit, la possession se transforme en propriété et l'universalité en droit selon le *Système de la vie éthique*.

De ce fait, nous constatons que Hegel songe au début à l'universalité du travail et à la transformation de l'outil comme mouvement de subsomption de l'intuition sous le concept. Toutefois par la suite, il conçoit le travail du subjectif comme rapport à l'universel en tant que rapport des sujets avec leur travail excédentaire, qui ne se rapporte plus à la jouissance mais aux rapports d'usage²³². Donc, Hegel introduit dans son analyse de la société bourgeoise et dans son édification d'un système éthique de rapports économiques concrets, tels que la valeur et le prix, empruntés à l'économie politique, comme des rapports sociaux parmi des personnes, qui se reconnaissent réciproquement à travers leurs activités de transformation des

²³²G.W.F Hegel : «...un excédent, ce qui déjà pour soi n'a pas de relation au besoin, est supprimé, excédent qui a pour détermination de sortir de la relation de possession. Si cette suppression (Aufheben), la négation, est conforme ou non à la détermination, c'est ce qui doit ressortir de la puissance suivante. Et posé un rapport du sujet à son travail excédentaire, lequel dans cette relation au sujet est idéal, n'a pas de relation réelle à la jouissance », *op.cit.*, p. 132 et édition originale, *op.cit.*, p. 22-23. De plus, selon Hegel quelques lignes plus loin, ce qui caractérise le travail excédentaire est la différence entre le sujet et l'objet : « être supprimé de l'identité du sujet et de l'objet ; et par là annihilation réelle de l'opposé, autrement dit une différence qui a rapport au besoin », *op.cit.*, p. 133 et édition originale, *op.cit.*, p. 23.

objets. Plus particulièrement, il essaie de fonder ces rapports sociaux comme la valeur par exemple, sur le droit en tant qu'expression de médiation et d'égalité entre les objets²³³. Hegel pense que ce qui est réalisé par le biais de la suppression de l'identité entre les producteurs et les objets, sont l'égalité et l'identité parmi les objets produits, l'universalité de l'éthicité en tant que droit. Derrière l'égalité des produits dans le marché, un rapport d'égalité plus universel devient effectif, parce que le droit ne peut pas faire des distinctions entre les objets.

Ainsi, la relation économique de la valeur se développe comme moment de la relation du droit, et comme lien entre les personnes. La singularité aliénée en universalité, permet l'existence des rapports économiques fondés sur le droit et la propriété. Dans ce sens, le droit se concrétise dans la valeur. Selon Hegel, la place perdue par le singulier est remplacée par le droit. Les personnes se trouvent séparées, dépossédées de leurs propres œuvres, mais cette dépossession est substituée par les rapports universels du droit et de la valeur : « *Dans la suppression (der Aufhebung) de la relation individuelle, demeurent α) le droit, β) le droit apparaissant à même les entités déterminées sous la forme de l'égalité, autrement dit la valeur* »²³⁴. La détermination sociale de la valeur et du prix passe par l'effectuation de l'universalité du droit. Dans un premier niveau, la réflexion hégélienne peut paraître paradoxale, étant donné qu'elle met l'accent sur la séparation et la différence entre le sujet et son travail, qui conduit à la création de l'excédent. Mais, il conclut que « *du fait que la séparation est plus forte, l'est aussi la tendance à l'unification* »²³⁵.

Ce qui égalise et nivèle les différences et la séparation, est le *concept* selon le *Système de la vie éthique* : « *L'essence intérieure de cette substitution réelle est, comme il a été montré, le concept demeurant égal* »²³⁶. Or, le concept fait partie des consciences qui se rapportent constamment à un besoin et à un excédent d'après Hegel, et ces consciences réalisent leur besoin en transformant un objet précis en objet appliqué à la satisfaction du besoin individuel et subjectif. Ce qui renvoie et unit l'objet au besoin, en réalisant « *le besoin manquant* » quant à Hegel est l'échange. Grâce à l'échange, la propriété s'introduit dans la réalité des choses substituant le réel au idéal. De plus, l'échange nécessite la reconnaissance entre les personnes,

²³³G.W.F Hegel : « *Cette pure infinité du droit, son indivisibilité, réfléchi dans la chose, dans le particulier même, est l'égalité de la chose avec d'autres, et l'abstraction de cette égalité d'une chose avec d'autres ; l'unité et le droit concrets sont la valeur ; ou plutôt la valeur même est l'égalité comme abstraction, la mesure idéale ; par contre la mesure effectivement trouvée, la mesure empirique est le prix* », *op.cit.*, p. 134 et édition originale, *op.cit.*, p. 24.

²³⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 134 et édition originale, *op.cit.*, p. 24.

²³⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 133 et édition originale, *op.cit.*, p. 23.

²³⁶G.W.F Hegel, *op.cit.* p. 134 et édition originale, *op.cit.*, p. 24.

donnant ainsi lieu à la propriété comme multitude des échanges entre les personnes. Les personnes se reconnaissent à travers le droit, comme des êtres qui échangent leur produit du travail.

Ainsi, Hegel construit peu à peu une dialectique des rapports économiques et conçoit le contrat entre les personnes, en partant des notions telles que le travail, l'excédent, la possession, la valeur et l'échange. Ce que nous voulons souligner est la clairvoyance avec laquelle Hegel estime, qu'il y a une mutation en ce qui concerne la constitution des choses, apportée au cœur de la réalité humaine et sociale par la valeur et les facteurs économiques. En d'autres termes, il esquisse d'une façon plus générale ce qu'il sera repris en détail plus tard par Marx, comme règne et contrôle de l'économie, comme expansion qui englobe graduellement la totalité des rapports sociaux et humains et comme fétichisme de la marchandise ou de la rationalité, fondée sur le profit et la valeur.

Nous voulons isoler de l'analyse de Hegel, un élément qui ne mènera pas jusqu'au but ou qu'il ne mettra pas au centre de sa réflexion de la maturité, c'est-à-dire la valeur et l'échange comme pratiques fondamentales des sociétés modernes. En outre, cette idée quant à nous, pousse Hegel à comprendre l'extériorisation et à concevoir l'aliénation comme, non une opposition entre l'être humain et la religion, mais comme conséquence des rapports économiques nouveaux pour l'intériorité de l'homme qui devient désormais un être abstrait, voué à travailler et à chosifier sa conscience, comme nous analyserons plus dans la *Philosophie de l'Esprit*. Hegel dit ceci :

Tel est l'échange : la réalisation du rapport idéal. La propriété s'introduit dans la réalité par la pluralité des personnes comprises dans l'échange, en tant qu'elles se reconnaissent mutuellement ; la valeur s'introduit dans la réalité des choses ; et en chacune d'elles en tant qu'excédent ; le concept en tant que se mouvant, s'annihilant dans son contraire, assumant l'autre opposé, s'introduit à la place de ce qui était possédé antérieurement, et cela est déterminé de telle manière que l'antérieurement idéal qui s'introduit maintenant soit un réel, car la première puissance est celle de l'intuition, la puissance présente celle du concept ; celle-là idéale, celle-ci la première selon la nature, l'idéal dans la pratique avant la jouissance²³⁷.

L'éthicité se réalise selon Hegel, premièrement grâce à ce besoin des personnes de dépasser la séparation des produits de leur travail, et secondement par le biais de l'universalité

²³⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 134 et édition originale, *op.cit.*, p. 24.

et de l'égalité, que les objets trouvent dans la valeur et le droit²³⁸. Néanmoins, il y a une troisième puissance d'après Hegel qui peut préserver le rapport entre d'un côté, le travail machinal et la possession, et de l'autre côté la valeur comme échange entre des personnes égales qui se reconnaissent. Cette puissance est l'*argent*. Plus particulièrement, l'argent apparaît chez Hegel comme la médiation généralisée des échanges, menant le processus du travail en une uniformité. L'argent élève comme indifférence les puissances du travail et de la valeur à la totalité, et place le travail qui produit de l'excédent dans l'indifférence universelle :

La troisième puissance est l'indifférence de celles qui précèdent ; le rapport de l'échange et de la reconnaissance d'une possession, donc de la propriété – laquelle jusqu'ici se réfère au singulier – devient ici totalité ; mais toujours au sein de la singularité même ; {...} α) L'identité relative ou le rapport. L'excédent posé dans l'indifférence, en tant qu'universel et possibilité de tous les besoins, est l'argent ; de même que le travail, qui mène à l'excédent et en même temps vise de manière mécaniquement uniforme à la possibilité de l'échange universel et de l'acquisition de toutes les nécessités. De même que l'argent est l'universel, l'abstraction des nécessités, et qu'il les médiatise toutes, de même le commerce est cette médiation posée comme une activité qui échange excédent contre excédent²³⁹.

Ainsi, l'indifférence s'incarne dans la forme de l'argent, comme totalité des rapports et des échanges entre les individus, ou il est ce qui peut réaliser la totalité des besoins, moment d'abstraction et d'universalisation des besoins des individus singuliers. Autrement dit, l'argent brise le travail singularisé comme rapport avec l'ensemble des besoins, pour l'ériger en un mouvement universel permettant les échanges et l'acquisition des marchandises. De la sorte, le travail et l'excédent s'universalisent et se cristallisent, grâce au rapport entretenu avec l'argent.

Conséquemment, l'argent apparaît pour Hegel comme le médiateur universel, entre les objets et la satisfaction des besoins. Cette position au sujet de l'argent et du commerce revient de nouveau dans le *Système de la vie éthique*. Plus concrètement, Hegel déduit l'universalité de l'argent, de l'universalité du travail et considère ce dernier comme un attribut que tous les individus possèdent, et à partir duquel peuvent se comparer. Or, Hegel conclut pareillement quelque chose de capital, quant à la compréhension de la société bourgeoise en pleine formation. Si nous suivons sa ligne argumentative, nous constatons que la mécanisation croissante qui a lieu dans les sociétés modernes a transformé, tant le travail lui-même que le

²³⁸L'éthicité permettra que « *cette liberté devienne égale à la nécessité* », in *op.cit.*, p. 135 et édition originale, *op.cit.*, p. 25.

²³⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 137 et édition originale, *op.cit.*, p. 27.

caractère des besoins des êtres singuliers, devenus impersonnels, abstraits, universels et médiatisés par l'abstraction par excellence, l'argent.

Cette transition du singulier vers l'universel se passe selon Hegel, également dans le niveau de la réflexion et du concept²⁴⁰. Pour le dire différemment, Hegel esquisse ici certaines transitions. Premièrement : d'un monde social et d'un mode de production singulier vers un monde et un mode de production, où la totalité conditionne la vie des individus. Deuxièmement, ce qui compte est la satisfaction des besoins universels formés comme excédents et troisièmement, la naissance d'une totalité sociale régie par des médiations matérielles telles que l'argent et le commerce, et réalisées par la catégorie universelle de l'échange. Cet échange trouve sa plus haute expression, comme action médiatisant le besoin particulier et le travail excédentaire, dans la pratique du commerce :

L'universalité du travail ou l'indifférence de tous est, en tant que leur moyen-terme par rapport auquel ils se comparent, et dans lequel chaque singulier pourrait se métamorphoser immédiatement, posée comme un réel, l'argent ; de même que l'échange universel, l'action qui médiatise le besoin particulier et l'excédent particulier, est l'état commerçant, le point suprême de l'universalité dans l'échange du gain. Ce qu'il produit c'est qu'il reprend l'excédent qui existe dans le particulier, et le transforme par là en un universel, de même que ce qu'il échange est pareillement argent ou l'universel²⁴¹.

Donc, selon Hegel l'argent universalise les rapports des êtres humains et leur travail, en d'autres termes, il est au fond une médiation entre le travail et le besoin. Il ne s'agit pas simplement d'une chose, mais d'une abstraction qui relie les individus particuliers dans leur processus de réalisation de leur besoins matériels et a un impact sur leur être²⁴². De l'autre

²⁴⁰Cette comparaison entre ce mouvement d'un travail singulier devenant la mesure abstraite et la connexion entre les personnes, décrits ici comme caractéristiques principaux de la société bourgeoise, nous rappelle le développement sur le fétichisme de la marchandise où les individus sont privés fondamentalement de leur interconnexion et conçoivent comme leur seul rapport, le rapport qu'ils entretiennent avec la forme marchande.

²⁴¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 173-174 et édition originale, *op.cit.*, p. 60.

²⁴²Nous voyons que Hegel préconise et sent la formation d'un monde, dans lequel la vie et l'activité sociales des hommes sont dominées par cette abstraction universelle qui est l'argent, l'échange entre les choses-marchandises et l'excédent par le biais de l'argent, comme interconnexion entre le particulier et le singulier. Lukács cite le texte suivant de la *Realphilosophie* II de Hegel, dans lequel l'argent apparaît comme aliénation de la particularité causée par la pratique commerciale : « *L'objet est donc ici une chose telle qu'elle vaut purement et simplement quant à sa signification, non plus en soi, c'est-à-dire pour le besoin. C'est un intérieur pur et simple. La mentalité de l'état des commerçants est donc cet entendement de l'unité de l'essence et de la chose : quelque'un est réel dans la mesure où il a de l'argent. L'image est disparue ; la signification a un être-là immédiat ; l'essence de la chose est la chose même ; la valeur est monnaie sonnante. C'est le principe formel de la raison qui est présent. (Mais cet argent, qui a la signification de tous les besoins, n'est lui-même qu'une chose immédiate) – il est l'abstraction de toute particularité, de tout caractère, etc., de tout savoir-faire du singulier. La mentalité du commerçant est cette dureté de l'esprit, dans laquelle le particulier, totalement aliéné, ne vaut plus, peu importe ce qui est sacrifié, la famille, le bien-être, la vie, etc., absence totale de pitié. (...) L'esprit est*

côté, le commerce est la pratique généralisée la plus haute de l'échange²⁴³. En outre, Hegel comprend manifestement les rapports économiques, en partant des concepts qui lui serviront comme fondements de sa pensée dialectique, tels que le particulier et l'universel. C'est une modification considérable que Hegel conçoit les rapports économiques, utilisant des termes dialectiques et expliquant les manifestations de ces rapports, comme moments d'une aliénation du particulier à son contraire, l'universel qui est ici l'argent, à savoir un rapport chosifié. Donc, Hegel a une compréhension très avancée de l'argent pour son époque, qui se décompose en trois éléments : en tant que chose, en tant que rapport entre les hommes et finalement, en tant qu'abstraction aliénante l'esprit dans la chose.

*donc devenu objet dans son abstraction, en tant que l'intérieur sans ipséité (das selblose Innere). Mais cet intérieur est le moi lui-même, et ce moi est son être-là. La figure de l'intérieur n'est pas la chose morte : argent mais également moi », in G. Lukács, *Le jeune Hegel*, tome II, p. 75. Donc, l'esprit humain devient selon Hegel à son tour et à travers son rapport avec l'argent, une chose, aliénant également les autres êtres singuliers. Nous pouvons lire dans la description hégélienne de l'esprit commerçant, la morale et la pratique bourgeoise qui agissent ayant comme valeur suprême, le gain et le profit et lorsqu'il associe l'essence d'un individu à son avoir et à ce qu'il possède, un accent et un ton que nous retrouverons aussi dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Marx.*

²⁴³Hegel conçoit comme l'expression la plus déployée des rapports économiques, la figure du commerçant au lieu du propriétaire bourgeois des fabriques. Il y a alors la contradiction suivante dans sa conception de la réalité sociale et économique : d'une part, il reste largement redevable des analyses de Smith et de l'économie politique anglaise et d'autre part, il tire des conclusions en partant du fait – et d'une certaine façon cela est justifiable – de la réalité économique allemande et du capital comme capital commercial, non encore industrialisé. Lukács dit sur ce sujet : « *Une réalité économique du capitalisme, dont l'observation et l'étude personnelles auraient donné à Hegel la possibilité d'adopter un point de vue critique à l'égard des catégories économiques de Smith, n'existait pas à cette époque en Allemagne. La grandeur de Hegel consiste précisément en ceci qu'il ne s'en tient pas, en matière d'économie à la réalité de l'Allemagne attardée : le principe qui est à la base de son traitement philosophique des catégories économiques ne reflète pas les conditions économiques de l'Allemagne, mais va dans le sens d'une approche philosophique des conditions anglaises, qu'il a assimilées théoriquement par ses lectures. Il en résulte, en ce qui concerne les catégories supérieures, plus complexes et, dans l'économie bourgeoise, nécessairement contradictoires, que Hegel reproduit docilement ces contradictions sans pénétrer concrètement leur contenu, sans par conséquent les élever au niveau de la dialectique. Il en résulte également qu'il est contraint d'avoir en partie recours au matériau concret de l'Allemagne, et de n'évoluer dès lors dans la pensée, en conformité avec ce matériau, qu'au niveau du développement économique de l'Allemagne retardée. Cette situation apparaît clairement dans les considérations économiques les plus diverses de Hegel, notamment en ceci : il comprend correctement et dialectiquement la signification générale et philosophique de la révolution industrielle en Angleterre, et pourtant, dans sa description réelle des conditions économiques, il voit la figure centrale du développement économique dans le commerce, dans le commerçant. Même là où il parle très correctement de la concentration du capital, où il saisit sa nécessité inconditionnelle dans le système capitaliste, elle lui apparaît comme la concentration du capital commercial », in G. Lukács, *op.cit.*, p.72-73. Nous verrons que cette position bien qu'elle ait un degré de pertinence, néglige en même temps d'autres extraits de Hegel de la période d'Iéna, où il parle de l'industrie et non uniquement du commerce. Cela dit, la perception que Hegel a de l'économie s'avère plus complexe et véritablement tiraillée entre la première ère de l'économie capitaliste, celle du capitalisme commercial et celle du capitalisme industriel du 19^{ème} siècle. Autrement dit, même si Hegel réfléchit à partir de l'état arriéré de l'économie capitaliste allemande, il ne méconnaît pas l'importance du mode de production de fabrique en plein avènement.*

C)4. La richesse, la pauvreté et le déchirement de la société

À la fin du *Système de la vie éthique* et lorsque Hegel essaie de fonder les principes d'un gouvernement universel, le problème du travail et le rapport entre l'universel et le particulier, sont posés encore une fois, mais sous un angle nouveau qui deviendra plus central dans la *Philosophie de l'Esprit* et nous permettra de faire la transition vers ce texte. En fait, Hegel met en relief la coexistence nécessaire de la richesse et de la pauvreté ou de la grossièreté comme il l'appelle, c'est-à-dire une division profonde au sein de la société et chose plus tranchante encore, il déduit de l'existence de l'industrie et de l'enrichissement d'une partie de la société, une inégalité (nécessaire) et un rapport de domination. Hegel écrit ceci :

Cette inégalité de la richesse est nécessaire en-et-pour-soi. {...} Mais cette inégalité nécessaire, qui se particularise au sein de l'état de l'industrie en beaucoup d'états particuliers de l'industrie, et ceux-ci en états de richesse et de jouissance divers, produit, par sa constitution quantitative qui se rapporte à des degrés et n'est pas susceptible d'une autre détermination que celle du degré, produit un rapport de domination (ein Verhältnis der Herrschaft hervor). L'individu qui est immensément riche devient un pouvoir (der einzelne ungeheuer Reiche wird eine | Macht) : il supprime la forme de la dépendance physique courante qui consiste à dépendre d'un universel et non d'un particulier²⁴⁴.

Hegel appréhende l'accroissement de la richesse comme possession et inégalité, qui prend lieu et s'élabore au sein de l'industrie et comme production d'un pouvoir social, d'un homme particulier sur un autre homme particulier. En d'autres termes, il décrit le processus d'accumulation capitaliste dans lequel le pouvoir est synonyme de la richesse et de la *valeur* économique qu'une personne possède, à l'encontre de la féodalité où le puissant était celui qui possédait la terre. Il est intéressant de noter, que le *Système de la vie éthique* dans cet extrait associe l'universalité à la maximalisation du profit et l'augmentation de la richesse grâce à l'industrie, à un nouveau type de pouvoir social²⁴⁵. Néanmoins, Hegel voit dans ce pouvoir,

²⁴⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 191 et édition originale, *op.cit.*, p. 77-78.

²⁴⁵De même, Hegel saisit très bien le processus historique et économique qui forme la société bourgeoise, à savoir le mouvement de décomposition des anciens rapports de pouvoir, durant lequel les classes dominantes se distinguaient par leur contrôle sur la terre et le fait de pouvoir diriger la guerre, ayant comme trait distinctif que la domination commence à se déterminer comme capacité d'accroissement de la richesse. Or, la richesse comme possession et l'argent deviennent synonymes du pouvoir dans la société bourgeoise, à l'opposé de la société féodale où ils étaient d'une importance secondaire. Nous voulons souligner un autre point crucial : pour Hegel dans le *Système de la vie éthique*, les rapports de servitude et de domination viennent après les catégories du travail, de la valeur, de l'échange et de l'argent. C'est l'inégalité causée par l'industrie, qui donne lieu au pouvoir

plutôt la figure particulière de l'homme riche (qui est effectivement le bourgeois), qu'un rapport de classe. En revanche, il estime cette inégalité comme nécessaire.

Pourtant, ces lignes peuvent être mises en parallèle avec certaines pages des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, où Marx discerne dans la possession de l'argent le signe du pouvoir du bourgeois, la formation d'un nouveau type de pouvoir et des rapports sociaux, qui peuvent transformer chaque chose en son contraire et accorder aux objets et aux êtres humains, des attributs et des caractéristiques qui n'en ont pas. Autrement dit, l'argent accorde un pouvoir énorme à celui qui le possède, de transformer la réalité et d'imposer ses propres désirs. Nous soulignons donc que dans le cas présent et indépendamment d'un rapprochement avec Marx, Hegel esquisse cette importance de l'argent et de la richesse, comme signes distinctifs et comme modérateurs qui marquent l'essence de la société bourgeoise et industrielle.

En effet, le travail universel qui se détache graduellement du subjectif se trouve d'après Hegel, aux racines d'un abrutissement de l'être humain et d'une coexistence de deux parties opposées de la société: « *Ensuite la grande richesse, qui pareillement est reliée à la pauvreté la plus profonde, - car dans la séparation le travail devient universel, objectif des deux côtés, - mène d'un côté à l'universalité idéale, de l'autre mécaniquement à l'universalité réelle, et ce caractère inorganique, singularisé jusqu'au concept, est immédiatement la grossièreté extrême* »²⁴⁶. Il peut être surprenant, mais les deux extrêmes constituent pour Hegel un ensemble qui se déchire constamment, sans que l'une partie puisse exister sans l'autre. De la sorte, la richesse et la pauvreté extrêmes vont ensemble selon Hegel et le travail devient une objectivation, détachée de son tour de l'être humain et de ses besoins

du bourgeois (comme personne chez Hegel). Quant à Hegel, l'inégalité est un point essentiel de la réalité de la vie et également une situation permettant la domination et la servitude : « *Ce rapport, à savoir que l'individu indifférent et libre est l'individu puissant, à l'encontre du différent, est le rapport de la domination et de la servitude. Ce rapport est immédiatement et absolument posé avec l'inégalité du pouvoir de la vie ; il ne faut pas penser ici à un droit ni à une égalité nécessaire. L'égalité n'est rien d'autre que l'abstraction, et la pensée formelle de la vie, de la première puissance, pensée qui n'est qu'idéelle et sans réalité. Dans la réalité par contre est posée l'inégalité de la vie, et par là le rapport [de domination] et de servitude (in der Realität hingegen ist die Ungleichheit des Lebens gesetzt, und damit das Verhältnis [von Herrschaft] und Knechtschaft ;* », Hegel, p. 139 et édition originale, *op.cit.*, p. 29. Ainsi, chez Hegel du *Système de la vie éthique* le rapport de pouvoir et de servitude vient après les déterminations économiques du travail, de l'échange et de l'argent. C'est-à-dire que le rapport du maître et du serviteur présuppose ces déterminations, et est médiatisé par celles-ci.

²⁴⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 192 et édition originale: « *Als denn bringt der Hohe Reichtum [hervor], welcher gleicherweise mit der tiefsten Armut verbunden ist, - denn in der Trennung wird die Arbeit auf beiden Seiten, allgemein, objektiv; auf der einen Seite in der ideellen Allgemeinheit, auf der andern in der reellen mechanisch, und dies rein Quantitative, bis zum Begriff Vereinzelte, Unorganische der Arbeit, ist unmittelbar die höchste Rohheit* », *op.cit.*, p. 78.

particuliers et donnant lieu à ce qu'il appelle « la grossièreté extrême ». En d'autres mots, quant à Hegel la société bourgeoise se constitue sur une contradiction dialectique profonde, qu'il faut surmonter²⁴⁷.

Ce que Hegel décrit, est le début de la mécanisation progressive et de la constitution d'une société autour de la fabrique comme lieu de production et de reproduction des rapports sociaux et économiques, qui mèneront à la société industrielle et aux grandes inégalités qu'Engels décrira quelques décennies plus tard, dans *La situation des classes laborieuses en Angleterre* (1845). De plus, il conçoit l'inégalité sociale comme cause de l'abaissement de l'être humain. Cet abaissement est significatif pour notre réflexion et notre compréhension de l'aliénation chez Hegel, étant donné qu'il se réalise au même moment que la société capitaliste se structure. Et Hegel ne semble pas méconnaître ce fait. Au contraire, il pense que cette inégalité et cette division de la société ont un rapport direct avec une instrumentalisation et une mécanisation du travail de l'être humain, c'est-à-dire ce que nous pouvons appeler l'aliénation et la transformation de l'homme, à un être abstrait qui est désormais obligé de se chosifier à travers le travail technique, afin de réaliser les besoins et les échanges d'une totalité qui le dépasse.

Ce passage de Hegel, et les autres que nous allons voir de la *Philosophie de l'Esprit* sur l'abrutissement causé par la pauvreté, nous semblent préfigurer les développements de la pensée marxienne sur l'aliénation du travail et la déshumanisation du prolétaire, ou le devenir objet chez Lukács. Hegel conçoit que la richesse fondée sur la possession et la domination sur une partie de la société, grâce à l'objectivation du travail mécanique, cause le malheur et l'abaissement d'une autre partie. Plus concrètement, le travail abstrait et mécanique se scinde du particulier et pareillement le particulier se divise du travail, qui devient de plus en plus universel. L'aliénation prend une forme concrète dans la pensée de Hegel, en vue d'exprimer le processus et le mouvement séparant l'être humain de son travail : à savoir un travail qui devient un processus social abstrait, ou une pratique qui s'objective progressivement d'une façon mécanique et rabaisant l'être humain. La séparation et l'aliénation sont mises au centre de la réalité sociale selon Hegel, puisque la croissance de la richesse conduit à l'intensification des oppositions, qu'en dernière instance se matérialisent. Selon Hegel, cette décadence provenant de l'inégalité des richesses affecte l'être le plus intime du peuple : « *et le*

²⁴⁷Nous pourrions examiner quels remèdes Hegel propose, lorsque nous analysons la *Philosophie de l'Esprit*.

lien absolu du peuple, à l'éthique, a disparu, et le peuple est dissous »²⁴⁸. Ainsi, l'intérêt commun est dominé par l'intérêt privé dans ce type de société, chose qui met en danger son être en tant que communauté. Néanmoins, Hegel trouve le seul remède contre l'inégalité, à l'intervention du gouvernement :

*Le gouvernement doit travailler au mieux à l'encontre de cette inégalité destructrice et de l'universelle destruction. Il le peut immédiatement de manière extérieure en rendant plus difficiles les gros profits, et, s'il sacrifie une partie de cet état au travail mécanique et de fabrique, et l'abandonne à la grossièreté (zur mechanischen und Fabrikarbeit aufopfert und ihn der Rohheit überläßt), il faut absolument qu'il conserve le tout dans la vitalité qui lui est possible. Mais ceci se produit de toute nécessité ou plutôt immédiatement par la constitution intrinsèque de l'état*²⁴⁹.

Marcuse donne quelques indications qui peuvent éclaircir la position hégélienne, que c'est au gouvernement de résoudre les inégalités, parce que comme il écrit « *la société n'est pas en mesure de surmonter les antagonismes résultant de cette inégalité : cette tâche va incomber au « système de gouvernement* »²⁵⁰. Finalement quant à Marcuse :

*La quête d'une communauté véritable débouche ainsi sur une société régie par une extrême discipline et par l'éducation militaire. L'unité véritable entre l'individu et l'intérêt commun, en laquelle Hegel voyait tout d'abord l'unique fin de l'Etat, a abouti à un Etat autoritaire chargé de mater les antagonismes croissants de la société individualiste. {...} Examinant le système traditionnel individualiste d'économie politique, Hegel y découvre l'énoncé apologétique des principes auxquels obéit le système social existant. Ce système, observe de nouveau Hegel, a un caractère essentiellement négatif, car la nature même de la structure économique interdit l'avènement du véritable intérêt commun : la tâche de l'Etat, ou de tout autre corps politique approprié, est de veiller à ce que les contradictions inhérentes à la structure économique établie ne détruisent pas tout le système ; la fonction de l'Etat est de contenir l'anarchie du processus social et économique*²⁵¹.

Puis, Marcuse tire ses conclusions finales en ce qui concerne les caractéristiques que le travail, les besoins et l'échange imposent à la société moderne :

Ainsi, dans cette première esquisse de sa philosophie sociale, Hegel énonce déjà une conviction qui sous-tend le système tout entier : l'ordre social en vigueur, fondé sur le système du travail abstrait et quantitatif et sur l'intégration des besoins par l'échange des marchandises, est incapable de fonder une communauté rationnelle. Cet ordre est foncièrement anarchique et irrationnel, régi par des mécanismes économiques aveugles. Il demeure un ordre d'antagonismes sans cesse renaissants dans lequel le progrès est seulement une

²⁴⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 192 et édition originale, *op.cit.* p. 78.

²⁴⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 192 et édition originale, *op.cit.*, p.78.

²⁵⁰H. Marcuse, *op.cit.*, p. 103.

²⁵¹H. Marcuse, *op.cit.*, p. 105.

*union passagère des opposés. L'exigence d'un Etat fort et indépendant vient chez Hegel de sa clairvoyance devant les inconciliables contradictions de la société moderne. Il a été le premier en Allemagne à en faire l'analyse. Et sa justification de l'Etat fort repose sur l'idée qu'un tel Etat représente le complément nécessaire de la structure antagonique de la société individualiste*²⁵².

Nous voulons conclure sur la lecture du *Système de la vie éthique*, pour passer à la *Philosophie de l'Esprit*, en gardant deux éléments. Premièrement, Hegel décèle dans le travail tel qu'il existe dans la société bourgeoise une mutation capitale, à savoir que le travail fait par le singulier et assigné à réaliser ses besoins personnels, devient et se transforme en travail général et séparé, consacré à produire des « excédents » pour satisfaire les échanges universels du marché. Secondement, ces catégories comme le travail général et excédentaire, la valeur, le prix et l'échange entraînent un grand impact dans la formation de la vie sociale et plus spécifiquement, la conséquence de l'inégalité et de la division interne de la société en deux corps, se distinguant par la possession ou la non-possession de la richesse et par leur place dans la division du travail. C'est-à-dire que Hegel détecte les causes des transformations sociales de son époque, comme aliénation du travail et comme processus qui mène le singulier à une situation de mécanisation, de pauvreté et où les rapports sociaux et humains se règlent graduellement à travers les échanges des marchandises et les rapports économiques.

C)5. La Philosophie de l'Esprit

Après avoir vu certaines analyses sur le travail, l'outil, l'échange et une esquisse des effets de ces éléments pour la formation et la division de la société bourgeoise, dans le *Système de la vie éthique* et avoir essayé de lier ces réflexions du jeune Hegel avec l'approfondissement croissant à l'intérieur de sa pensée du thème de l'aliénation, nous voulons passer à l'examen de certains extraits d'un autre texte principal de la période d'Iéna, celui du cours de 1805-1806, la *Philosophie de l'Esprit*²⁵³. Nous insisterons sur ce texte pour

²⁵²H. Marcuse, *op.cit.*, p. 106.

²⁵³Guy Planty-Bonjour dans l'avant-propos de sa traduction en français de la *Philosophie de l'Esprit* remarque ceci : « Le texte dont nous présentons pour la première fois une traduction fut rédigé par Hegel en 1805-1806. Le manuscrit de Hegel, sous la cote Nachlass Hegel Bd 5, pp.87-126, se trouve à la Staatsbibliothek de Berlin-Dahlem. J.Hoffmeister l'a publié en 1931 sous le titre *Jenenser Realphilosophie II*. Il a été réédité sans autre changement que celui du titre en 1967 : *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. M.Rolf-Peter Horstmann vient d'en donner une nouvelle édition au tome 8 des *Gesammelte Werke* qui a lui-même pour titre : *Jenaer Systementwürfe III* », G.W.F Hegel, *La Philosophie*

deux raisons. En premier lieu, parce que dans ce texte Hegel considère le travail comme un moment essentiel de l'extériorisation du soi et de la conscience, à savoir que le travail humain devient finalement une chose en dehors de la conscience humaine, qui accentue les déchirements internes de la société, de même l'abrutissement et l'appauvrissement de la vie. Secondement, parce que d'un côté la période d'Iéna constitue le moment de rupture de Hegel avec la pensée de Schelling, et de l'autre côté parce que nous assistons à la genèse des développements théoriques plus concrets - plus concrets encore que la thématique du monde opposé et divisé des périodes de Tübingen, de Berne et de Francfort - qui aboutira à la *Phénoménologie de l'esprit* et au concept central d'aliénation²⁵⁴. Ainsi, comme nous verrons en détail, nous passons de l'usage du concept de positivité à une élaboration constante du concept d'aliénation. De ce fait, la division de la société entre riches et pauvres apparaît beaucoup plus élaborée que dans le *Système de la vie éthique*, et en rapport direct avec le travail extériorisé.

La *Philosophie de l'Esprit*, indépendamment de la question du travail et de la séparation entre les pauvres et les riches, contient des développements très riches sur la mémoire, le souvenir, une réflexion plus articulée sur la lutte pour la reconnaissance, thème qui acquiert une place importante dans la *Phénoménologie de l'esprit* et le plus important, la proclamation du schéma qui deviendra dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, l'*Esprit subjectif*, *Esprit objectif*, *Esprit absolu*. Dans les leçons de la *Philosophie de l'Esprit* de 1805, Hegel parle de l'*Esprit selon son concept* dans un premier moment, puis de l'*Esprit effectif* et il clôt avec la *Constitution*. Néanmoins, nous voulons isoler certains extraits qu'à notre sens constituent dans la suite du *Système de la vie éthique*, une interrogation commune sur le travail en tant que processus de chosification et d'universalisation de la conscience humaine et en tant que satisfaction des besoins universels, qui dépassent clairement les besoins individuels de la personne singulière.

Plus concrètement, la période d'Iéna représente quant au sujet de l'aliénation/extériorisation un moment de transformation philosophique profonde pour Hegel, étant donné que la problématique du rapport altéré de l'être humain avec l'extériorité demeure la même, mais l'explication de ses racines est considérablement modifiée : dans les écrits de

de l'*Esprit*, 1805, p. 5, traduction par Guy Planty-Bonjour, PUF, collection *Épiméthée*, Paris, 1982. Nous allons utiliser l'édition *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* pour citer le texte en allemand.

²⁵⁴Par ailleurs, la *Philosophie de l'Esprit* est un cours rédigé dans la même période que la *Phénoménologie de l'esprit*.

Berne et de Francfort l'aliénation prenait lieu dans le registre d'une critique de la religion et de la théologie chrétienne traditionnelle, et comme le résultat d'une influence venant de l'extérieur s'imposer à l'être humain. En revanche, Hegel à Iéna et dans les réflexions qui aboutiront à la configuration philosophique de l'aliénation à la *Phénoménologie de l'esprit* se dirige de la positivité vers une explication qui prend en compte la pratique humaine elle-même, autrement dit, que l'aliénation est le produit de l'agir humain historique et non simplement un effet extérieur ou une sorte de séparation entre la nature et l'homme ou le divin et l'existence humaine. Outre cela, cette aliénation se développe en premier lieu à partir d'une réflexion sur les mutations du rapport entre le singulier et l'universel, causées par l'économie et plus spécialement par les pratiques de l'argent, de l'échange et du travail et ensuite, à partir de la possibilité de fondation des institutions politiques comme nous avons vu dans le *Système de la vie éthique*.

Si nous lisons certains extraits de la *Philosophie de l'Esprit*, nous pouvons affirmer que Hegel reprend simplement les analyses du *Système de la vie éthique*, surtout au sujet de la supériorité de l'outil par rapport au travail. Le travail est déterminé par le désir et l'anéantissement de l'objet, et l'outil qui est appelé ici comme « instrument » est ce qui peut réunir toutes les objets singuliers comme nous avons pu vérifier dans le *Système de la vie éthique*, et mettre en contact la conscience avec ces objets : « Dans l'instrument (Werkzeuge) ou dans le champ cultivé, fertilisé, je possède la possibilité, le contenu en tant que contenu universel ; c'est pourquoi l'instrument est un moyen plus excellent que le but du désir qui est singulier ; l'instrument embrasse toutes ces singularités »²⁵⁵. Pourtant, le travail dans le même chapitre est compris comme un processus de chosification universelle, et nous disons « universelle », puisque ce sont les objets qui sont transformés d'une façon pareille et grâce à l'intervention de l'instrument/outil. Hegel dit :

*(La tendance satisfaite est le travail supprimé du moi ; ceci est cet objet qui travaille à sa place. Le travail, c'est l'acte de se faire chose de ce côté-ci ; la scission du moi qui est tendance est précisément de se faire objet. (Il faut que le désir commence toujours au début, il ne parvient pas à séparer le travail de lui-même), mais la tendance est l'unité du moi en tant qu'il s'est fait la chose). {...} Le travail lui-même comme tel n'est pas seulement activité (acide), mais activité réfléchie en soi, acte de produire, forme unilatérale du contenu, moment singulier ; mais ici la tendance se produit elle-même, elle produit le travail lui-même ; elle se satisfait ; ces [moments singuliers ou travaux] tombent dans la conscience extérieure*²⁵⁶.

²⁵⁵G.W.F Hegel, *La Philosophie de l'Esprit*, p. 33 et édition originale, *op.cit.*, p. 189.

²⁵⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 32-33 et édition originale : « Die befriedigte Trieb ist die aufgehobene Arbeit des Ich, dies ist dieser Gegenstand; der an seiner Statt arbeitet. Arbeit ist das diesseitige sich zum Dinge Machen, die

Ainsi selon Hegel, le *moi* devient nettement un objet par le biais du travail qui est conçu comme déchirement. Or, ce que nous devons également retenir est la position de Hegel que la cohérence du sujet - du moi - est préservée en dernière instance, exactement par cette scission. C'est-à-dire que Hegel comprend le sujet comme ce qui se rapporte à une extériorité et comme l'être qui en transformant les objets, transforme son propre être en objet. L'être humain se modifie profondément et se divise en travaillant, mais grâce à la transformation de l'objet peut se conserver. Il s'agit d'un indice de l'orientation hégélienne de la dialectique et de la philosophie de l'Esprit, comme nous verrons dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où la conscience devra sortir d'elle-même, s'objectiver dans la chose afin de se réaliser et revenir en elle-même réconciliée comme sujet, ayant pu restituer son unité avec le monde grâce à la culture.

Toutefois, Hegel applique son ancien objectif philosophique, à savoir d'altérer le rapport du sujet avec l'objet, en supprimant la distance et la séparation entre eux. À cause du travail, l'extériorisation rend l'être humain étranger à lui-même. Comme nous avons pu constater dans le dernier extrait cité, Hegel ne conçoit pas le travail comme un mouvement de satisfaction d'un désir, mais comme ce qui tombe « *dans la conscience extérieure* ». La dialectique du sujet modifie l'être de l'objet, et l'objet modifie à son tour le sujet. Ce mouvement nous pousse à comprendre le « *se faire chose de ce côté-ci* », comme devenir étranger à soi-même et Hegel comme un penseur qui nous fait comprendre le travail comme un processus à la fois de réalisation, d'aliénation et de chosification de soi. L'homme en supprimant la distance et l'opposition entre lui et les choses – c'est-à-dire satisfaire ses besoins – s'objective et devient étranger à lui-même, à cause de sa propre activité. Or, la dialectique de l'objet communique fortement avec la dialectique du sujet. Lukács dit ceci sur ce sujet :

Le mouvement dialectique que Hegel cherche à mettre en évidence ici est double : l'objet du travail – ou plutôt ce qui devient dans le travail objet réel pour l'homme – conserve d'une part le caractère qu'il a en soi. Un des éléments dialectiques les plus importants de la conception hégélienne du travail réside en ce que, ici, le principe actif (dans l'idéalisme allemand : la pensée, le concept) doit apprendre à respecter la réalité telle qu'elle est. Dans l'objet du travail sont à l'œuvre des lois naturelles immuables, le travail ne peut se produire et être fécond qu'en s'appuyant sur leur connaissance, leur reconnaissance. D'autre part, l'objet se transforme par

Entzweiung des triebseienden Ich ist eben dies sich zum Gegenstande machen – (Begierde muß immer von vorne anfangen, sie kommt nicht dazu, die Arbeit von sich abzutrennen) der Trieb aber ist Einheit des Ich als zum Dinge gemachten. {...} Die Arbeit selbst als solche ist nicht nur Tätigkeit, (Säure); sondern in sich/reflektierte, Hervorbringen; einseitige Form des Inhalts einzelnes Moment; aber hier bringt sich der Trieb hervor, er bringt die Arbeit selbst hervor – er befriedigt sich – jene fallen ins äußere Bewußtsein. », op.cit., p. 189.

le travail : selon la terminologie hégélienne, la forme de son objectivité est annihilée, il en acquiert une nouvelle par le travail. Ce changement de forme est le résultat du travail, résultat dans l'élément matériel qui lui est étranger et doté de ses lois propres. En même temps pourtant, cette transformation ne peut advenir que si elle correspond à ces lois propres de l'objet. A cette dialectique dans l'objet correspond une dialectique dans le sujet. Par le travail, l'homme devient étranger à lui-même : comme le dit Hegel, « il se fait chose ». En cela s'exprime la loi propre et objective du travail, loi qui est indépendante des souhaits et des inclinations de l'individu, leur est étrangère et s'établit en face d'eux²⁵⁷.

Cette loi qui est étrangère aux singuliers et se trouve en face d'eux, est également ce qui accorde une continuité au sujet selon Hegel. Le moi se supprime en travaillant et devient un objet, mais en même temps il s'agit d'une *Aufhebung*, c'est-à-dire d'un mouvement qui conserve le moi supprimé. Autrement dit, l'être humain singulier possède une continuité ontologique à travers et grâce à son extériorisation qui lui est dictée par ses besoins et ses désirs. Lukács nous paraît avoir raison lorsqu'il commente les cours de 1805-1806 et dit que Hegel comprend le travail comme la catégorie par laquelle l'individu accède à son humanité :

Par le travail, quelque chose d'universel apparaît en l'homme même. En même temps ce travail implique l'abandon de l'immédiateté, la rupture avec la simple naturalité, avec la vie instinctive de l'homme. La satisfaction immédiate du besoin signifie d'un côté une annihilation simple de l'objet et non le changement de sa forme ; d'un autre côté, par suite de son immédiateté, elle se maintient toujours au même niveau : pas d'évolution en elle. Ce n'est que dans la mesure où l'homme insère son travail entre son besoin et la satisfaction de celui-ci qu'il rompt avec l'immédiateté naturelle, qu'il devient, selon Hegel, un homme²⁵⁸.

²⁵⁷Voir G. Lukács, *op.cit.*, p. 59-60.

²⁵⁸G. Lukács, *op.cit.*, p. 60. Nous pensons pouvoir déceler dans ces textes du jeune Hegel, du jeune Marx et jusqu'aux analyses lukácsiennes de l'*Histoire et conscience de classe* et de l'*Ontologie de l'être social*, une compréhension de l'aliénation donnant lieu à une *ontologie du travail*. Nous entendons par « ontologie du travail » la vision de l'aliénation qui comprend la déshumanisation de l'être humain dans le capitalisme que dans le lieu du travail, à savoir l'aliénation principalement du prolétaire ou de l'ouvrier. Pour autant, sur certains autres courants de pensée du 20^{ème} siècle, tels que l'École de Francfort, l'Internationale Situationniste (surtout Débord et la critique du spectacle en tant que stade suprême de la société marchande) ou Lefebvre et sa critique de la vie quotidienne, la force du concept d'aliénation peut consister, non exclusivement dans l'aliénation du labeur, mais à l'accentuation de son caractère transversal et comme phénomène englobant la totalité des catégories de la société, en dehors de l'industrie et de la fabrique telles que le loisir, l'industrie culturelle, la consommation des marchandises ou la publicité. Cette idée tient à la position que le monde capitaliste et les rapports de domination se sont transformés dès l'époque de Marx et du modèle social qu'il critiquait, au sens où les lois, les normes et les règles économiques de la production industrielle se sont éparpillées et imposées au reste de la société, en transformant la société à son tour en une fabrique. Ainsi, nous pourrions saisir les influences profondes et diverses que l'aliénation du travail avait exercée sur la pensée du 20^{ème} siècle, permettant à vrai dire une sorte de dépassement de son propre paradigme théorique, par des penseurs qui essaient de lire l'apport de ce concept et du marxisme au-delà du travail, comme par exemple Adorno et Horkheimer, Débord et Lefebvre ou Castoriadis. Cette question est plus intéressante, étant donné que ces penseurs restaient largement redevables au niveau théorique à Hegel et surtout à Marx et à Lukács quant à l'aliénation et à la réification, mais en élargissant leur sens.

Cette analyse du travail chez Hegel, comme apparition de l'universel et comme réalisation de la jouissance de l'être humain et de la collectivité humaine se dit clairement quelques pages plus loin dans la *Philosophie de l'Esprit*, et est considérée comme un acquis spirituel de l'être humain :

Le désir est satisfait par le travail en commun. Le travail ne s'effectue pas pour le désir en tant que singulier, mais comme universel. Celui qui produit par son travail telle chose ne la consomme pas directement, mais cette chose vient dans le trésor commun et c'est en puisant dans ce trésor que tous se conserveront. C'est, comme l'instrument, la possibilité universelle de la jouissance et aussi l'effectivité universelle de cette jouissance ; c'est une possession immédiatement spirituelle²⁵⁹.

Le travail façonne l'être humain, en le détachant de sa singularité et de sa naturalité et en l'érigant en objet. Cette universalité est accomplie selon Hegel dans *La Philosophie de l'Esprit*, mais aussi comme nous avons vu dans *Le Système de la vie éthique*, comme satisfaction des besoins de la totalité de la communauté, dépassant la production et les besoins de l'individu. En d'autres termes, Hegel décrit les conséquences directes de la formation de la société bourgeoise. Ceci est crucial, bien que son occupation de l'économie politique ait restée marginale et sans prendre une partie centrale dans sa pensée.

C)6. Les besoins, « le se faire chose de la conscience » et la reconnaissance

Plus spécifiquement, ce que Hegel expose dans ce texte et le *Système de la vie éthique* est les débuts et les fondements de la modernité capitaliste et de la constitution de la société bourgeoise en tant que société du marché et de l'échange : la valeur d'usage que les objets avaient pour les hommes qu'ils les produisaient et les utilisaient directement dans leur vie quotidienne, a subi une réduction colossale au profit de la valeur d'échange qui les enrobe et les revêt dans la sphère marchande, à savoir du prix et du calcul basé sur l'argent. Le travail concret de l'artisan cède sa place, au travail mécanique et abstrait de l'ouvrier industriel. De la sorte, l'économie s'autonomise et domine de plus en plus les autres domaines de la vie sociale, apparaissant comme une force naturelle contrôlant l'être humain. Ce phénomène sera expliqué par Marx dans le *Capital* par le terme du fétichisme de la marchandise, et par Lukács

²⁵⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 39 et édition originale, *op.cit.*, p. 195.

par la réification : la dissimulation des rapports sociaux et humains par les rapports économiques et marchands. Nous pensons que cette ligne interprétative qui traverse le marxisme et la théorie révolutionnaire et va jusqu'à la critique de la société de consommation et Adorno, est tracée par Hegel comme objectivation et chosification de l'être humain, par la médiation de son travail et la croissance du rôle des rapports économiques dans la vie sociale.

Hegel revient à la question du travail comme moyen de satisfaction universelle, dans la deuxième partie de son cours, *l'Esprit effectif* et après les riches développements sur la lutte pour la reconnaissance. Plus concrètement, la reconnaissance contribue quant à Hegel à la transformation du travail en universel :

Dans cet élément, ce qui précède a maintenant à se manifester ; comme l'intelligence abstraite s'est supprimée dans la volonté, - ou que ses objets se sont accomplis par soi-même, - ainsi ici la volonté abstraite a à se supprimer ou à s'engendrer en tant que volonté supprimée dans l'élément de l'être reconnu universel, dans l'élément de cette effectivité spirituelle. La possession se transforme par là dans le droit, de même qu'auparavant le travail se transformait dans l'universel²⁶⁰;

Quelques lignes plus loin Hegel détermine la personne, l'être pour soi en général comme il écrit, par son capacité précisément de jouir et de travailler en tant qu'être universel²⁶¹. Peu après, cet être se présente de nouveau comme une totalité de besoins, de besoins universels qu'il faut réaliser et remplir par l'intermédiaire du travail. Les besoins peuvent être remplis comme rencontre et croisement, entre la conscience (l'élément intérieur) et l'acte d'extériorisation, le travail (qui façonne et donne la forme à l'objet). Pourtant, le travail comme acte d'extériorisation se réfère directement à une abstraction. Hegel répète encore ce que nous avons rencontré auparavant, que le travail est le «*se faire-chose de la conscience* ».

Plus précisément, étant donné l'énorme quantité et multiplicité des besoins, l'universalité du travail se transforme selon Hegel en une abstraction. Le sujet se transforme d'après sa lecture, à travers son propre travail en une abstraction, ou pour le dire autrement, le

²⁶⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 51 et édition originale, *op.cit.*, p. 204-205.

²⁶¹« L'être reconnu est *effectivité* immédiate (Das Anerkanntsein ist unmittelbare Wirklichkeit) et dans l'élément de cette effectivité, la personne, tout d'abord en tant qu'être pour soi en général ; la personne est personne qui jouit et qui travaille. Ce n'est qu'ici que le désir a le droit de se produire, car il est effectif, c'est-à-dire qu'il a lui-même l'être universel, spirituel. Travail de tous et pour tous et jouissance – jouissance de tous », G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 52 et édition originale, *op.cit.*, p. 205.

fait lui-même de travailler devient une abstraction. Ceci est possible d'après Hegel, à cause de la généralisation des besoins, à savoir que l'être singulier se met en contact avec la multitude des autres personnes singulières, par le biais de la satisfaction de *tous* les besoins. Chacun travaille pour la totalité des besoins, et la totalité travaille pour la multiplicité des besoins de chaque particulier. Cette maille des besoins à satisfaire, accorde le caractère d'abstraction du travail quant à Hegel. C'est exactement le caractère abstrait du travail qui chosifie le moi, si nous suivons ce que *La Philosophie de l'Esprit* dit. Tout cela, nous conduit à la conclusion que Hegel construit partiellement, sa pensée dialectique dans la période d'Iéna avec la contribution de l'économie politique et commence à comprendre les rapports entre le concret et l'universel, à travers l'observation du passage du travail artisanal au travail industriel et mécanique. Nous voulons ainsi tirer l'attention au fait qu'il identifie le travail abstrait à un processus de chosification, de devenir objet de la totalité de l'homme, et au mouvement du « *se faire-chose de la conscience* ». Hegel dit sur ce sujet :

L'être là, l'extension des besoins naturels est, dans l'élément de l'être en général, un ensemble de besoins ; les choses qui servent à leur satisfaction sont façonnées par le travail ; leur possibilité universelle intérieure est posée comme extérieure, comme forme (als äußere, als FORM gesetzt). Mais cet acte de façonner par le travail est même quelque chose de multiple ; c'est le se faire-chose de la conscience (es ist das sich zum Dinge Machen des Bewußtseins). Mais dans l'élément de l'universalité, il est tel qu'il devient un acte de travailler abstrait (abstraktes Arbeiten). Les besoins sont multiples. Assumer cette multiplicité dans le moi, travailler, c'est l'abstraction des images universelles ; mais c'est un acte de former qui se meut [soi-même]. Le moi étant pour soi est abstrait ; mais il est au travail ; son travail est de même un abstrait. Le besoin en général est analysé en ses multiples aspects ; l'abstrait dans son mouvement est l'être pour soi, le faire, acte de travailler. Puisqu'on ne travaille que pour le besoin en tant qu'être pour soi abstrait, alors on ne travaille aussi qu'abstraitement ; tel est le concept, la vérité du désir qui existe ici(6) Tel est son concept, tel est son acte de travailler. La satisfaction de tous les besoins du singulier n'est pas la façon selon laquelle le singulier change en objet dans son être là ce qui est produit par lui. Travail universel division du travail, -«économie- dix[ouvriers d'usine] peuvent faire autant d'épingles que cent [artisans]. Chaque singulier, parce qu'il est ici singulier, travaille donc pour Un besoin ; le contenu de son travail va au-delà de son besoin ; le singulier travaille pour les besoins de plusieurs et chacun fait de même. Chacun satisfait donc les besoins de plusieurs, et la satisfaction des multiples besoins particuliers d'un chacun est le travail abstrait, le singulier se comporte comme moi abstrait ou selon le mode de la chosité (Dingheit) ; non pas comme esprit compréhensif, riche en contenu, ayant une vue globale qui maîtrise une grande étendue et en est le maître²⁶².

Ainsi, la conscience chosifiée qui satisfait les besoins du tout²⁶³ se sépare, se divise et s'isole en plusieurs moments abstraits, puisqu'il s'agit d'un travail mécanique qu'il faut

²⁶²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 52-53 et édition originale, *op.cit.*, p. 206.

²⁶³La lecture de ces passages prouve que Hegel parvient à concevoir la naissance du travail industriel, et de la formation d'un être humain producteur des objets qui lui échappent de plus en plus, et qui finalement rendent abstraite l'activité du travail, autrement dit un processus opposé à l'être singulier. Or, Hegel décrit un être social

effectuer. Nous assistons comme Hegel dit, à « l'extension des besoins naturels » et à la transition du travail concret de la personne singulière, au règne du travail mécanique et uniforme. En d'autres termes, le travail mécanique provient de la fragmentation, de la séparation du faire humain, en une multiplicité abstraite qui s'éloigne graduellement de l'être humain concret et de ses besoins particuliers. Le concret - l'être humain - devient à cause du travail mécanique, un être fragmentaire et morcelé, et l'activité du travail un devenir-objet. En fait, Hegel identifie expressément l'activité abstraite du travail au travailleur lui-même. Nous constatons alors que pour Hegel, le travail devient une catégorie fondamentale pour la compréhension de l'être humain, introduisant une sorte de déchirement et de rupture au centre de la réalité de l'homme moderne : c'est-à-dire que nous avons affaire à la fois à une intensification du travail comme rapport de plus en plus primordial avec un objet mécanique, à une abstraction et à une perte de l'activité de l'homme à cause de son travail, exprimées par Hegel comme chosification et abstraction de la conscience²⁶⁴.

Ce travail mécanique qui façonne non seulement les besoins des êtres humains, mais leur être et leur activité, remplace la nature elle-même comme « *activité abstraite extérieure* ». Mais, comme nous verrons dans l'extrait que nous allons citer, Hegel pense que la conséquence directe de la division sociale du travail de son époque, progressivement plus élaborée et plus complexe, est l'abstraction-universalisation d'où découle encore l'usage grandissant de la technique et de la machine. Hegel constate qu'il y a un désaccord graduel aussi, entre l'activité abstraite du travail menée par le singulier et la satisfaction directe des besoins de ce singulier, étant donné que ce qu'il compte avec la mécanisation et la logique de l'échange est la satisfaction de la totalité. Il est clair qu'il raisonne d'une façon dialectique sur ce mouvement, et en tant que philosophe. Cela veut dire, qu'il conçoit le monde des objets donnés par le travail humain, et en mettant à l'œuvre la dialectique. Néanmoins, il reste influencé par la lecture de l'économie politique anglaise, surtout de l'œuvre de Smith. Or,

où les rapports économiques chosifient l'être humain d'une manière croissante. Conséquemment, le travail humain abstrait modifie selon Hegel, l'être humain lui-même.

²⁶⁴La perception du travail comme moment et rapport essentiel de l'être humain au monde, analysé dès *Le Système de la vie éthique*, se poursuit comme nous voyons dans la *Philosophie de l'Esprit*, et surtout dans la *Phénoménologie de l'esprit* comme rapport entre le maître et le serviteur. La conscience servile se réalise comme conscience et se forme comme indépendante, par l'intermédiaire du travail selon Hegel. La conscience de soi passe par le travail du serviteur et ne s'identifie pas avec le maître. Ainsi, Hegel voit dans le travail la distance prise par l'homme, de l'immédiateté naturelle mais aussi la réalisation de la conscience. Pourtant, la position hégélienne reste ambivalente puisque le travail libère et en même temps aliène, dépossède l'être humain parce que les objets, les éléments chosifiés de sa conscience lui imposent certaines conditions. D'ailleurs, Hegel décrit l'activité du travail presque comme étant le synonyme comme nous verrons de la machine. Voir sur ce sujet l'analyse de G. Lukács, *op.cit.*, p. 61-63.

Hegel déchiffre la puissance que la division sociale du travail ou le travail abstrait comme il écrit a sur le travailleur singulier, comme possibilité de façonner et de travailler avec l'intervention et la contribution de la machine et non de la nature. L'ouvrier peut grâce au travail mécanique substituer la nature et son mouvement²⁶⁵ :

Le moi [comme travailleur] n'a pas de travail concret, mais sa force consiste dans l'acte d'analyser, dans l'abstraction, dans la fragmentation du concret en de multiples aspects abstraits (in der Zerlegung des konkreten in viele abstrakte Seiten). Son travail même devient entièrement mécanique (Sein Arbeiten selbst wird ganz mechanisch) ou appartient à une détermination multiple ; mais plus il devient abstrait, plus le travailleur n'est que l'activité abstraite (abstrakte Tätigkeit), et par là il est en mesure de se retirer du travail et, à la place de son activité, de substituer l'activité de la nature extérieure. Il a besoin du pur et simple mouvement et il trouve celui-ci dans la nature extérieure, autrement dit, le pur mouvement est justement le rapport des formes abstraites de l'espace et du temps ; l'activité abstraite extérieure (die abstrakte äußere Tätigkeit). La machine²⁶⁶.

Pour autant, Hegel pense que les besoins peuvent regagner leur caractère concret, « c'est-à-dire le besoin d'un singulier » et cela grâce à des concepts qu'il emprunte à l'économie politique, tels que la valeur, l'argent et l'échange²⁶⁷ :

Entre ces nombreuses sortes de produits abstraits façonnés par le travail il faut maintenant qu'ait lieu un mouvement par lequel ces produits redeviennent le besoin concret, c'est-à-dire le besoin d'un singulier, ceci à nouveau dans le sujet qui contient en soi beaucoup de tels besoins. Le jugement qui les analysait les plaçait en face de soi en tant qu'abstractions déterminées ; leur universalité à laquelle le jugement s'élève est leur égalité ou la valeur. En celle-ci les besoins sont une même chose ; cette valeur même en tant que chose est l'argent. Le retour à la concrétion, à la possession, est l'échange. La chose abstraite manifeste dans l'échange ce qu'elle est, à savoir d'être ce changement, de revenir par la chose dans le moi et notamment de telle sorte que sa choseité consistait à être la possession d'un autre²⁶⁸.

²⁶⁵ Hegel dépeint un côté central de la modernité occidentale capitaliste, qui consiste à l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle de la nature par l'homme, comme Castoriadis l'appelait. Le travail automatique arrive à remplacer et à dominer la nature. Ce qui démarque Hegel d'une critique romantique ou humaniste, est qu'il conçoit ce progrès technique comme un avancement nécessaire, incluant également des effets nocifs et abrutissants comme nous avons vu dans le *Système de la vie éthique*, et comme ce sera également décrit dans la *Philosophie de l'Esprit*. Il essaie de dégager le mouvement dialectique social interne, qu'il mène à ces énormes modifications de la division du travail, indiquant les côtés positifs et les côtés négatifs. Le développement du travail machinal influence et altère profondément, avec des conséquences misérables sur la vie humaine. Nous dirions qu'il associe le progrès technique et la division du travail, aux transformations ayant lieu dans l'être social.

²⁶⁶ G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 53-54 et édition originale, *op.cit.*, p. 206-207.

²⁶⁷ Il ne faut pas omettre que Hegel reconnaît dans un niveau très fondamental la personne humaine, partant des déterminations très pratiques et très matérielles afin de construire une réflexion sur l'éthicité et une philosophie pratique, telles que la jouissance, l'outil, l'échange, la valeur et surtout le travail. Le point le plus intéressant quant à nous et qui se rapporte à la pensée de Marx, est que Hegel voit à toutes ces catégories, des possibilités d'extériorisation de l'être humain et de rapports sociaux et économiques concrets, qu'ils sont en train de se construire grâce à cette extériorisation.

²⁶⁸ G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 54 et édition originale, *op.cit.*, p. 207. Hegel reconnaît le singulier, comme la personne qui a des besoins à satisfaire et les réalise par l'échange.

Ainsi, les besoins acquièrent un caractère égalitaire et homogène par le biais de la chose-*argent*, et surtout par la pratique de l'*échange* qui réintroduit la possibilité pour le singulier de posséder ce dont a été dépossédé. Autrement dit, le *moi* peut retrouver sa concrétude grâce à l'échange des objets par l'intermédiaire de l'argent. En conséquence, l'échange permet au singulier d'interrompre d'une certaine façon, l'activité abstraite qu'il menait en tant que travailleur et dont Hegel nous décrivait juste avant, et s'affirmer comme possesseur. La personne s'extériorise dans le rapport matériel de l'échange, retrouvant le mouvement concret de lui-même, et le plus important : elle retrouve ce que lui a été ôté et ce en quoi a été aliéné auparavant, à cause du caractère abstrait et universel de l'activité du travail. Le processus du travail qui aliène le singulier, en l'universalisant et en le découpant de ses propres besoins comme activité abstraite (« *Le jugement qui les analysait les plaçait en face de soi en tant qu'abstractions déterminées ;* »), se concrétise en tant qu'échange.

Le travail et l'échange comme activités qui font passer l'être humain de l'universel au concret, ont un élément distinctif en commun d'après Hegel : la nécessité d'être reconnu par autrui, et de reconnaître autrui comme possesseur d'une propriété, afin d'effectuer l'échange et le travail, sachant que le produit va être aliéné, éloigné et séparé de son propre producteur pour satisfaire les besoins de la totalité. Il s'agit des catégories nécessitant et découlant d'un rapport, l'une avec un objet et l'autre avec une personne. Ainsi, les personnes se manifestent dans leur rapport à autrui, dans un mouvement qui les aliène de leur particularité, pour les ériger en *abstractions déterminées*. Néanmoins, ce mouvement a comme terme indispensable la reconnaissance d'autrui comme propriétaire, chose qui nous indique que Hegel est très bien conscient, des tendances principales de la société bourgeoise et industrielle en train d'apparaître : autrement dit, Hegel désigne un espace social et économique dans lequel les êtres humains s'extériorisent et prennent une distance des objets qu'ils fabriquent et de leur activité (le travail, qui les forme pratiquement), au profit des besoins de la totalité et peuvent se reconnaître mutuellement que comme propriétaires. Ce qui facilite cette situation est la monnaie, chose et rapport à la fois.

En effet, Hegel dans une note du texte que nous venons de citer pense que les personnes se reconnaissent mutuellement, comme possesseurs d'une propriété ayant une valeur. Ma propriété est reconnue par autrui et elle ne peut lui être donnée, qu'avec mon consentement. Les personnes s'identifient presque dans l'échange, en se reconnaissant comme égales et s'identifient avec qu'elles possèdent et avec qu'elles ont le droit d'aliéner. Plus

concrètement, pour Hegel les personnes arrivent à exister dans l'universalité, par le biais des rapports pratiques de reconnaissance et d'égalité qui construisent les concepts économiques de la modernité capitaliste et des Lumières, comme la valeur et l'égalité. Les personnes s'extériorisent, ceci dit qu'elles s'aliènent et tissent un réseau de reconnaissance parmi elles, à travers des objets économiques et le processus du travail qui les façonne :

b) Dans son travail abstrait, il intuitionne l'universalité de lui-même, de sa forme, autrement dit le fait que c'est pour quelque chose d'autre ; il veut donc poser ceci, le communiquer à d'autres. Autrement dit, ces autres doivent même être intuitionnés en cela. Second mouvement qui contient, [comme] développés les moments du premier. J'agis face à un autre moi, et notamment en tant que reconnu par lui, en tant qu'il est [un moi] tel qu'il se réfère à ma possession, mais cette possession il ne veut l'avoir qu'avec [le consentement de] ma volonté tout comme je ne me [tourne] vers sa possession qu'avec [le consentement de] sa volonté. L'égalité des deux en tant que reconnus-valeur, signification de la chose (die Gleichheit beider als ANERKANNTER –WERT, Bedeutung des Dinges)²⁶⁹.

Donc la valeur, la propriété et le travail sont compris par Hegel comme des références renvoyant l'une à l'autre constamment, dans un circuit pratique donné et déterminé, un circuit dont le rôle est de plus en plus important et central pour comprendre les relations sociales entre les individus et comment une personne se réfère à l'autre. En d'autres termes, l'objet dans l'échange économique regagne son caractère singulier et concret, de même la personne elle-même. L'égalité entre les personnes est restaurée par l'intervention de l'échange de la chose. Cet échange permet le retour de la chose à « l'être là », à l'être singulier.

Hegel prolonge son argument, en soutenant non pas simplement que la reconnaissance est fondée sur l'échange des possessions, mais que la personne est déterminée par ce qu'il nie son être. Les échanges s'intensifient et sont ce par quoi les êtres humains se reconnaissent, autrement dit, ils deviennent graduellement une règle sociale omniprésente, contrôlant les rapports entre l'abstrait et le concret, l'universel et le particulier. Il paraît que les personnes se reconnaissent dans le mutuel consentement de pouvoir être aliénées, de céder l'une à l'autre ce qu'elle leur appartient, une sorte de suppression commune de soi, quelque chose assurant et perpétuant la pratique de l'échange. Ainsi, pour Hegel à Iéna la reconnaissance est un fait dérivant des objets et des rapports que les êtres particuliers entretiennent dans le marché. Ces « faits » sont plus particulièrement appelés comme « médiations » par Hegel. Donc, l'échange passe par la négation de la propriété et de l'avoir

²⁶⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 54 et édition originale, *op.cit.*, p. 207.

de l'altérité, qui est possible par l'intervention et la médiation. L'identité devient quasiment sa possibilité d'être niée et aliénée par une autre altérité, et l'acte de nier constitue à son tour précisément une médiation. L'échange forme une médiation centrale, pour la compréhension de l'esprit effectif et de la société bourgeoise dans la *Philosophie de l'Esprit*, un moyen d'extériorisation de soi et de possession comme propriété. Plus spécialement, pour Hegel l'échange rend possible la rencontre des volontés des particuliers.

Toutefois, cette union passe aussi par le croisement des volontés égales, en tant que volontés possédant une propriété. Donc, la conscience se réalise par la négation et l'extériorisation de sa possession dans une autre conscience qui reconnaît comme égale, et symétriquement est reconnue par elle comme égale. Il s'agit d'une explication novatrice, dans le cadre de la philosophie idéaliste allemande et de l'émergence des rapports marchands. Comme nous avons déjà mentionné, elle peut être interprétée comme le noyau de la critique fondamentale de la société capitaliste, développée chez Marx comme aliénation et comme fétichisme de la marchandise et chez Lukács comme réification. Un fondement de cette idée consiste au fait que les activités et les rapports sociaux des personnes sont recouverts par des rapports économiques-marchands et d'échange, à savoir un élément dont nous voyons clairement l'apparition dans la réflexion hégélienne.

Nous n'entendons pas par là, que Hegel est le précurseur de la critique marxienne du travail capitaliste et bourgeois, mais que certaines positions de l'auteur de la *Philosophie de l'Esprit* comme celle-ci, c'est-à-dire que le facteur économique est au fondement de la reconnaissance des personnes dans leur interconnexion sociale et que l'unité des volontés s'édifie sur l'aliénation et la cession de la *Chose*, de ma propriété à autrui, montrent qu'il avait saisi le mouvement général de la modernité bourgeoise en train de se construire²⁷⁰.

²⁷⁰En formulant cette position, nous voulons effectuer une longue digression concernant la critique de la société bourgeoise chez le jeune Hegel, et surtout son interprétation lukácsienne. Nous essayerons d'indiquer une partie des aspects problématiques et unilatéraux de l'analyse du philosophe hongrois, sans omettre les côtés féconds. Malgré le caractère stimulant et brillant des analyses de son livre *Le Jeune Hegel*, il y a certains oublis à notre sens de la part du philosophe marxiste, d'où aussi les limites de sa lecture. La philosophie hégélienne est présentée par Lukács dans cet ouvrage, comme un moment dans l'évolution de la tradition humaniste et rationaliste, laquelle est une sorte de précurseur du marxisme. Lukács part des rapports complexes entre la pensée de Hegel et de Marx, et s'efforce tout au long de son livre de montrer, que l'auteur de la *Logique* appartient à la tradition rationaliste et que respectivement, Marx ne fait pas partie du courant de l'irrationalisme. Son analyse constituait au fond une attaque contre les lectures de Hegel, qui déduisaient la dialectique de l'élément théologique de ses écrits de jeunesse, comme celle de Dilthey, et établissaient des liens entre la pensée du jeune Hegel et le romantisme philosophique. Selon Lukács, « la monographie sur le jeune Hegel (1906) marque un tournant dans l'interprétation allemande de Hegel. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, l'essentiel est que Dilthey vienne à la rencontre de tendances impérialistes et réactionnaires qui caractérisent la rénovation du romantisme, en mettant Hegel, au prix d'une absence de considération ou d'une distorsion des

faits historiques les plus importants, en rapport très étroit avec le romantisme philosophique », voir Lukács, *Le Jeune Hegel*, tome I, p. 58-59. En dépit de cette thèse, les textes hégéliens de la période francfortoise sont assez clairs quant à leur orientation religieuse et théologique. À son tour, Lukács sera contraint d'accepter que Hegel s'est libéré de l'influence philosophique des Lumières pendant la période de Berne, par le biais de la mystification idéaliste. Pour Lukács, l'intérêt du jeune Hegel pour les questions théologiques est le produit du reflet idéologique des rapports arriérés de la réalité allemande. Lukács mettra en place cette idée, pour expliquer également les raisons pour lesquelles Hegel s'est intéressé à l'économie politique, bien qu'il ait travaillé dans un milieu social-économique où les rapports capitalistes n'étaient pas en plein développement. En effet, la ligne interprétative de Lukács consiste à dire que l'origine de la dialectique chez Hegel, vient de sa préoccupation avec l'économie politique bourgeoise et non de la théologie et de la religion. Tout de même, nous devons poser la question suivante : si les écrits théologiques du jeune Hegel sont le reflet des rapports sociaux arriérés d'Allemagne féodale, comment Hegel et uniquement Hegel a pu s'interroger sur la nature de la société bourgeoise et de l'économie politique ? N'est-ce pas paradoxal et contradictoire du point de vue marxiste, d'expliquer l'intérêt de Hegel pour l'économie politique uniquement en termes d'excellence intellectuelle ou de génie philosophique ? Comment élucider le fait, que selon Lukács, Hegel a été le seul qui s'est occupé de l'économie politique et a pu percer les contradictions naissantes et internes de la société bourgeoise ? Et comment expliquer le fait, que Hegel en même temps que son intérêt - vérifié par la recherche - pour l'économie politique se manifeste-t-il, continue de travailler sur le judaïsme et le christianisme et sur des notions "mystiques" telles que le destin ou l'amour ? (Au moins jusqu'à la fin de la période de Francfort). Nous voulons aussi insister sur quelque chose de fondamental, qui pose un problème à l'interprétation générale du *Jeune Hegel*. Concrètement, Hegel n'est pas le seul en Allemagne qui s'occupe de la nouvelle science de l'économie politique. Bien sûr, l'économie politique n'a pas été une science « allemande », mais les critiques et les traductions de cette époque font preuve d'un intérêt croissant autour de cette science. C'est là où consiste notre principal désaccord avec Lukács, à savoir lorsqu'il fait de Hegel une exception dans un contexte social et économique arriéré, étant donné qu'il n'était pas le seul qui parle de ces questions et lorsqu'il fait de lui, un simple précurseur de Marx. Comme nous avons essayé de montrer, il y a beaucoup des thèmes communs entre Hegel et Marx. Surtout entre Hegel de la période d'Iéna et encore plus, comme nous verrons dans la partie suivante de notre thèse, Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* et Marx. Mais, il se peut - et nous avançons cette idée avec précaution et sachant qu'elle dépasse les limites de nos questions - que les origines intellectuelles de la critique hégélienne de la société bourgeoise et de l'économie politique, soient plus enracinées dans le présent historique conservateur d'Allemagne, que Lukács le pensait. Nous pouvons peut-être envisager une autre ligne de lecture, ouverte à la discussion. Ainsi, lorsque Lukács persiste au regard critique du jeune Hegel au sujet de la société bourgeoise naissante, établissant en réalité les rapports entre la dialectique et l'économie politique, oublie que les analyses de Hegel (nous nous référons aux années 1798-1803, qui marquent une coupure avec les années de Berne) ne sont pas très loin des critiques adressées au capitalisme précoce par le côté aristocratique et conservateur. Nous voulons dire par là, que des accusations et des dénonciations contre la division industrielle et la mécanisation du travail, et leurs conséquences néfastes pour la nature humaine, étaient déjà formulées par d'autres que Hegel. De même, des avertissements concernant la présence croissante et inquiétante d'un prolétariat qui divise la société, des oppositions face à la législation uniforme et générale, comme tentative de nivellement des différences entre des groupes sociaux distingués, mené par un appareil bureaucratique unitaire, étaient prononcées avant Hegel. C'est-à-dire que les fondements d'une critique du monde capitaliste, existaient déjà chez Justus Möser, Novalis, A. Müller et Franz Xaver von Baader, pour parler que du contexte intellectuel allemand. Ces critiques envers un capitalisme qui est en train de naître, reflètent l'idéalisation idéologique des privilèges et des acquis matériels des grands propriétaires terriens. Ces derniers se sentent menacés, parce que la *societas civilis* agricole se décompose, à cause de l'industrie et de l'avènement de l'État bureaucratique. Cet organicisme conservateur précoce s'est décomposé à son tour, bien avant la disparition de l'aristocratie terrienne comme classe sociale importante. Des arguments venant de cet horizon intellectuel ont été utilisés par la suite, dès l'époque de la Restauration et même parfois par le mouvement radical démocratique ou socialiste, pour attaquer le capitalisme. Il ne faut pas non plus oublier, l'influence que Carlyle avait exercée sur la critique du capitalisme chez le jeune Engels, par exemple. Nous disons tout cela, afin de noter qu'une provenance politique et intellectuelle, différente de la critique hégélienne du capitalisme que celle que Lukács donne, est possible ou au moins discutable. En d'autres mots, l'analyse lukácsienne peut être critiquée en ce qui concerne sa méthode. *Le Jeune Hegel* néglige le fait qu'entre la genèse de la dialectique et la genèse de l'économie politique existe un rapport chronologique, mais non forcément logique et de cause à effet. À savoir que Lukács n'explique pas pourquoi en Angleterre, où l'économie politique croissait et les rapports sociaux et économiques capitalistes étaient en plein essor, la dialectique n'a pas apparue. À l'encontre, cela a eu lieu en Allemagne, où le mysticisme et l'irrationalisme étaient plus forts et les rapports capitalistes arriérés. En fait, nous ne devons pas négliger que la critique du capitalisme naissant s'exerçait du côté du romantisme. Comme nous avons noté, ceux qui

D'ailleurs, nous devons remarquer que Hegel analyse la constitution de la sphère économique, se servant de la notion de *médiation*, afin de mettre en relief la centralité de l'échange, de la valeur et de la propriété comme moments intermédiaires de la société bourgeoise et comme extériorisations de la conscience. La propriété que nous accordons à autrui par négation et de laquelle pareillement nous sommes aliénés, devient pour le philosophe allemand la médiation par excellence. Comme il écrit, la volonté d'une personne vaut ce qu'elle possède, phrase qui peut être lue comme : la volonté vaut tant qu'elle possède. Cette position implique quant à nous, l'idée que l'être humain devient aussi synonyme dans la société bourgeoise de ce qu'il possède, que tout devient calculable et se rapporte à un avoir. En outre, l'échange devient le mouvement et la valeur s'identifie à l'universel. Autrement dit, les médiations constituent la réalité sociale si nous comprenons bien le texte hégélien. Elles deviennent le synonyme des

critiquaient la deshumanisation du prolétariat et la mécanisation du travail, étaient les représentants de l'Ancien régime, c'est-à-dire des propriétaires fonciers et non des industriels ou les théoriciens progressistes de la bourgeoisie. En soulignant que la critique de Hegel peut être comprise, comme étant influencée par ce courant, nous n'entendons pas que le philosophe allemand est resté conservateur dans le même sens que Baader ou Müller l'étaient. Nous voulons plutôt dire que la critique anticapitaliste hégélienne a d'autres finalités que celle de Marx, au sens que le deuxième, comme Marcuse le rappelait justement, veut supprimer les rapports sociaux existants (voir Marcuse, *op.cit.*, 370). Car, Marx envisage un monde où les rapports bourgeois et les rapports marchands sont dissous, tandis que comme nous avons vu, Hegel pense en termes d'amélioration des conditions existantes de la vie des ouvriers par l'intervention de l'État, non à la suppression des raisons de leur appauvrissement et de leur abaissement. Hegel ne songe pas à un renversement radical et complet de l'ordre social qu'il est en train d'analyser, contrairement à Marx qu'il le faisait. Ainsi, nous ne devons pas confondre la critique du capitalisme de la part des représentants de l'Ancien régime, avec la critique du capitalisme du point de vue révolutionnaire-socialiste, même si elles partagent certains points en commun. L'intérêt de Hegel pour la société bourgeoise naissante n'est pas la seule raison suffisante, afin d'expliquer la genèse de la dialectique. Lorsque Lukács insiste sur l'importance de l'économie politique pour la formation de la pensée du jeune Hegel, (chose essentielle assurément, mais non l'unique) devrait en même temps expliquer, pourquoi les tendances dialectiques sont absentes au sein de cette nouvelle science. C'est-à-dire que la dialectique ne découle pas « naturellement » de l'économie politique. La dialectique a été introduite dans l'économie politique par Marx, tandis que Hegel a tiré des profits de l'économie politique, dans un cadre intellectuel qui était fondé indépendamment d'elle. Le problème quant à nous repose - et Lukács le reconnaissait d'une façon, quand il parlait des limites de la pensée de Hegel - sur le fait que Hegel après 1803 semble sous certaines conditions, affirmer les traits généraux de la société bourgeoise et que d'autres penseurs, ayant pris connaissance dans la même période que lui des œuvres des économistes classiques comme Smith, finissaient par critiquer cette évolution. De plus, l'intérêt de Hegel pour l'économie politique ne suffit pas, afin d'expliquer son interprétation et sa position vis-à-vis de l'objet de cette science, la société bourgeoise. D'autres penseurs allemands s'occupaient du même objet, et Smith était un auteur assez connu en Allemagne de l'époque. La légitimation de la société bourgeoise, malgré ses côtés problématiques et déshumanisants est effectuée par Hegel dans l'horizon d'une théodicée, immédiatement liée avec une philosophie de l'histoire particulière. Nous voulions mettre en doute, non la primauté de l'économie politique dans la pensée de Hegel ou sa préoccupation avec des éléments particuliers de la société bourgeoise, que nous avons essayé de retracer dans toute cette partie, mais simplement certains aspects ambigus de l'analyse de Lukács, lorsqu'il veut déduire la dialectique de l'économie politique et présente le cas de Hegel, comme « un miracle » dans un paysage intellectuel où les rapports capitalistes étaient très bornés. Néanmoins, le livre *Le jeune Hegel* contribue considérablement à poser des questions cruciales, en ce qui concerne le développement de la philosophie hégélienne, même si nous ne pouvons pas être toujours d'accord avec les réponses apportées.

relations des êtres humains, du côté pratique et de la conscience²⁷¹ ou pour le dire différemment, les êtres humains perçoivent la réalité sensible à travers les médiations de l'échange et de la valeur. Nous citons le long texte de Hegel :

Chaque [moi] abandonne même sa possession, supprime son être là et de telle sorte qu'en cela il est reconnu, que l'autre obtient avec le consentement du premier. Ils sont reconnus ; chacun obtient de l'autre la possession de l'autre, de telle sorte que l'un ne reçoit pour autant que l'autre lui-même est ce négatif de lui-même – autrement dit, en tant que propriété par médiation. Chacun est ce qui nie son être, son avoir et celui-ci est médiatisé par l'acte de nier l'autre. Ce n'est que parce que l'autre se dessaisit de sa Chose que je le fais (Es ist jeder das Negieren des Anderen; nur weil der Andere seine Sache losschlägt, tue ich es), et cette égalité dans la chose, en tant que son intérieur, est sa valeur qui reçoit parfaitement mon accord et [qui correspond à] l'opinion¹⁰(La chose a la signification de la relation aux autres, être pour quelque chose d'autre ; l'être là est être reconnu, c'est-à-dire qu'en lui sont la volonté particulière d'un singulier et l'égalité de ce singulier - Unité des [êtres] absolument divers – et de telle sorte que pour chacun la volonté de l'autre est) de l'autre, - le mien positif et de même le sien ; l'unité de ma volonté et de sa volonté ; et ma volonté vaut en tant qu'effective et qu'elle est là ; l'être reconnu est l'être là ; c'est pour cela que ma volonté vaut, que je possède ; la possession est transformée en propriété. Dans la possession l'être a la signification non spirituelle de mon avoir en tant qu'il est ce singulier ; mais ici [dans la propriété] c'est l'être reconnu ; l'être de la possession est tel que la chose est et que je suis et que la chose est en tant que saisie dans le soi. Ici, l'être est soi universel et l'avoir est l'acte de médiation par l'autre ou est universel. L'universel est la valeur ; le mouvement en tant que sensible est l'échange. Cette même universalité est médiation en tant que mouvement qui sait – propriété, donc un avoir immédiat qui est médiatisé par l'être reconnu²⁷² ;

Ensuite, Hegel pense que cette situation de l'universalité fondée sur la valeur et l'échange comme réception du sensible écarte la contingence. Plus clairement, il exprime dans son propre langage l'idée que tout ce qu'une personne peut acquérir est le produit d'un processus très spécifique : du travail et de l'échange. En d'autres termes, la richesse provient du travail : « *Ici la contingence de l'appropriation est supprimée ; j'ai tout par travail et par échange dans l'être reconnu (Je suis de même un universel, non pas cette personne singulière, mais en même temps famille ; ou la propriété est a) le mouvement de la chose dans l'échange. {...} Source, origine de la propriété est celle du travail, de mon faire lui-même* »²⁷³.

Nous voyons que ce que dans les périodes de Berne et de Francfort était conçu comme opposition, entre l'être humain et ce qu'il l'entourait (le monde opposé), la positivité dans le cadre de la religion chrétienne, commence à Iéna d'être remplacé par le problème de l'extériorisation et finira dans la *Phénoménologie de l'esprit*, par s'exprimer comme

²⁷¹Nous pouvons utiliser cette affirmation, pour soutenir la thèse que Hegel conçoit ce qui distingue la société bourgeoise des autres formations sociales historiques, en tant qu'espace social permettant les médiations, à savoir un monde dans lequel les personnes n'ont pas le contrôle direct de leur vie, mais elles doivent s'adresser à un tiers pour régler leurs rapports avec autrui, un tiers qui substitue finalement l'action des singuliers.

²⁷²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 54-55 et édition originale, *op.cit.*, p. 207-208.

²⁷³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 55-56 et édition originale, *op.cit.*, p. 208.

aliénation. Nous estimons que dans une partie des textes de la période d'Iéna que nous avons analysé jusqu'à présent, il s'agit du moment crucial de l'abandon de la positivité, comme imposition d'une loi extérieure qui contrôle la vie et la raison humaines, et du passage à ce que deviendra l'aliénation de la conscience et de l'esprit dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Cela est exprimé par Hegel dans l'idée du « *se faire chose de la conscience* ». Néanmoins, nous considérons que l'acceptation de l'aliénation comme objectivité de l'activité humaine s'exprime également, dans ce passage de la *Philosophie de l'Esprit* (concluant le dernier texte cité) :

J'ai voulu dans l'échange que soit posé ma chose en tant que valeur, c'est-à-dire en tant que mouvement intérieur, faire intérieur – tel le travail, ce qui s'enfonçait dans l'être – la même extériorisation. a) Dans le travail, je me fais immédiatement chose, forme qui est être ; β) de même, c'est de cet être là qui est mien que je m'extériorise, que j'en fais un être qui m'est étranger et que je me conserve en lui ; c'est justement en lui que j'intuitionne mon être reconnu, mon être en tant que sachant ; là mon moi immédiat ; ici mon être pour moi, ma personne²⁷⁴.

Tout d'abord, il est crucial à notre sens que Hegel avance l'extériorisation de soi (*die Entäußerung*) comme un mouvement, qui a principalement lieu dans l'acte du travail. En d'autres mots, il ne conçoit plus l'aliénation comme un processus passif et de soumission de l'homme à un monde qui lui est hostile, et avec lequel il doit se réconcilier. Dans son examen de l'économie politique et de l'impact des nouveaux rapports marchands et économiques pour l'être social et la conscience, Hegel arrive à la conclusion que le travail et l'échange généralisé des marchandises, des *choses* comme il écrit, sont ceux qui extériorisent l'être humain et qui lui permettent de se mettre en contact avec la réalité. Plus spécifiquement, l'homme non simplement sort de soi-même, mais devient *être* en fixant le produit de son activité dans une chose, quelque chose que nous pouvons définir comme l'objectivation. Donc, la rupture entre le sujet et l'objet cesse d'exister quant à Hegel, grâce au travail qui chosifie l'être singulier dans la chose, *l'être là*.

²⁷⁴« *Ich habe gewollt im Tausche, - mein Ding als Wert gesetzt, d.h innerliche Bewegung, innerliches Tun – wie Arbeit, das in das Sein versenkte – dieselbe Entäußerung. α) Ich mache mich unmittelbar zum Dinge, Form, die Sein ist in der Arbeit β) dieses meines Daseins entäußere ich mich ebenso, mache es zu einem mir Fremden, und erhalte mich darin; eben schaue ich mein Anerkanntsein an; Sein als wissendes, - dort mein unmittelbares Ich; hier mein Fürmichsein, meine Person* », voir G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 56 et édition originale, *op.cit.*, p. 208-209. Nous devons marquer l'utilisation dans ce passage par Hegel, de l'*Entäußerung* en allemand, dont la place deviendra centrale dans *Phénoménologie de l'esprit*. Nous allons voir en détail, l'usage de ce terme et de l'*Entfremdung* dans le chapitre suivant, et les nuances de ces deux termes repris par Marx dans son analyse de l'aliénation.

Le travail transforme et façonne l'être humain, comme l'homme avait précédemment transformé le monde extérieur, la matière en se niant soi-même dans le processus d'échange, et se reconnaissant dans la conscience d'autrui comme égal. L'identification et la réalisation entre la chose (le produit du travail) et le moi, constituent comme Hegel nous explique dans la phrase β), une extériorisation constante du moi dans l'altérité. Nous avons ici une partie du schéma développé dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire la conception que la conscience doit sortir d'elle-même et s'enfoncer dans le concret afin de se réaliser ou pour le dire différemment, que l'esprit ne peut exister sans sa rencontre avec l'extériorité et son séjour dans une altérité. L'esprit a besoin de cette extériorisation et de ce déploiement, dans quelque chose qui est à la fois sien et étranger.

Ainsi, la réalité humaine se construit comme ce mouvement inlassable de la conscience qui s'extériorise, travaillant et se rapportant finalement à ce qu'elle avait produit elle-même, comme si c'était un être étranger. Il s'agit d'un mouvement circulaire : la conscience s'extériorise façonnant le monde extérieur, élaborant les objets desquels elle est entourée et se conserve ainsi grâce à cette extériorité. L'acte de sortir de soi signifie et entame déjà l'aliénation. De plus, cette aliénation/extériorisation qui constitue l'altérité réalisée dans le travail, semble découler que du sujet. L'objet, la chose en laquelle je m'extériorise est pour Hegel à Iéna, le produit de ma volonté : je me pose dans une chose étrangère que moi-même avais fabriquée. À vrai dire, l'esprit se connaît par le moyen du travail et à travers les objets que sa volonté a créés. En outre, selon Hegel la conscience se perçoit comme être reconnu par le biais de cette extériorisation dans la chose²⁷⁵.

Mais, l'idée principale que nous voulons garder est que pour Hegel, l'homme avec son activité de satisfaction des besoins de soi et des autres, le travail, transforme le monde en un être étranger²⁷⁶. Il paraît que Hegel forme cette idée, à partir d'Iéna et que l'extériorisation

²⁷⁵Hegel poursuit une réflexion sur l'extériorisation dans le chapitre suivant, qui s'intitule *Contrat*, en insistant sur l'échange comme rencontre et médiation des volontés.

²⁷⁶Lukács écrit sur ce sujet : « *Le travail chez Hegel ne fait pas seulement de l'homme un homme, il ne fait pas seulement advenir la société dans sa diversité incalculable et dans sa systématisme unitaire, mais il fait en même temps du monde de l'homme un monde « aliéné », étranger (« entäusserten », « entfremdeten »Welt). Ici, où nous pouvons considérer la conception hégélienne de l'« aliénation » au sein de son domaine originaire - les connexions économiques -, le double caractère de l'« aliénation » apparaît d'une manière particulièrement claire. Alors que l'ancienne conception de la « positivité » avait souligné unilatéralement et rigidement l'aspect mort et étranger de ces connexions, avec l'aliénation Hegel en arrive à la conviction que ce monde de l'économie qui domine l'homme, auquel l'individu est livré impuissant, est en même temps lui-même : il est inséparablement, et selon son essence, le produit de l'homme. Dans cette ambivalence repose l'idée profonde et féconde de l'« aliénation ». C'est grâce à cette ambivalence qu'une telle conception a pu devenir la base et le*

prend la place de la positivité et de la critique de la religion. Désormais, le philosophe allemand s'intéresse à la critique des institutions politiques, à la fondation d'une philosophie pratique et morale (*Système de la vie éthique*) et à une philosophie, qui met au centre de sa réflexion le *concept* et la réalisation de l'*esprit* (*Philosophie de l'Esprit*), aboutissant à la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit* quelque temps après. Ainsi, nous retenons cette idée essentielle que Marx récupérera et emploiera dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, comme ce qui dépasse d'après lui, le côté idéaliste et abstrait de la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire le rôle central du travail à la formation historique des sociétés et que l'homme est l'être qui transforme son propre être en s'aliénant : de son conditionnement physique à travers l'activité du travail, de soi-même et de ce qu'il a fabriqué, posé et objectivé à l'extérieur de lui.

Cela implique que l'aliénation est le produit de l'activité humaine collective et individuelle de l'être humain, et à aucun cas une séparation infligée par les institutions ou Dieu, comme dans la critique du judaïsme/christianisme, instaurant entre l'être humain, le monde et la nature une opposition et une hostilité. Ce qui commence ainsi à être pris en considération par Hegel est la praxis, l'activité de l'être humain qui modifie son rapport à soi et au monde. En effet, il s'agit de l'introduction d'une dialectique de l'interaction entre sujet et objet dans la pensée hégélienne, comme Lukács décrivait dans *Le jeune Hegel*²⁷⁷.

centre de la forme suprême de la dialectique dans l'évolution de la pensée bourgeoise », in G. Lukács, *op.cit.*, p. 70-71.

²⁷⁷Lukács commente ce passage des conceptions du destin chez Francfort, à la dialectique d'Iéna et la formation de l'idée d'aliénation qui a mené à la *Phénoménologie de l'esprit* de cette façon : « Dès cette époque, (Lukács parle de l'époque de Berne. Notre note) Hegel constate que la « privatisation » de la vie humaine, qui s'introduit au moment de la décadence de la cité antique, a conduit au développement de l'individualité, à l'individualisme au sens moderne du terme. Mais à cette époque, le processus de cette « privatisation » est considéré négativement ; elle constitue simplement pour lui l'aspect subjectif de la « positivité » morte de la vie sociale. La crise de Francfort consiste précisément en ceci que Hegel commence à abandonner cette attitude nettement négative à l'égard de la « positivité ». Nous avons indiqué à plusieurs reprises que la conception de la « positivité » est devenue progressivement plus historique, qu'une dialectique de plus en plus complexe des aspects progressistes et des aspects réactionnaires a pénétré le concept de « positivité », jusque-là rigide et négatif. Cette dialectique se développe parce que Hegel commence à comprendre de plus en plus clairement que les domaines « positifs » de la société moderne sont aussi des produits de l'activité humaine, qu'ils naissent et disparaissent, croissent ou se fixent, en continue interaction avec l'activité humaine. Ils n'apparaissent plus à Hegel comme un « destin » des hommes, un « destin » d'emblée donné, inexorablement objectif. Durant la période de Francfort, comme nous l'avons vu, cette rigidité commence à se dissoudre dialectiquement. Elle s'assouplit tout d'abord, cependant, au profit d'une dialectique objective de la « positivité » elle-même, dialectique dans laquelle Hegel inclut de plus en plus l'interaction du sujet et de l'objet, la subjectivité de l'action sociale de l'homme individuel et l'objectivité des formations sociales « toutes faites » qui lui font face ; une telle inclusion influence à coup sûr cette dialectique, la détermine même dans une large mesure, mais n'en constitue pas encore l'élément central ; l'évolution de Hegel à cet égard s'achève à Iéna et atteint sa pleine conscience ainsi que son sommet dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. L'ancien concept de « positivité » cède

Donc, la *Philosophie de l'Esprit* prépare la thématique approfondie dans la *Phénoménologie de l'esprit*, du maître et du serviteur où la conception que la conscience se réalise grâce au travail est de nouveau énoncée. En d'autres termes, nous avons ici la première expression dans les cours de 1805-1806, de la vision hégélienne plus complexe de la maturité²⁷⁸, que l'être humain et son travail sont les porteurs principaux de l'action de l'Esprit. Plus particulièrement, chez Hegel de la maturité l'Idée absolue doit subir sans cesse, les tourments de ses propres métamorphoses. Le monde naturel est l'Idée extériorisée, exilée de sa propre essence, travestie à elle-même et aliénée. Néanmoins, l'Idée niera sa propre aliénation, l'exil douloureux dans la temporalité et reviendra en elle-même. Porteur de ce retour de l'Idée en elle-même est l'Esprit, c'est-à-dire l'être humain et son mode d'activité principale est le travail. Le travail extériorise réellement la nature, en lui attribuant sa véritable essence. De la sorte, la nature se détermine comme production assujettie aux réalisations et aux objectifs historiques de l'être humain, conception qui sans le cadre métaphysique des stades et des moments décrits par Hegel, aura des conséquences théoriques massives chez Feuerbach et chez Marx.

Alors cette idée de réalisation de l'Esprit par le travail, qui aliène l'homme de son activité et en même temps lui permet de s'extérioriser et de modifier à son gré la réalité, se trouve dans la *Philosophie de l'Esprit*, comme moment dévoilant les rapports et les catégories de la société moderne, à savoir la société capitaliste dans laquelle l'économie joue un rôle central au niveau de l'imaginaire collectif. En outre, Hegel avance cette analyse au même moment qu'il examine les catégories d'échange, d'argent et de valeur. Pour conclure sur ce point, nous voulons retenir deux points. L'importance que le travail (avec l'argent et l'échange) tient à Iéna comme « travail universel », pris en tant que moyen terme entre les individus²⁷⁹ et la reconnaissance de l'idée profonde, qui va jouer un rôle capital pour la théorie critique et la philosophie sociale à la suite²⁸⁰, que ce même travail constitue un monde des objets autour de l'homme et de même un réseau complexe et entrelacé avec d'autres médiations, entre les objets et les hommes qui finissent par imposer des nouvelles lois,

alors la place, comme nous le verrons, à celui d'« extériorisation » ou d'une « aliénation », in G. Lukács, *op.cit.*, p. 45-46.

²⁷⁸ Que nous étudierons au chapitre suivant.

²⁷⁹ Voir *Système de la vie éthique*, p. 173.

²⁸⁰ Serait-il risqué de reconnaître des aboutissements théoriques de cette idée, jusqu'à des penseurs des années 1960-1970 qui s'intéressent aux objets, aux marchandises et à leur rôle de plus en plus central, pour la vie des personnes dans la société capitaliste et consumériste ?

devenir indépendantes de la volonté de leurs propres créateurs, et aliéner finalement ces derniers.

C)7. Le travail mécanique et abrutissant chez le jeune Hegel

Pour terminer avec la période d'Iéna et passer à la *Phénoménologie de l'esprit*, nous voulons voir certains autres extraits de la *Philosophie de l'Esprit*, où Hegel parle du travail abrutissant, à savoir la critique qu'il adresse d'une part à l'appauvrissement d'une partie de la société dû au travail abstrait et mécanique, et d'autre part à la création d'un déchirement social interne en pauvres et en riches, qui mène à la multiplication des besoins et des divisions et pousse à la révolte. En fait, nous tirerons et commenterons certains extraits portant sur cette thématique, qui préfigurent les analyses engelsiennes et marxiennes au sujet de l'impact dégradant du capital sur le corps et l'état mental de l'ouvrier.

Plus concrètement, Hegel pense de nouveau à partir de l'antithèse dialectique entre le singulier et l'universel, néanmoins cette fois le travailleur dépend d'un être beaucoup plus abstrait, qui substitue la nature ou devient sa nouvelle nature à lui, la société. Ce rapport contient deux possibilités : la conservation physique et spirituelle du travailleur ou inversement, sa destruction physique et spirituelle. Ce que nous voulons retenir du raisonnement hégélien, est sa claire position quant au fait que le travailleur se trouve dans une place inférieure et de dépendance face à ce qu'il l'entoure, la société, autrement dit qu'il est écrasé par l'être social. Cet écrasement se réalise comme travail mécanisé-abstrait et universel, et est fondamentalement déterminé par Hegel comme une nécessité.

Ainsi, nous observons qu'il n'avance pas simplement l'idée que dans le processus du travail, l'être humain devient un être abstrait dans un mouvement universel (pouvons-nous ajouter impersonnel ?) et une *chose*, mais également que cette transformation consiste en l'instauration d'un rapport de nécessité entre l'universel, la société, et le particulier, le travailleur comme note caractéristiquement dans ce cas Hegel. Comme il dira dans la phrase suivante, la nature du travailleur est la société, idée qui reprend ce que nous disions

précédemment sur les origines partiellement rousseauistes de la réflexion hégélienne, que l'homme délaisse son état de nature en travaillant pour s'attacher et s'assujettir à une nouvelle domination, les rapports universels du travail qui le façonnent et plus spécifiquement les rapports émergents du travail salarié, synonyme de la société capitaliste-bourgeoise.

De plus, Hegel distingue les nouvelles conditions du travail, comme une abstraction qui impose des termes d'hétéronomie à l'être singulier. Ceci est un autre point important de la modernité capitaliste, à savoir que la volonté personnelle de l'individu doit s'incliner devant la nécessité du travail abstrait. D'ailleurs dans le texte que nous allons citer, Hegel décrit le travail comme la seule chose que le singulier possède face à l'universel, et qu'en même temps c'est la chose dont il dépend le plus. En d'autres mots, il s'agit d'un enchaînement de l'être singulier qui est en train de se généraliser historiquement, à partir au moins du 18^{ème} siècle en Europe occidentale, à travers l'impératif du travail salarié et de la productivité.

Cette nécessité qui frappe le travailleur se subdivise en un état plus complexe, et nous estimons que Hegel arrive à percer dans ce paragraphe, un des noyaux les plus centraux des rapports bourgeois, c'est-à-dire que le travail est un processus profondément ambivalent et déshumanisant. Ambivalent et déshumanisant pour le travailleur bien entendu. Il peut entretenir et annihiler à la fois ou selon le cas, l'être humain qui se définit dès lors comme « le travailleur » et comme Hegel écrit textuellement, le travail rend le singulier, le vivant le plus privé d'esprit, il l'appauvrit et l'abrutit.

Nous voulons marquer en parallèle avec ce texte, que le jeune Marx ne pouvait pas lire les leçons de 1805-1806 de Hegel, mais les arguments hégéliens rejoignent ce que le penseur communiste exprimait comme la pétrification et la mort du vivant ou ce qu'il décrivait dans ses fameuses pages des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, comme l'aliénation de l'ouvrier. Hegel bien qu'il soit idéaliste exprime la même perte du travailleur, face à la nécessité abstraite du travail²⁸¹ : en même temps comme perte de son élément spirituel, de la conscience de soi qui disparaît, et aussi bien comme mécanisation de l'homme que comme privation de sa force. En outre, comme Hegel dira en insistant sur le caractère problématique et les résultats ambigus, tantôt négatifs tantôt positifs du travail sur l'être singulier, tant que le travailleur travaille, tant la valeur de son travail diminue, au sens que ce travail abstrait le

²⁸¹Nous considérons que Hegel est conscient qu'il ne décrit pas le travail comme activité et catégorie humaine intemporelle, mais bel et bien comme quelque chose qui se manifeste actuellement et dans le berceau du capitalisme industriel, l'Angleterre, et étant profondément influencé par les lectures des économistes comme James Denham Steuart et Smith.

pose devant une multitude toujours plus croissante des besoins qui lui échappent, puisque ce n'est plus lui le concerné immédiat de ce qu'il produit, mais la multiplicité des singuliers, la société. Cette abstraction du travail, cette distance instaurée entre les producteurs et le processus du travail auquel ils participent, aboutit quant à Hegel à une mécanisation du travail et à l'appauvrissement de l'esprit :

L'universel est α) pure nécessité chez le travailleur singulier. Celui-ci a son existence inconsciente dans l'universel ; la société est sa nature et c'est du mouvement élémentaire, aveugle de cette nature que le singulier dépend ; c'est ce mouvement qui le conserve ou le supprime spirituellement et physiquement (von deren elementarischer blinder Bewegung er abhängt, die ihn geistig und physisch erhält oder aufhebt). Il est par là possession immédiate ou héritage, parfait hasard. Son travail est un travail abstrait ; il gagne d'autant sur la nature ; mais ceci se renverse seulement dans une autre forme du hasard. A) Il peut produire davantage par son travail, mais ceci diminue la valeur de son travail ; et par là il ne sort pas du rapport universel. B) Les besoins en sont multipliés ; chaque besoin singulier est partagé en plusieurs ; le goût est affiné, il fait davantage de différences. Une préparation est exigée qui rapproche toujours plus la chose à utiliser de son utilisation rendue plus facile, et elle est exigée pour que l'on pare à tous les aspects de l'inadaptation de la chose (bouchon, tire-bouchon, mouchettes). Le singulier est éduqué en tant qu'[être] jouissant naturellement. γ) Mais de même par l'abstraction du travail, il est plus mécanisé, plus abruti, plus privé d'esprit (aber ebenso durch die Abstraktion der Arbeit mechanischer, abgestumpfter, geistloser). Le spirituel, cette vie accomplie consciente de soi, devient un faire vide ; la force du soi consiste dans la richesse de son emprise ; cette force se perd. Le singulier peut se libérer de quelques travaux en tant qu'[il les confie à la] machine ; son propre faire en devient d'autant plus formel. Son travail stupide confine le [travailleur] singulier à un seul point et le travail et d'autant plus parfait qu'il est plus unilatéral (Sein stumpfes Arbeiten beschränkt ihn auf einem Punkt; - und die Arbeit ist um so vollkommener, je einseitiger sie ist)²⁸².

Nous devons consacrer un moment à la compréhension du travail comme mécanisation et appauvrissement de l'esprit. Cette mécanisation conduira à plusieurs transformations au sein du monde occidental et du mode de production capitaliste, et également à la critique apportée par certains penseurs importants tout au long des 19^{ème} et 20^{ème} siècles, quant au sujet des rapports entre la nature et l'homme, et la domination de la vie humaine et de la nature par la technique. La manifestation de cette domination sur la nature, peut être discernée parmi le mode de production capitaliste, technicisé de plus en plus et marqué par l'impératif de croissance de la productivité, et une obsession pour le contrôle du travail individuel et collectif.

Il nous semble que Hegel comprend très bien, les origines et l'expression concrète d'une situation qui va aboutir à la généralisation, de ce que Marx décrira quelques décennies plus tard comme aliénation et exploitation, de ce que Horkheimer et Adorno percevront comme l'instrumentalisation de la pensée, en tant que phénomène dominant dans la société

²⁸²G.W.F Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, p. 73-74 et édition originale, *op.cit.*, p. 222-223.

bourgeoise tardive, peignant par là l'aliénation intellectuelle et psychique, la marchandisation de la culture, qui traduisent la pétrification de l'être humain dans des mécanismes qui l'écrasent, mais aussi l'instrumentalisation de la raison et le désenchantement du monde, tels que nous les trouvons chez Max Weber.

L'époque de Hegel marquait le début des rapports complexes et finalement hostiles et conflictuels entre l'homme et la nature. En outre, le philosophe allemand décrit la domination graduelle de la technique sur l'activité humaine et plus spécialement sur l'intérieur de l'activité du travail, comme remplacement de la nature par l'outil et par le travail mécanique/mécanisé. Cette thématique d'une technique qui rompt les liens traditionnels de l'homme avec la nature, en les distordant à des rapports machinaux, servira comme nous venons de dire aux penseurs de l'École de Francfort et à Weber, à la critique de l'instrumentalisation de la raison et de la transformation des rapports de confiance entre les êtres humains et la nature, en des rapports de domination. Pour le dire d'une façon schématique selon Hegel, la domination de la nature par l'homme mène, à un processus abstrait et déshumanisant qui dépossède l'être humain de la conscience de soi.

En d'autres termes, Hegel est pleinement conscient d'une dépossession faite à l'être humain à cause du travail mécanique. Par ailleurs cette dépossession est centrale pour un penseur idéaliste comme Hegel, étant donné que le travail abstrait fait disparaître, comme nous avons pu constater, l'élément spirituel chez l'homme, le privant pratiquement de ce qu'il est véritablement et de son essence. Conséquemment, Hegel préfigure d'une manière très précise pour son époque et pour une Allemagne attardée au niveau économique, l'impact de l'expansion de la technique sur le travail humain et par là, sur la totalité de l'être humain. Cet être humain commence à être dépossédé et dépouillé, non seulement dans un cadre religieux comme par exemple chez Feuerbach, ou chez les penseurs du contrat social dans un niveau juridique, ou dans un niveau politique avec la théorie de la volonté générale que nous avons vu chez Rousseau, mais dans un niveau économique et de son propre produit du travail, à cause des nouveaux rapports de production de la société bourgeoise et d'une nécessité de produire pour un autre qui n'est plus le seigneur ou le roi, mais la société comme totalité abstraite des besoins.

Hegel conçoit cet affaiblissement de la richesse humaine dû à la mécanisation du travail, comme une perte de l'essence spirituelle et de la force au niveau de la conscience, qui

entraîne pareillement une dégradation au niveau de l'action. Ce qui libère l'être humain d'un travail plus lourd, nécessitant une plus grande quantité de temps pour être réalisé en chosifiant sa conscience, en même temps cantonne l'action du travailleur à un « *travail stupide* » et « *à un seul point* ». Cela dit, Hegel met en relief le processus du travail en le percevant comme activité centrale dans les sociétés bourgeoises et sur une autre base radicale, à savoir comme catégorie qui a conjointement des répercussions positives et négatives. D'un côté, la tâche du travail est accompli par la machine et il s'agit de l'activité qui façonne l'être humain, mais l'homme perd à cause d'elle sa force, sa conscience de soi et devient une chose et un élément dans un processus universel/abstrait et stupide comme Hegel écrit, afin de satisfaire les besoins et la jouissance de la multitude et étant cantonné à réaliser une activité précise. Nous avons donc affaire à une dichotomie embarrassante. Le singulier se chosifie à travers le travail abstrait, néanmoins ce travail est un processus mécanisé, qui le borne à effectuer un labeur déterminé et contrôlé d'avance.

De ce que nous avons analysé jusqu'à maintenant du *Système de la vie éthique*, et encore plus de la *Philosophie de l'Esprit*, le concept d'aliénation apparaît progressivement comme opposition entre l'homme et les objets que lui-même avait fabriqués, qui finissent par le borner à une activité mécanique et répétitive, comme nous voyons clairement dans le dernier texte cité de Hegel. Il ne faut pas oublier l'insistance de Hegel sur le fait que le singulier dépend de la totalité sociale afin de continuer de subsister, totalité qui est désormais reconnue comme nécessité de travailler. Cette nécessité distord l'être humain, par le fait qu'il produit quelque chose dont il ne se sert pas immédiatement. La domination de la machine sur lui et sur la nature, l'oblige à produire quelque chose qui n'utilisera pas directement. La survivance même du singulier dépend de sa capacité de travailler. Cette extériorisation de soi par le travail qui devient de plus en plus problématique, transforme l'ensemble de la société, ou au moins une grande partie qui est obligée de travailler dans les fabriques. Nous retenons alors l'insistance avec laquelle Hegel revient à l'idée du rétrécissement des potentialités et de la dynamique de l'être humain, à cause du travail industriel et manufacturier, conception reprise et amplement développée par Marx et Engels, qui traverse une grande partie de la pensée marxiste et révolutionnaire du 20^{ème} siècle, Marcuse et Lukács par exemple²⁸³. Hegel dit ceci :

²⁸³Nous entendons par là que Hegel avait saisi le noyau central, qui allait modifier les formations sociales-économiques et aboutir à l'expansion sur toutes les manifestations de la vie sociale, culturelle et personnelle, de la logique du profit/valeur et de la survie de l'individu en échange de sa force de travail. Autrement dit, le contrôle de la vie et du corps humain à travers son aliénation dans le travail. L'homme est perçu par le capital en

Donc une multitude [d'ouvriers] est condamnée dans les fabriques, les manufactures et les mines, à des travaux entièrement abrutissants, insalubres, dangereux et qui restreignent l'habileté ; des branches de l'industrie qui entretenaient une nombreuse classe d'hommes sont épuisées d'un coup à cause de la mode ou de l'effondrement des prix dus aux découvertes dans d'autres pays, etc. ; et toute cette multitude qui ne peut se tirer d'affaire est livrée à la pauvreté. Alors intervient l'opposition de la grande richesse et de la grande pauvreté, - une pauvreté à qui il devient impossible de mettre quelque chose de côté. La richesse, comme chaque masse, se fait force. L'accumulation de la richesse [se produit] en partie par hasard, en partie par l'universalité due à la répartition²⁸⁴.

Donc, Hegel tire deux conséquences majeures : la dépendance des masses ouvrières d'un travail déshumanisant et l'expansion de la pauvreté qui érode dès l'intérieur la société moderne, la divisant en deux classes²⁸⁵. Néanmoins, Hegel comprend cette opposition et l'inégalité démesurée, comme étant partiellement les produits du hasard et comme une perpétuation basée sur la loi du plus fort, qui a toujours le dessous sur le moins fort et pense à la fin de ce paragraphe, que le remède serait non une transformation du travail ou de la société, mais les taxes et les institutions de bienfaisance²⁸⁶.

Bien qu'il comprenne les principes de l'aliénation produite dans les manufactures et les fabriques par le processus du travail, il ne fait que de proposer un changement du cadre des conditions de la chosification de l'être humain, et une diminution de la misère par la modification de lois et l'expansion du commerce, sans toucher les racines du problème²⁸⁷. En d'autres termes, Hegel associe et comprend pratiquement l'enrichissement d'une partie de la société et la misère d'une autre partie, comme l'équivalent du phénomène physique de la gravitation, à savoir comme une nécessité. Pour autant, il faut retenir encore une fois ce que la réflexion hégélienne apporte de nouveau, et se rappeler que Hegel ne pouvait pas voir directement l'explosion de la révolution industrielle. Si nous laissons de côté, l'acceptation par Hegel de l'inégalité comme un fait naturel, nous voulons garder de ce texte que cette inégalité provient de l'insertion, de l'éparpillement et de l'imposition du travail aliéné, du

tant que capacité de produire plus, indépendamment de ses désirs ou de son bien être. Ainsi, la majorité de la société échange sa survie par son travail salarié et se trouve de plus en plus soumise à ce rapport. Comme nous pouvons constater, chez Hegel aussi une grande partie de la société est condamnée au travail abrutissant.

²⁸⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 74-75 et édition originale, *op.cit.*, p. 223.

²⁸⁵Il est intéressant de marquer que Hegel propose cette division de la société en classes opposées, partant de la position que chaque classe détient dans le mode de production, c'est-à-dire le travail. Cette thèse hégélienne peut être rapprochée de la division marxienne de la société en bourgeois-capitalistes, possesseurs des moyens de production et prolétaires, qui reproduisent leur force de travail, produisent de la plus-value et utilisent les moyens de production des premiers.

²⁸⁶Voir Hegel, p. 75.

²⁸⁷Nous pensons que vaut ici, ce que Lukács dit à propos de la conception hégélienne de l'argent pendant la période d'Iéna: «...la liaison intime et indissoluble de la grandeur et des limites de Hegel ne fait mieux nous apparaître en pleine lumière », in G. Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 76.

travail abstrait comme il l'appelle, sur la totalité des êtres singuliers, autrement dit, par l'intériorisation de la logique et des règles du travail mécanique qui est découpé du besoin de l'être singulier, comme activité primaire dans la société bourgeoise. De la même manière, Hegel conçoit cette inégalité de la richesse et de la pauvreté fondée sur le travail, comme la raison d'être dans la société d'une grande injustice faite à une partie d'elle, désignée comme « *la révolte et la haine intérieures* ». Hegel écrit ceci :

Cette richesse est comme ce pôle d'attraction qui vise l'universel le plus éloigné, rassemble tout autour de soi – tout comme une grande masse attire à soi la masse plus petite. On donne à celui qui a déjà. Le gain devient un système complexe qui rapporte de tous les côtés qu'une affaire plus petite ne peut pas exploiter. Autrement dit, la suprême abstraction du travail s'insère en d'autant plus d'espèces singulières et obtient une extension d'autant plus étendue. Cette inégalité de la richesse et de la pauvreté, cette détresse et cette nécessité deviennent le suprême déchirement de la volonté, une révolte et une haine intérieures (Diese Ungleichheit des Reichthums und der Armut, - diese Not und Nothwendigkeit wird die höchste Zerrissenheit des Willens, - innere Empörung und Haß). Cette nécessité qui est la parfaite contingence de l'être là singulier est en effet de même la substance qui le conserve. L'autorité de l'état intervient et il faut qu'elle s'entremette et veille à ce que chaque sphère soit conservée, recherche des débouchés, de nouveaux circuits de vente dans d'autres pays, etc., fasse obstacle au développement d'une branche d'activité dans la mesure où elle s'étend trop au détriment des autres. Liberté du commerce : il faut que l'intervention soit aussi imperceptible que possible car c'est le champ de l'arbitraire. Il faut éviter l'apparence du pouvoir et ne pas vouloir sauver ce qui ne peut l'être mais occuper autrement les classes souffrantes. Le pouvoir de l'Etat est la vue d'ensemble universelle. Le singulier est enfoui seulement dans ce qui est singulier. L'artisanat sera sans doute délaissé de soi-même, mais avec le sacrifice de cette génération et l'augmentation de la pauvreté. Taxes pour les pauvres et institutions de bienfaisance²⁸⁸.

Le philosophe allemand analyse la société bourgeoise et ses nouvelles pratiques, qui transforment la conscience de l'homme et la formation de l'être social, en s'appuyant sur un concept fondamental pour le mouvement dialectique et la compréhension de la réalité de l'esprit et de la conscience, celui de la contradiction. Or, dans ce cas Hegel - et cette idée marquera la pensée de Marx et celle de l'École de Francfort pour ne citer que quelques

²⁸⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 75 et édition originale, *op.cit.*, p. 224. Nous constatons de nouveau le côté pertinent quant à nous et problématique en même temps, des analyses de la *Philosophie de l'Esprit*. Hegel a raison de pointer que dans une société inégalitaire, celui qui est plus riche acquerra et accumulera plus facilement de la richesse et aura toujours l'avantage face au plus pauvre. Néanmoins, il accepte cela comme un fait d'ordre naturel et presque comme une situation normale. Il semble que Hegel utilise les mêmes raisonnements et principes, que ceux que Marx mettait en relief à travers le fétichisme de la marchandise, ou Lukács par le terme de réification. Toutefois, ces deux derniers comprenaient ces phénomènes comme liés à une certaine formation sociale. Cela nous rappelle encore le concept marxien de réification, comme processus de naturalisation du social et de pétrification du vivant, le devenir-objet qui est inné à l'économie marchande et fait suffoquer l'ensemble de la société avec le développement du capitalisme. La réalité bourgeoise-capitaliste se présente si solide et si cohérente, que les êtres humains pensent qu'elle est le produit des lois inchangeables comme les lois de la nature, de même la structure sociale et les rapports sociaux-économiques spécifiques de la société capitaliste sont perçus comme éternels. Cela pose deux autres questions : est-ce que l'aliénation est un phénomène historique, paru qu'à la société bourgeoise ? Est-elle un fait associé à l'existence sociale de l'homme d'une façon intemporelle, ou est-elle plutôt le résultat d'un certain type de société ?

exemples majeurs - pense premièrement, que la contradiction née au sein de la société la déchire, mais secondement que cette contradiction interne peut être résolue par l'intervention de l'État, et par l'apaisement des problèmes des classes pauvres. Ainsi, Hegel suggère des solutions qu'au fond font appel à l'interventionnisme étatique et à un Etat social, qui régule les injustices et participe activement au contrôle de l'activité économique démesurée.

Pareillement à cette idée, Hegel avance un raisonnement qui sera repris par une grande partie de la pensée révolutionnaire socialiste, communiste, "orthodoxe" et anarchiste du 19^{ème} et 20^{ème} siècle, laquelle soutiendra que la formation capitaliste et marchande produit ses propres contradictions, étant par définition inégale et inhumaine, excluant une grande partie de la société, en la limitant à l'aliénation de ses forces et à l'expropriation de sa vie par le capital.

Il est important de marquer que la dialectique mise en œuvre ici par Hegel, indique les contradictions et les impasses, non simplement du mouvement de la pensée mais principalement de l'être social historique, et la transformation de la vie humaine causée par le facteur économique. Encore, ces changements commencent par une modification du rapport de l'homme avec son travail, désormais devenu un processus abstrait et uniforme qui sert à l'universalisation des rapports sociaux, par l'extériorisation incessante de la conscience et de l'activité humaine. En même temps, ces rapports condamnent le singulier à un travail unilatéral, qui l'appauvrit spirituellement à travers la mécanisation²⁸⁹. De plus, Hegel note bien que cette transformation du travail comme fondement d'une inégalité croissante, fait naître au sein des classes souffrantes le sentiment de la révolte²⁹⁰. Marx à son tour partira de la même prémisse que le jeune Hegel : le déchirement interne de la société bourgeoise. Mais selon Marx, il faudra supprimer ce déchirement par le projet révolutionnaire du prolétariat.

²⁸⁹Hegel revient quelques pages plus loin sur son jugement négatif de la richesse disproportionnée, qui oblige une partie de la société à un travail inhumain, prouvant ainsi qu'il avait saisi les problèmes que l'accumulation de la richesse pose : « *C'est a) la richesse universelle et la nécessité universelle qui devient consciente comme telle, qui, pour cela, est connue avec savoir, est sacrifiée à ce Mal et qui par là donne aussi à tous d'avoir leur part en général à l'existence pour pouvoir en profiter ; elle condamne un grand nombre à l'inculture, à l'abrutissement dans le travail et à la pauvreté pour que les autres puissent amasser la richesse et pour que cette richesse puisse être enlevée à ce grand nombre (verurteilt eine Menge zur Rohheit, zur Abstumpfung in der Arbeit, und Armut, um Reichthum Andere sammeln zu lassen, und um ihnen diesen abnehmen zu können) ; »*, in Hegel, *op.cit.*, p. 82-83 et édition originale, *op.cit.*, p. 229.

²⁹⁰Cette opinion selon laquelle, l'inégalité pousse une partie du corps social à la sédition et à la révolte a été déjà exprimée par Aristote dans les *Politiques*. Plus précisément, Aristote consacre le livre V des *Politiques* à un examen minutieux des raisons et des causes des séditions et des révoltes dans la cité, et il examine ces raisons en partant des éléments caractéristiques de chaque régime politique. Parmi les causes les plus importantes des révoltes dans les cités, il pense clairement que l'insurrection peut avoir comme racine l'inégalité de la richesse. Voir en détail dans le livre V, chapitre 1, § 3, chapitre II, § 1, chapitre II, § 2, chapitre II, § 3 et chapitre II, § 7.

En guise de conclusion

Nous terminerons sur la période d'Iéna, en expliquant brièvement pour quelles raisons nous avons tellement insisté sur une partie de notes de cours de Hegel. Tout d'abord, parce que dans le *Système de la vie éthique* et la *Philosophie de l'Esprit*, la notion d'aliénation comme extériorisation devient un concept beaucoup plus articulé philosophiquement, qui écarte graduellement du langage hégélien la positivité et qui essaie d'instaurer des rapports dialectiques entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire entre la conscience et la société. Cette mutation théorique est d'une signification décisive, puisque comme nous avons pu montrer, l'aliénation chez Iéna altère ses raisons d'existence, ses manifestations objectives et pratiques. À savoir qu'elle est le résultat de l'activité de l'être humain par le biais du travail et de l'outil, comme mouvement dialectique entre le sujet et l'objet (les objets anéantis et reproduits sans cesse) et comme extériorisation mentale/spirituelle, dans un monde qui déborde des médiations (prix, argent, valeur).

Ce mouvement dialectique diffère de l'opposition que nous constatons entre le monde et l'être humain dans les périodes de Berne et de Francfort, parce qu'il est essentiellement le produit de l'activité humaine au niveau individuel et collectif. Autrement dit, une des bases du lien social dans la modernité se fonde et se constitue selon Hegel, à travers la séparation des êtres singuliers du produit de leur travail. Conséquemment, l'aliénation et l'objectivation sont les effets de la praxis humaine et non le résultat de la perte du rapport entre Dieu et les hommes, ou de la chute d'une situation initiale, authentique ou naturelle comme c'est le cas chez Rousseau.

Nous pouvons également soutenir cette spécificité de l'apport des textes d'Iéna, sur le fait que Hegel explique comment l'individu singulier se trouve-t-il graduellement emporté dans un processus d'abstraction de plus en plus puissant, et qu'il décrit un type particulier de société, celui qui commence à se former aux alentours du 16^{ème} siècle et s'exprime pleinement après la chute de l'Ancien Régime et pendant la révolution industrielle. Nous voulons dire par là qu'explicitement ou implicitement, Hegel comprend que l'objectivation ou l'aliénation est toujours la façon avec laquelle une société humaine prend forme historiquement, et plus exactement il s'agit de la manière avec laquelle une société se constitue en tant que telle,

produit ses propres objets, institutions et pratiques qui la distinguent des autres. Ainsi pour Hegel, chaque société se forme à travers l'aliénation et l'objectivation des objets.

Néanmoins, il insiste sur la formation sociale que nous appelons *bourgeoise* et en outre, sur la naissance d'un nouveau type de travail qui aliène l'être humain d'une méthode nouvelle et radicale et rompt avec le passé, c'est-à-dire le travail machinal et abstrait. Bien plus, il comprend le travail en mettant à l'œuvre petit à petit la méthode phénoménologique, à savoir qu'il commence du besoin, du désir et du travail de l'être humain singulier et particulier, pour se diriger vers l'universel et l'abstraction. Au fond, nous avons affaire à un processus de transformation du particulier, qui est en train de s'universaliser dans le travail. L'examen hégélien du travail et la place qu'il lui est accordé est capitale, étant donné qu'il ne s'agit pas simplement de le comprendre comme rupture avec la naturalité, mais comme extériorisation et réalisation de l'être humain.

Le travail comme mode primordial d'extériorisation et de mouvement vers l'universel de l'être humain, nous a tellement intéressés parce que Hegel est le premier philosophe idéaliste à l'avoir examiné d'une façon plus globale (même si par la suite le penseur allemand n'a pas poursuivi sa réflexion sur le travail d'une façon détaillée et poussée, et en rapport direct avec l'économie politique²⁹¹), comprenant ses effets positifs et négatifs à la fois et

²⁹¹Nous ne voulons pas soutenir par là que le travail comme thématique disparaît de la pensée de Hegel. Tout au contraire, elle est toujours centrale dans la *Phénoménologie de l'esprit* et se prolonge jusqu'aux *Principes de la philosophie du droit*, mais dans un autre contexte philosophique et conceptuel, qui est celui du conflit entre le maître et le serviteur, quant au premier texte que nous venons de mentionner. Nous distinguons plutôt, une mutation dans la pensée et les préoccupations intellectuelles de Hegel - qui d'ailleurs s'élabore dans le même moment que le philosophe allemand travaille sur les leçons de la *Philosophie de l'Esprit* et la *Phénoménologie de l'esprit* - comme détachement de l'interrogation sur le travail du prisme de l'économie politique et de l'utilisation des termes tels que le prix, la valeur ou l'échange. En d'autres termes, la thématique de la domination et de la servitude articulée déjà dans le *Système de la vie éthique*, s'éloigne dans la *Phénoménologie de l'esprit* du cadre des rapports économiques de la société bourgeoise. De plus, le travail n'est pas examiné dans les développements sur le maître et le serviteur, à cause de son caractère mécanique ou des effets négatifs et déshumanisants sur l'être singulier et les classes pauvres. La différence capitale entre le *Système de la vie éthique* et la *Philosophie de l'Esprit*, où Hegel a posé les bases de la problématique de la maîtrise et de la servitude et la *Phénoménologie de l'esprit*, est qu'il n'avait pas accordé son attention à la question de l'esclavage comme état historique et stade significatif pour l'humanité et le rôle humanisateur du travail. Plus particulièrement, le travail est perçu dans la *Phénoménologie de l'esprit* en dehors du rapport mécanique, comme moment de réalisation de la conscience du serviteur dont finalement le maître dépend. Donc, il y a deux faits : premièrement que Hegel reconnaît dès très tôt le poids du travail pour la formation de l'être humain, en tant que transition de l'état de nature à l'état de communauté, position fermement conservée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Le serviteur est celui qui transforme à travers le travail, ce processus actif, la nature, tandis que le maître est délimité à une consommation et à une jouissance passive. Plus concrètement, il y a des continuités et des changements entre les écrits que nous avons analysés de plus près et la *Phénoménologie de l'esprit*, au sujet du rôle du travail dans le processus social-historique. Un aspect commun est que le travail dessine encore, un moment cardinal dans la formation des rapports de force et de pouvoir entre les personnes. Cependant, le point de vue hégélien dans la *Phénoménologie de l'esprit* se différencie dans un autre niveau. Le travail s'avère comme le médiateur entre le maître et le serviteur et entre le serviteur et les objets posés et produits à l'extérieur

mettant les fondements pour une discussion, qui aura des répercussions théoriques jusqu'aux développements de la pensée critique de l'après-guerre. C'est-à-dire que Hegel perçoit le côté problématique et inhumain du travail comme activité centrale dans la société marchande, qui crée des conditions de misère pour les êtres humains. Les classiques de l'économie politique s'étaient à leur tour intéressés à la question du travail et de l'aliénation, mais dans un cadre

de sa conscience. De là, le travail devient l'intermédiaire entre le serviteur et l'objectivité - que lui-même constitue - et le serviteur est l'intermédiaire du maître. La conscience du maître a besoin de se rapporter à une autre conscience pour exister et jouir principalement, tandis que celle du serviteur est obligée de passer par un rapport direct avec l'objet et beaucoup plus, de le modifier, de le travailler, sans l'annihiler totalement. Donc, dans un premier niveau le serviteur dépend du maître, mais finalement c'est le maître qui dépend du serviteur et du travail de ce dernier. Son état d'autonomie s'écroule, à cause de l'activité de transformation du monde humain par le serviteur. Le travail est en effet dans la *Phénoménologie de l'esprit* ce qui accorde une reconnaissance au maître, néanmoins une reconnaissance qui passe par l'altérité assujettie du serviteur et son travail. Autrement dit, la conscience du maître s'aliène constamment parce qu'elle doit se rapporter à la conscience du serviteur et à son tour, la conscience du serviteur doit s'aliéner en travaillant. Mais, celle qui est la plus dépendante est celle du maître. Ce rapport où les consciences s'aliènent d'une façon parallèle, sans le même point d'aboutissement, finit par bouleverser la domination elle-même. Les rapports établis se renversent et celui qui devient indépendant et autonome est le serviteur, parce que sa conscience se réalise par le travail et le serviteur est le seul qui s'extériorise vers la chose directement. La conscience de soi du maître se trouve dépendante de la reconnaissance de l'être qu'elle domine, à savoir celle du serviteur. Ainsi, les rapports établis sont anéantis. Ce renversement dialectique qui permet la vérité comme position d'une conscience de soi autonome, est possible grâce à la compréhension de la part du serviteur de son travail sur les objets, comme aliénation, position que Hegel avait fondée dès les écrits d'Iéna que nous avons analysé et que l'être singulier s'extériorise, en choisissant sa conscience par le biais du travail. Or, Hegel ne part pas dans ce cas d'une analyse des rapports bourgeois comme il l'avait fait dans la *Philosophie de l'Esprit*. Toutefois, il retient le même principe : celui qui travaille, aliène sa conscience dans un processus actif et finit par prendre conscience que c'est lui qui constitue et transforme le monde qu'il l'entoure, que les objets sont ses propres produits. Cela dit, il commence à voir que c'est lui-même qui se reflète aux produits qu'il a créés, et que cette aliénation est surmontée parce que précisément il a pris conscience de ce fait. Le monde se fonde comme négation et aliénation de l'esprit et prise de conscience de l'esprit de cette aliénation. À l'encontre, le maître dépend de l'aliénation du serviteur, à savoir des objets fabriqués par ce dernier. La conscience servile, niant l'objet et le transformant parvient à le fixer à son extérieur et à s'extérioriser comme conscience réelle et autonome à travers le processus du travail. Cette extériorité, nous la comprenons comme l'objectivité fondée par la pratique humaine. En d'autres termes, la conscience se réalise par l'intermédiaire de son aliénation et le fait de poser des objets. La séparation entre le sujet et l'objet est abolie et l'homme peut se réconcilier avec l'être. La conscience atteint la vérité par l'aliénation d'elle-même, et la négation de l'objet. C'est-à-dire que l'aliénation et le fait que la conscience se reconnaît dans les objets qu'elle fabrique, lui permet également de connaître la réalité et de se connaître. De ce fait, l'esprit servile s'affirme et se réalise comme la conscience réelle, tant qu'il est capable de s'approprier le négatif qui se trouve à son extérieur, façonner, poser et se poser dans les objets. L'acte de s'extérioriser semble être chez Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*, d'un degré d'universalité beaucoup plus intense que dans la *Philosophie de l'Esprit*, parce que le rapport du maître et du serviteur est moins concret et peut interpréter une grande partie de l'histoire humaine, et non seulement la société bourgeoise. Ce rapport est un mouvement de la conscience *positif* et nécessaire, pour qu'elle existe d'une façon autonome et pour qu'elle se sache telle qu'elle est. Nous entendons par là que pour Hegel - comme nous verrons dans d'autres passages de la *Phénoménologie de l'esprit* au sujet de l'aliénation, et nous avons utilisé la thématique du maître et du serviteur pour mettre cela en relief et en opposition avec les périodes de Berne, de Francfort et partiellement des écrits de la période d'Iéna - l'aliénation devient un processus nécessaire et indispensable pour la conscience humaine et la suppression de la séparation du sujet et de l'objet, à savoir de la possibilité de retrouver l'unité avec le monde. De plus, Hegel est bien conscient que l'esprit s'aliène constamment et qu'il a besoin de se poser à l'extérieur de lui-même, à une altérité, pour la nier et se nier lui-même. Ainsi, le se faire chose de la conscience, l'abandon de la naturalité et l'entrée dans l'universalité existent encore dans la conception du travail et de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais avec la différence qu'ici Hegel avance les développements précédents, en pensant que l'aliénation causée par le travail aide la conscience à s'apprendre et à se comprendre elle-même, à condition qu'elle sorte d'elle-même et se retrouve dans ce qu'elle avait elle-même posé comme extériorité.

encore juridique et sans voir les énormes effets de ce processus sur la subjectivité humaine, comme Hegel a pu le faire. En d'autres termes, ils ne soulevaient pas l'aspect problématique entre le particulier et l'universel, qui provient du labeur.

Ainsi, d'une part les écrits d'Iéna relient l'extériorisation et l'aliénation au travail humain qui est en train de devenir mécanique et de substituer la nature (moment nodal d'après nous et avancement singulier de la compréhension de la société marchande, qui préfigure certaines idées des analyses marxistes), d'autre part comme nous avons esquissé, Hegel souligne l'aspect négatif de la nouvelle condition sociale formée, et ses conséquences néfastes sur la partie travailleuse de la société. Le travail extériorise et chosifie l'être humain singulier, mais il permet également la création des conditions inhumaines, en le transformant en un rouage d'une chaîne impersonnelle et en moment d'un processus abrutissant. Ce point constitue la grande nouveauté de la réflexion hégélienne : la mécanisation de la vie subjective dans le processus du travail, qui mène à son appauvrissement intellectuel et corporel. Bien plus, la domination des catégories économiques sur le vivant et sur ses conditions de vie est le fruit de l'activité humaine. Le « *se faire chose de la conscience* » ou l'aliénation, est l'aboutissement du rapport spécifique de l'homme avec la totalité sociale et avec les moyens qui lui permettent de réaliser ses besoins, c'est-à-dire son travail outillé et poser des objets nouveaux²⁹².

Mais, nous voulons également noter quelque chose d'autre. À travers notre lecture de ces textes d'Iéna, nous constatons que Hegel avait saisi l'importance des rapports et des formes aliénants, engendrés par la société bourgeoise, tels que la valeur, le prix, l'argent, le

²⁹²Néanmoins, nous ne devons pas oublier que l'objet de cette aliénation, le point d'arrivée de la conscience extériorisée s'est altéré. Chez les penseurs du contrat social, c'était le monarque ou le souverain, chez Rousseau la volonté générale qui aliène les individualités afin qu'elle s'institue, ou chez Feuerbach l'être divin. Chez Hegel, la conscience de la société de son époque se voit extériorisée à une chose et non à une entité métaphysique, ou une substance quelconque, mais à un être très matériel et concret, l'argent. Cela est marqué aussi, par un interprète de Hegel qui n'était pas marxiste, qui aboutit à des conclusions bien différentes que celles de Marcuse et de Lukács : « *Dans les Cours de philosophie de l'esprit de 1806-1807 Hegel avait aperçu cette profonde transformation du monde moderne, qui faisait de la richesse l'objet du Moi. L'argent est devenu « le concept matériel existant », et le Soi de l'homme est aliéné dans les mouvements aveugles de toute la vie économique. « L'opposition de la grande richesse et de la grande pauvreté fait son apparition. » Mais cette inégalité, qui s'accroît presque nécessairement dans la société, est un déchirement de l'esprit. L'individu voit son Soi à l'extérieur de lui-même, sous la forme d'une chose qui n'est ni l'universel, privé du Soi du pouvoir de l'État, ni la nature inorganique naïve de l'esprit. La contradiction est insurmontable. Le Soi ne s'aliène pas dans un autre Soi, ou dans une puissance spirituelle, mais dans une chose (c'est nous qui soulignons) ; il dépend d'une chose dans laquelle il ne peut plus se retrouver lui-même, bien que cette chose soit l'incarnation abstraite de son œuvre. C'est pourquoi Hegel notait déjà dans le cours auquel nous venons de nous reporter : « Cette inégalité de la richesse et de la pauvreté devient le plus haut déchirement de la volonté, révolte intérieure et haine », voir Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, tome II, p. 394, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1956.*

commerce, la fabrique et l'outil mécanique²⁹³. Ces développements prendront un caractère théorique central chez Marx, comme aliénation, exploitation et fétichisme de la marchandise.

La différence avec Hegel consiste en ce qu'il conçoit la chosification du vivant (la formation des nouveaux facteurs économiques), comme *une* aliénation et *une* extériorisation parmi d'autres. Nous entendons par là que toutes les objectivations et les aliénations n'ont pas la même importance dans le système philosophique de Hegel. Les notions économiques utilisées à Iéna que nous venons de mentionner et bien sûr le travail, détiennent une certaine place si nous regardons la philosophie hégélienne dans sa totalité systématique. Hegel comprend très bien que l'argent et le travail mécanique aliènent l'être humain, et produisent des pratiques sociales de plus en plus complexes et en même temps nocives. Néanmoins, selon sa logique il y a une sorte d'échelle des catégories chosifiées. Plus précisément, l'objectivation économique est un stade inférieur à l'objectivation philosophique. Nous pouvons confirmer cette idée, en se rapportant à la conception hégélienne de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Comme nous verrons dans le chapitre suivant, Hegel considère que les aliénations économiques sont essentielles, mais plus primaires que l'aliénation de la conscience et de l'esprit qui veut devenir science et concept, objet ultime de connaissance de

²⁹³Hegel conçoit d'une façon très précise, l'origine des médiations qui régissent la vie sociale et économique de la modernité capitaliste, que Marx mettra au centre de sa réflexion plus tard. Par exemple, l'argent ou l'échange des marchandises qui deviendront par la suite de pratiques centrales de la société bourgeoise et même le travail lui-même, comme la médiation par excellence. À part Lukács, Marcuse aussi insistera considérablement sur le concept de médiation chez Hegel, et sur la généralisation et l'imposition des échanges économiques médiatisés : « *La conscience qui préside à ce mode d'intégration est à nouveau un universel (le Volksgeist), mais son unité n'est plus « immédiate » et primitive ; c'est plutôt le résultat d'efforts conscients pour faire œuvrer les antagonismes existants au profit de l'ensemble. Hegel l'appelle une unité médiatisée. Le terme de « médiation » manifeste ici sa signification concrète : l'activité de médiation n'est autre que l'activité du travail. Par le travail, l'homme comble le fossé entre le monde objectif et le monde subjectif ; il transforme la nature en milieu et moyen (medium) approprié à son auto-développement. Les objets, une fois saisis et façonnés par le travail, deviennent une part constitutive du sujet, et celui-ci peut reconnaître en eux ses besoins et ses désirs. De plus, par le travail, l'homme quitte l'existence atomisée où l'individu s'opposait à l'individu : il devient membre d'une communauté. L'individu, en vertu du travail, devient un « universel ». Le travail, en effet, est par sa nature même une activité « universelle », et son produit est échangeable entre tous les individus. Dans ses remarques ultérieures sur le concept de travail, Hegel décrit en fait le mode de travail qui caractérise la production des marchandises dans les temps modernes. Ce faisant, il approche de près la théorie marxiste du travail abstrait et universel », in H. Marcuse *op.cit.*, p. 121. Une page plus loin Marcuse dit au sujet de l'échange : « *Le travail abstrait et universel est relié au besoin individuel concret par les « relations d'échange » du marché. Par l'échange, les produits du travail sont distribués entre les individus d'après la valeur du travail abstrait. Aussi Hegel appelle-t-il l'échange « le retour au concret » : par l'échange, les besoins concrets des hommes en société sont assouvis. Hegel recherche manifestement une compréhension exacte de la fonction du travail en intégrant la variété des activités individuelles en une totalité de relations d'échange. Il atteint ainsi le domaine même dans lequel Marx reprendra plus tard l'analyse de la société moderne : loin d'être marginal dans le système, le concept de travail est l'idée centrale à partir de laquelle Hegel conçoit le développement de la société. Entraîné par la clairvoyance qui lui a révélé cette dimension, il décrit le mode d'intégration ayant cours dans une société produisant des marchandises en des termes qui préfigurent nettement la critique marxiste », in H. Marcuse, *op.cit.*, p. 122.**

soi-même. L'aliénation sera comprise dans la *Phénoménologie de l'esprit*, d'une façon radicalement différente que celle que nous avons vu jusqu'à maintenant. Elle sera le long acheminement de l'esprit vers la connaissance et le retour plus enrichi en soi-même comme concept. Autrement dit, elle marquera la réalisation du vieux rêve hégélien, de la transformation de la substance en sujet et de la fin de la division entre sujet et objet. La chosification causée par le travail et la richesse seront importantes dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais elles constitueront *une partie* parmi les plusieurs aliénations de la conscience, dans le monde de la culture (*Bildung*).

Troisième partie :

L'extériorisation et l'aliénation dans la Phénoménologie de l'esprit

D)1. L'aliénation et l'extériorisation dans la Phénoménologie de l'esprit. Remarques introductives

Après un long questionnement sur l'articulation conceptuelle et la centralité philosophique de la positivité, de l'opposition et de l'extériorisation, suivie par une interrogation sur le statut de l'outil et du travail dans la réflexion hégélienne, dès les écrits théologiques de jeunesse et jusqu'à la période du *Systeme de la vie éthique* et de la *Philosophie de l'Esprit* respectivement, nous voulons maintenant continuer notre partie sur Hegel, en se lançant dans une lecture au sujet de la présence et de la place du concept d'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est le livre de Hegel qui a exercé l'influence la plus durable en ce qui concerne la notion d'aliénation, dans un premier temps sur Feuerbach, puis et principalement sur Marx, et sur Lukács pour parler du 20^{ème} siècle et pour citer que les références les plus capitales.

Notre lecture ne se veut pas complètement exhaustive, étant donné la grande quantité et la présence récurrente de ce terme dans la *Phénoménologie de l'esprit*²⁹⁴. Ce chapitre tentera modestement de mettre en lumière à partir d'une multitude de passages choisis, et étant bien conscients que nous laissons à côté certains développements sur l'aliénation dans ce livre, la centralité de ce concept pour le geste hégélien afin de « *fonder la science de l'expérience de la conscience* », à savoir les stades successifs lesquels la conscience doit traverser et la lutte dialectique qu'elle doit mener par le biais de négations, pour atteindre finalement ce que Hegel appelle « *le savoir absolu* », où l'esprit se sait comme esprit dans la pluralité de ses manifestations.

Il y a quatre analyses de l'aliénation qui vont nous intéresser essentiellement : dans un premier moment le rapport de l'expérience et de la conscience déchirée, conçues à travers l'aliénation, deuxièmement la question de la culture et de l'esprit étranger à lui-même,

²⁹⁴Stéphane Haber se sert des calculs faits par J. Gauvin dans son article « *Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* », *Archives de philosophie*, t. XXV, juillet-décembre, 1962, p. 555-571 : « *Si l'on se fie aux calculs de J. Gauvin, Hegel y utiliserait 74 fois le mot Entfremdung et ses dérivés grammaticaux – y compris toutes les formes de (sich) entfremden – et 91 fois Entäusserung et ses dérivés. Mais alors que les mentions d'Entäusserung/entäussern sont dispersées de manière aléatoire dans l'ouvrage, le début de la section B du chapitre 6 réunit à lui seul 58 des occurrences d'Entfremdung/entfremden, soit plus des trois quarts* », voir Stéphane Haber, *L'Homme dépossédé, Une tradition critique, de Marx à Honneth*, p. 44, CNRS Éditions, Paris, 2009.

troisièmement, l'aliénation dans le chapitre sur la religion manifeste et quatrièmement, la place de l'aliénation dans la partie finale de la *Phénoménologie de l'esprit*, celle du savoir absolu. Cela dit, nous pouvons constater dès maintenant que l'aliénation est présente dans des moments capitaux de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Ainsi, nous entrons dans une lecture de passages de la *Phénoménologie de l'esprit* concernant l'aliénation, pour trois raisons principales. Premièrement, pour pouvoir à la fin de ce chapitre concevoir la fonction de l'aliénation, de l'objectivation et de l'extériorisation dans la philosophie hégélienne d'une façon plus globale²⁹⁵, autrement dit être capable de mesurer tantôt les différences et les nouveautés au niveau philosophique, tantôt les similarités avec ce qu'il a précédé les développements de 1807. Deuxièmement, nous nous intéressons à la *Phénoménologie de l'esprit* afin de comprendre, si l'aliénation hégélienne dans sa formulation la plus pleine et la plus concrète ne serait que le soubassement et l'achèvement, d'une métaphysique idéaliste détachée de la réalité sociale et historique, ou qu'un moment de la négation de soi par la conscience et beaucoup plus, si ce que parfois lui a été attribué par des penseurs très divergents, comme Adorno et Althusser d'être l'absorption de l'altérité par l'identité de la conscience de soi, est vrai²⁹⁶.

Nous disons ceci, parce que la dimension sociale de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit* est parfois écartée, oubliant que Hegel l'associe à la question de la culture, dans la perspective de décrire les traits principaux des phénomènes historiques et sociaux de la modernité européenne, tels que la Révolution française et les Lumières. Les transformations successives de cette idée hégélienne, dans un premier temps que l'être humain existe face à un monde, une nature et un Dieu foncièrement opposés à lui, ou plus tard que la conscience s'objective et s'extériorise constamment à cause du travail mécanique, devenant une abstraction et un être limité dans une activité fixée d'avance qui lui échappe²⁹⁷

²⁹⁵Nous terminons la partie sur Hegel avec la *Phénoménologie de l'esprit*, parce que nous pensons qu'elle constitue le point de gravitation et l'expression la plus mûre et la plus élaborée de la philosophie hégélienne, quant à l'aliénation.

²⁹⁶En esquisant cette problématique, nous sommes lucides de l'espace très restreint que nous possédons pour nous prononcer sur cette question bien complexe.

²⁹⁷Nous nous rapportons à l'analyse de Franck Fischbach au sujet de la période d'Iéna, où il distingue l'objectivation de l'extériorisation (ou de l'aliénation), comme deux moments de négation : « *Hegel ne peut donc poser et affirmer l'unité elle-même subjective du sujet et de l'objet que par la médiation de deux négations : d'abord nier le sujet immédiat en tant que sujet séparé de l'objectivité (cette négation a lieu dans le travail comme procès d'objectivation du sujet), ensuite nier l'objet comme objet du sujet (et donc aliéner l'objet, au sens de s'en séparer et de l'abandonner à l'extériorité, de laisser aller au dehors). Le sujet nie son immédiateté en se réalisant dans l'objet, cette réalisation est à son tour niée dans l'extériorisation (Entäusserung) de l'objet, dans le fait que l'objet devienne réellement étranger au sujet qui s'y est objectivé ; {...}* Chez Hegel, il faut deux

se trouvent à la racine de certaines des analyses de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Néanmoins, ce texte marque la rupture de la philosophie hégélienne avec l'acception naturaliste et romantique de l'aliénation et même à notre sens, avec tout ce qu'il a été prononcé sur ce sujet, dès l'Antiquité et jusqu'à Rousseau et Schelling. En conséquence, il faut poser les questions suivantes : l'aliénation hégélienne ne serait-elle qu'une sorte de réunion avec une origine et la récupération d'une identité perdue ? Est-elle une autre acception et formulation de la position rousseauiste de la perte d'un rapport spécifique et primordial avec le monde et la nature ? Ou plutôt signifierait-elle le processus de la constitution de la conscience humaine dans l'histoire ? En même temps, cette question nous incite à formuler une autre : y a-t-il *un seul* concept d'aliénation, d'objectivation et d'extériorisation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ou s'agit-il d'une idée transversale et d'un concept polyvalent qui prend plusieurs expressions ? Est-ce que Hegel utilise le même concept, pour exprimer plusieurs situations dans lesquelles la conscience se trouve et une multitude de sens ?

Troisièmement, nous étudierons l'étrangement dans la *Phénoménologie de l'esprit* pour pouvoir concevoir dans la partie portant sur Marx, la critique qu'il adresse à l'aliénation

perdes pour faire un gain : le sujet se perd dans l'objet (*c'est le travail comme objectivation*), puis le sujet perd son objet (*c'est la séparation d'avec l'objet, l'extériorisation ou l'aliénation de l'objet*). D'abord perdu dans l'objet, puis perdant l'objet dans lequel il s'est lui-même perdu : le sujet hégélien ne se conquiert ou ne se gagne lui-même qu'en se perdant, puis en perdant sa propre perte », voir Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 74-75, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2009. Ces propos nous ont considérablement aidés à mieux concevoir et discerner les deux moments différents, mais profondément liés entre eux dans la pensée hégélienne, des rapports entre le sujet qui travaille et le produit de son travail qui pose à l'extérieur de lui. Nous devons noter que Fischbach insiste sur le côté positif et affirmatif du schéma hégélien de la *Philosophie de l'Esprit*, tandis que nous, nous avons mis l'accent sur les conséquences négatives que Hegel présente pour le sujet qui est en train de produire, pour combler les besoins d'un être abstrait, les inégalités et la déshumanisation qu'un processus pareil de travail mécanique crée pour la collectivité humaine. Il se peut que ces remarques de Fischbach puissent contribuer à la réflexion, que nous entreprendrons dans la partie suivante de la critique du jeune Marx, sur le caractère idéaliste et abstrait de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit* et plus précisément, à sa reproche que Hegel confond l'aliénation avec l'objectivation. L'extrait tiré de la *Philosophie de l'Esprit* et l'analyse de Fischbach peuvent nous permettre d'avancer l'idée, que Hegel arrive à distinguer les deux moments de l'objectivation d'un côté et de l'autre côté de l'aliénation, mais que ce qu'il prévaut finalement chez lui est l'affirmation du sujet. Autrement dit, nous pourrions estimer le côté brillant et prolifique de la critique marxienne dans les *Manuscrits de 1844* au sujet de l'aliénation hégélienne, mais en même temps unilatéral. Mais, il faut avoir à l'esprit que Marx n'avait pas accès au *Système de la vie éthique* et la *Philosophie de l'esprit*. Il ne pouvait pas parcourir toutes les étapes de la réflexion hégélienne, jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous voulons dire par là, que bien que Marx critique justement l'articulation de l'aliénation chez Hegel, reste au fond, au moins au moment de la rédaction des *Manuscrits de 1844*, redevable des apports de la *Phénoménologie de l'esprit*, et il méconnaît la centralité des développements où l'accent est mis sur la dimension sociale et historique de l'aliénation, mais en insistant plus sur le rôle de l'aliénation dans le savoir absolu.

hégélienne. Le jeune Marx se trouve en dialogue constant avec l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, texte dont prend des notes brillantes lorsqu'il rédige les *Manuscrits de 1844*. Une interprétation de l'aliénation chez le jeune Marx nous paraît presque intenable, sans une connaissance suffisante de la grande mutation théorique, effectuée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Notre réflexion sur Hegel nous permettra d'estimer la pertinence du prisme marxien, ainsi que l'originalité et les limites de l'aliénation, comme concept critique dans les *Manuscrits de 1844*. Notre lecture sera fondée sur la position, que chez Hegel et chez Marx l'aliénation est mobilisée pour exprimer, le fait que l'être humain devient étranger sous certaines circonstances historiques à son propre monde. Ce travail ne veut pas suivre la logique d'une comparaison de deux pensées, mais comprendre en suivant les textes, comment et pourquoi l'aliénation devient un concept essentiel pour Hegel et Marx et ce que le dernier retient et abandonne du premier, quand il fait de l'étrangement une notion centrale de sa critique de la société bourgeoise.

Nous voulons commencer par le retour à une thématique, qui nous est déjà bien connue des écrits antérieurs de Hegel, celle du déchirement de l'esprit, ou ce qui se présente dès lors, comme opposition extrême entre l'esprit et son propre être. D'abord, parce qu'elle traverse la réflexion hégélienne assez précocement et persiste avec une façon plus intense, dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Et surtout parce que pour Hegel, le déchirement est une des conditions primordiales de l'extériorisation et de l'aliénation, et finalement de l'existence de l'esprit.

Pourtant, l'élément nouveau qui intervient maintenant est le négatif, le négatif incarné par la mort. L'esprit peut exister, se manifester et s'affirmer comme sujet-substance que lorsqu'il se nie lui-même et qu'il passe par le stade de la négation de l'extériorité. Il ne s'agit pas de l'opposition à une totalité qui nous fuit inlassablement, et à une réalité inhospitalière pour l'être humain comme par exemple dans la période de Francfort, mais d'une prise de conscience par la conscience elle-même de son propre déchirement, de la lutte qu'elle doit mener et qu'elle doit affronter le négatif absolu, la mort. Ce conflit est l'opposition à l'intérieur de l'esprit avec sa négation absolue, condition sans laquelle il ne peut pas se maintenir dans l'être et devenir sujet²⁹⁸.

²⁹⁸Nous trouvons une forte ressemblance entre cette réflexion sur l'affirmation de l'esprit qui ne tremble pas devant la mort, en vue de devenir sujet-substance et la thématique du maître et du serviteur, où le maître est initialement celui qui n'a pas eu peur de mourir et de ne pas être reconnu par l'altérité, à savoir d'exposer sa vie,

Le déchirement est pour Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* un état intérieur, une condition qui a sa source dans l'esprit, déterminant finalement son rapport avec soi-même et la possibilité de se réconcilier avec le négatif absolu. Nous entendons par là, que le déchirement prend lieu à l'intérieur de l'esprit, mais en même temps se rapporte à une extériorité. À l'encontre des écrits de jeunesse de Hegel, où l'esprit semblait être encerclé par des puissances hostiles, voulant l'écraser et le dominer, ici l'esprit se comprend comme opposition, comme déchirure venant de son propre être et non d'une extériorité « positive ». Nous avons ici un chemin inverse. Le conflit contre l'anéantissement est un moment dialectique nécessaire pour la réalisation de l'esprit, à savoir une étape nécessaire. L'esprit peut devenir *sujet* qu'à travers cette opposition à lui-même et au négatif absolu, la mort, l'étrangeté la plus absolue et la plus aliénante. Ainsi, le déchirement est le moment de constitution de l'esprit, qui le pousse à se poser vis-à-vis du négatif absolu et bien plus, de le surmonter et de se maintenir dans l'être comme sujet.

En effet, l'affirmation de soi consiste précisément en ce regard tenace jeté sur le négatif, grâce auquel l'esprit devient sujet, s'étant retrouvé dans le déchirement total. Or, ce processus qui implique en même temps une opposition demande aussi le contact, le séjour dans ce qu'il est complètement hostile et étranger pour l'esprit, le néant. À vrai dire, cette idée traverse la totalité de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais dans des formes bien différentes : l'esprit doit s'opposer à lui-même principalement, afin de se réaliser et s'affirmer comme substance/sujet.

Ce qui intéresse Hegel est que la première opposition se trouve à l'intérieur de l'esprit lui-même, ou que la première médiation à supprimer est une extériorité intériorisée, c'est-à-dire anéantir le pur anéantissement de soi, l'étrangeté la plus forte, la mort. Cette même logique mais exprimée différemment, d'un esprit qui doit supprimer, se maintenir et s'ouvrir à la fois à l'étranger et à l'altérité, afin de se réaliser comme sujet, nous la retrouverons jusqu'à l'étape ultime de la *Phénoménologie de l'esprit* et marquera un changement considérable pour la conception hégélienne de l'aliénation, comme moment indispensable de l'esprit et comme condition fondamentale de quelque chose qui cherche constamment d'affronter la différence et l'altérité. Hegel écrit ceci :

tandis que le serviteur avait éprouvé la peur de la mort dans les tréfonds de son être, et a fini par s'assujettir au maître.

Mais la vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle. L'esprit n'acquiert sa vérité qu'en se trouvant lui-même dans la déchirure absolue (in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet). Il n'est pas cette puissance au sens où il serait le positif qui n'a cure du négatif, à la façon dont nous disons de quelque chose : ce n'est rien, ou ce n'est pas vrai, et puis bon, terminé, fi de cela et passons à n'importe quoi d'autre ; il n'est au contraire cette puissance qu'en regardant le négatif droit dans les yeux, en s'attardant chez lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en être. Et cette force est la même chose que ce que nous avons nommé plus haut le sujet, lequel, en donnant dans son élément existence à la détermination, abolit l'immédiateté abstraite - c'est-à-dire qui ne fait qu'être tout simplement -, et par là même est la substance véritable, l'être, ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation à l'extérieur de soi, mais est elle-même celle-ci (welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist)²⁹⁹.

D)2. Aliénation et expérience phénoménologique. Le devenir objet de son Soi-même

Dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, il y a encore deux passages capitaux pour la compréhension de l'aliénation. Hegel passe ici de l'esprit qui doit se déchirer, en vue de se retrouver dans sa vérité comme être, à une étape plus complexe, mais ayant la même racine, c'est-à-dire le travail fait par l'esprit sur lui-même. Dans l'extrait que nous citerons, Hegel pose un des piliers de la méthode phénoménologique, comme expérience que la conscience fait sur elle-même :

L'existence immédiate de l'esprit, la conscience, comporte les deux moments : celui du savoir, et celui de l'objectivité négative pour le savoir. Dès lors que dans cet élément l'esprit se développe et dispose ses différents moments, cette opposition leur échoit et ils se présentent tous comme des figures de la conscience. La science de ce chemin est science de l'expérience que fait la conscience (Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtsein macht) ; la substance est examinée telle qu'elle-même et son mouvement sont l'objet de la conscience. La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience ; car seul ce qui se trouve en celle-ci est la substance spirituelle, et ce, en tant qu'objet de son Soi-même (Gegenstand ihres Selbst)³⁰⁰.

Nous constatons dans ce passage un développement beaucoup plus élaboré que celui du *Fragment de système* de la période de Francfort, chez lequel la philosophie se présentait comme la réflexion consciente sur la réflexion. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience se comprend premièrement à travers l'expérience qu'elle fait d'elle-même dans un mouvement constant. Plus concrètement, la phénoménologie est le savoir acquis par la

²⁹⁹G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 79-80, traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre, GF Flammarion, Paris, 2012 et édition originale, *Phänomenologie des Geistes*, p. 26, Philosophische Bibliothek, Band 414, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.

³⁰⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 82 et édition originale, *op.cit.*, p. 28.

conscience sur elle-même, par le biais de l'expérience. La connaissance la plus importante est celle qui provient de l'expérience que la conscience fait sur elle-même. Par ailleurs, nous allons retrouver le rapport de l'expérience avec le savoir, dans le chapitre sur le savoir absolu. Ainsi, la conscience doit s'objectiver, se percevoir comme objet et construire un savoir tant qu'elle se pose « *en tant qu'objet de son Soi-même* ». Mais pourquoi et comment l'aliénation intervient-elle dans le raisonnement hégélien ? Pourquoi l'esprit s'objective-t-il ? Hegel écrit ceci :

Mais l'esprit devient objet, car il est ce mouvement qui consiste à devenir à lui-même un autre, c'est-à-dire, un objet de son Soi-même, et à abolir cette altérité. Et l'on nomme expérience précisément ce mouvement dans lequel l'immédiat, le non-découvert par expérience, c'est-à-dire l'abstrait, que ce soit celui de l'être sensible ou celui du simple seulement pensé, s'étrange, puis, de cette étrangeté, revient à soi-même (d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht), et n'est que seulement alors exposé dans son effectivité et sa vérité, de même qu'il est aussi propriété de la conscience³⁰¹.

Premièrement, il est intéressant de noter que Hegel n'utilise pas dans ce passage le terme *Entäusserung*, mais celui d'*Entfremdung* en allemand, pour mettre l'accent plutôt sur l'étrangeté de l'esprit, que sur la simple extériorisation de soi. La conscience philosophique ayant comme tâche primordiale la compréhension d'elle-même et devenir l'objet spéculatif de son propre être, est une idée essentielle qui vient dès la période de Francfort et va jusqu'à *La raison dans l'histoire*. L'aliénation intervient ici en tant que processus fondamental de constitution de la conscience humaine. Or, il ne suffit pas simplement de se connaître à travers et grâce à l'expérience ou rester dans le déchirement, mais, il faut aller vers l'altérité afin de se connaître précisément comme conscience et identité. L'esprit comme objet dont Hegel parle dans ce cas, consiste à devenir étranger à soi-même et à s'objectiver pour pouvoir incorporer et rejoindre l'altérité.

L'aliénation est l'expression de la médiation dans cette étape du discours hégélien, ou le mouvement constitutif de la conscience humaine. Se connaître, se poser comme conscience n'est pas un acquis pour Hegel, mais un processus laborieux, qui demande la sortie de soi-même et de se rapporter à l'altérité. Pour le dire différemment, la conscience se comprend

³⁰¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 82 et édition originale, *op.cit.*, p. 28.

elle-même corrélativement dans l'expérience, par devenir l'objet d'elle-même, comme processus et mouvement et plus spécialement comme processus d'aliénation³⁰².

De plus, nous remarquons que l'aliénation dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* s'articule comme un processus à deux niveaux, mais qui a comme objectif que l'esprit devienne conscience, comme la fin du paragraphe cité le confirme. En effet, l'aliénation décrit simultanément *le devenir autre* et *le se poser soi-même* de la conscience, signifiant au fond le mouvement de différenciation qui constitue l'identité. Si l'identité est l'identité, tant qu'elle n'est pas la différence, l'altérité ou l'*autre*, alors l'identité inclut l'autre en elle-même. Elle est elle-même, en étant autre qu'elle-même. Donc, l'aliénation peut être rapprochée de la notion de différence, mais comme moment qui contribue à la construction de l'identité. L'identité se construit par le biais du devenir autre et comme nous avons vu dans le passage précédent, l'aliénation sert dans le processus dialectique, en vue de la construction d'une identité consciente d'elle-même.

Cette structure binaire de l'esprit en train de devenir conscience est marquée encore par trois autres éléments. D'abord, que ce devenir autre et l'abolissement de l'altérité, à savoir l'exil de soi-même et le retour en soi-même comme conscience objective, sont indispensables pour l'épanouissement de la conscience. Ensuite, Hegel entend par le terme « aliénation » dans ce passage - comme nous constatons la nuance varie selon l'extrait - l'expérience. Le devenir autre et l'aliénation s'avèrent être presque synonymes, l'un étant le fondement de l'autre. L'*Entfremdung* se manifeste dans l'expérience, elle est le processus se déroulant principalement dans l'expérience et l'expérience se construit et est vécue par la conscience, comme aliénation³⁰³. De ce fait, l'expérience est le mouvement du *se poser soi-même, du*

³⁰²Nous voulons citer deux passages très significatifs, pour renforcer notre propos, surtout quant au double statut de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* et de la centralité de la notion d'expérience. Hegel dit dans l'introduction : « *La conscience, en effet, est d'une part conscience de l'objet, et d'autre part conscience de soi-même* », *op.cit.*, p. 125 et édition originale, *op.cit.*, p. 65. Un peu plus loin, Hegel définit la science de la phénoménologie comme la science de l'expérience. En outre, ce qui déterminera le savoir absolu sera l'identité de l'essence et de la conscience, le passage de la substance au sujet : « *C'est cette nécessité qui fait que cette voie vers la science est elle-même déjà science, et donc, par son contenu, science de l'expérience de la conscience. {...} En avançant toujours vers son existence vraie, celle où elle porte et traîne avec quelque chose qui est de nature étrangère (mit Fremdartigem), qui n'est que pour elle et comme quelque chose d'autre, ou encore, en un point où l'apparition phénoménale devient identique à l'essence, et où donc l'exposition de la conscience coïncide précisément avec ce point de la science de l'esprit proprement dite, et finalement, en saisissant elle-même cette essence qui est la sienne, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même* », G.W. F Hegel, *op.cit.*, p. 127-128 et édition originale, *op.cit.*, p. 68.

³⁰³Stéphane Haber parle également de l'expérience chez Hegel comme quelque chose de dynamique, liant l'extérieur avec l'intérieur. Toutefois, il prend comme exemple un extrait de la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, tandis que dans notre cas il s'agit de la préface. Mais l'idée reste la même : « *Ce thème est formulé dans*

devenir autre et du se retrouver soi-même. Il s'agit du mouvement de devenir autre en soi-même, et en dernière étape de l'appropriation de soi.

Ces trois éléments sont cruciaux pour la compréhension de l'aliénation hégélienne, dans une base différente que celle de l'identité qui absorbe et assimile simplement les altérités. Comme Hegel dit, l'immédiateté abstraite s'extériorise, s'objective, pour qu'elle se manifeste à elle-même. Car, la conscience doit passer à l'effectivité et s'immerger dans l'expérience concrète, pour qu'elle se connaisse. Cela dit, il n'y a pas un sujet transcendant se comprenant en dehors de la totalité de ses rapports, avec les autres consciences et sa propre expérience. Autrement dit, la connaissance et la conscience de soi sont envisageables par le biais de l'aliénation, et grâce au rapport que le soi entretient avec l'altérité et la différence. L'appropriation de soi/la conscience de soi, qui passe par l'expérience implique l'exposition de la conscience à l'altérité et elle constitue le moment pendant lequel, l'esprit immigre de l'immédiateté abstraite et se transforme en rapport énergétique et actif.

En effet, l'esprit et la conscience sont précisément des relations dynamiques, avec ce qui est étranger pour l'expérience et le vécu. Hegel a parlé clairement d'un exil de l'esprit, d'une objectivation de la conscience et d'un retour en soi-même. Néanmoins, l'étrangement et le retour en soi-même ne se tiennent pas au niveau de l'immédiateté abstraite, mais consistent dans la prise en compte de l'altérité et de la relation. Hegel conçoit l'esprit et la conscience, comme un exil de soi-même et le plus important, comme un processus dynamique instaurant de rapports avec l'altérité, et comme un rapport nouveau avec soi et la différence.

Donc, sans l'exil la conscience n'est pas intelligible. En d'autres mots, il n'y a pas de savoir de soi qui ne passe pas par l'altérité. Tout cela provient exactement, de cette odyssée de la conscience qui revient en elle-même de son propre étrangement. Cet étrangement se termine par l'appropriation de la conscience par elle-même, et par sa modification. Le soi devient une propriété de la conscience, lorsque cette dernière s'aliène et parce qu'une sorte de clivage a eu lieu : le soi se sépare de soi-même et de son intériorité isolée. Ainsi, la première aliénation consiste à s'aliéner à soi-même, à se faire l'objet de sa propre aliénation, de son propre mouvement, à pouvoir se concevoir comme objet et comme processus ayant l'origine à

une phrase particulièrement nette et importante du dernier chapitre, à partir d'une orchestration originale du thème de l'expérience. Une expérience que, comme on le sait, le philosophe, a cherché, contre la tradition, à penser de manière processuelle, non comme simple mise en contact ponctuelle avec un être-autre, mais comme mouvement rythmique alternant l'extraversion et l'introversion », S. Haber, op.cit., p. 45.

soi-même, dans et à partir de l'expérience³⁰⁴. Cela requiert l'extériorisation, vécue comme aliénation et finissant par devenir appropriation de soi. L'appropriation de soi comme conscience, la propriété regagnée implique un certain degré de désaliénation pour Hegel. Mais, ce retour désaliéné à soi n'est pas une simple affirmation de la conscience. Il est la conscience tant qu'elle s'expose dans sa vérité (*Wahrheit*) et dans son effectivité (*Wirklichkeit*), comme le philosophe allemand marque à la fin du paragraphe.

³⁰⁴Nous voulons marquer la continuité, entre la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Principes de la philosophie du droit* (1820), quant à la question de l'esprit qui se fait l'objet de sa conscience, c'est-à-dire la conscience comme objet ultime de la réflexion et l'interférence du concept d'aliénation. Dans le passage des *Principes de la philosophie du droit* que nous citerons, Hegel met d'un côté en avant l'idée que la conscience est l'objet du savoir. Le plus haut savoir est celui qui se rapporte à l'objet, la pensée qui se pense et qui se pense comme l'objet d'elle-même. De l'autre côté, ce savoir de la conscience sur elle-même, demande l'aliénation constante de l'esprit et le passage à des nouvelles formes de conscience. De même, il demande une compréhension par l'esprit lui-même, qu'il n'est que ce qu'il se fait dans l'histoire, son unité manifestée comme résultat de sa propre action. Donc, ce qui fait l'histoire est l'unité de l'acte de l'esprit. Or, l'histoire est plus qu'un simple mouvement : elle est un acte, processus d'auto-réalisation de l'esprit, se reconnaissant dans toute réalité et aboutissant au savoir de soi. Comme nous verrons, l'aliénation est décrite dans les *Principes de la philosophie du droit*, comme mouvement permettant à l'esprit de n'avoir d'autre objet que lui-même, et en tant que ce qui inclut tous les objets dans un mouvement permanent et fait passer l'esprit d'un moment historique précis à un autre. L'aliénation permet à l'esprit/sujet hégélien de se comprendre comme agir, comme ce qui s'effectue dans et par sa praxis et qui devient objet de sa conscience, dans un mouvement incessant: « *L'histoire de l'esprit est son ouvrage, car il n'est que ce qu'il met en œuvre, et son ouvrage est de se faire ob-jet de sa conscience (ici, en l'occurrence, en tant qu'esprit), de s'appréhender en se commentant pour lui-même. Cette appréhension est son être et son principe, et le parachèvement d'une appréhension est en même temps son aliénation (seine Entäußerung) et sa transition. L'esprit qui, pour l'exprimer formellement, appréhende de nouveau cette appréhension et qui, ce qui est la même chose, va au-dedans de soi à partir de l'aliénation (der Entäußerung), est l'esprit du degré supérieur en face de l'esprit tel qu'il se tenait dans cette première appréhension-là* », *Principes de la philosophie du droit*, traduit et annoté par Jean-François Kervégan § 343, p. 412, PUF, Paris, 1998 et édition originale, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, p. 504, Werke 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970. L'aliénation marque le rapport profond entre l'esprit et sa manifestation effective : à savoir que l'esprit est ce qui se comprend *dans* le monde et *par* les relations qu'il entretient avec les objets que lui-même a posé, et à travers le rapport qu'il a avec son objet par excellence, la conscience. Excepté l'identification entre la conscience et l'expérience de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans les *Principes de la philosophie du droit* l'esprit devient le synonyme de l'agir, du devenir objectif. Donc, l'esprit grâce à l'aliénation devient objectif. Mais, le plus capital est que le rapport de l'esprit à lui-même ne se circonscrit pas dans la figure première qu'il prend. D'où découle la nécessité pour l'esprit, de nier cette figure immédiate et le rapport défini qu'il a avec lui-même et de retourner en lui-même, en s'aliénant. Cependant, le retour à soi n'est que passager et transitoire et il est suivi par une autre figure, qui comme la précédente, n'épuise pas la totalité du rapport à soi. Chaque nouvelle appréhension de l'esprit est un particulier, plus enrichi et plus universel que la précédente. Chaque nouvelle appréhension se réalise par le biais de l'aliénation, c'est-à-dire par la transition d'une forme antérieure de l'esprit à une forme ultérieure, signifiant que l'esprit se comprend véritablement en se niant successivement. Le problème consiste à comprendre comment chaque appréhension prend lieu dans un niveau supérieur, comment chaque acte manque moins d'universel que les antécédents et se détermine, sans que cette détermination ne nuise à l'esprit comme pur rapport à soi. Si chaque appréhension de l'esprit est une objectivation, qui engendre en elle sa propre négation et si elle n'est pas l'existence unique de l'esprit, c'est qu'elle embrasse en elle-même une contradiction. De cette façon, chaque figure différente de l'esprit peut être conçue par une contradiction particulière, qui doit être enlevée et supprimée par une autre. L'aliénation aide l'esprit à concevoir chaque appréhension et chaque moment historique, comme étant le produit de son propre agir et comme le résultat de son propre travail libre sur lui-même, à savoir comme objet de sa conscience.

Alors, nous voulons retenir certaines idées de ce passage. Premièrement, le fait que l'aliénation signifie l'expérience de devenir un autre à l'intérieur de soi-même, ensuite que l'aliénation est le processus à travers lequel l'esprit se conçoit comme une relation dynamique, et finalement que nous avons affaire à une conception de l'extériorisation comme étrangement à soi et comme possibilité de l'esprit, de se comprendre principalement comme objet de lui-même. L'aliénation permet à la conscience par le biais de la manifestation de soi, de se plonger dans l'expérience et de devenir l'objet de sa propre compréhension. Plus exactement, la conscience est à la fois *le se faire un objet et une relation*, ou pour le dire autrement, elle est l'objet ultime de la réflexion et parallèlement le mouvement d'appropriation de l'altérité. Ceci reprend l'ancien projet philosophique du jeune Hegel, c'est-à-dire l'abolition de la distance entre le sujet et l'objet, et l'érige en finalité de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Tout cela est possible par la négation et le retour à soi et le plus important, par une décision de philosopher qui consiste à conceptualiser l'objet propre de la pensée, la pensée elle-même. La phrase de Hegel que l'expérience se définit, étant donné l'être sensible ou l'être pensé, qui s'étrange et ensuite revient en soi-même, comme « *propriété de la conscience* », nous renvoie de nouveau à l'idée du dépassement de l'aliénation comme transition de la substance au sujet, ou de l'aliénation comme abolition de la division entre sujet et objet. Mais, à part les rapports entre sujet et objet, nous voulons retenir que l'aliénation est perçue comme un mouvement d'auto-constitution de la conscience, et comme moyen d'affirmation de l'auto-développement de l'esprit.

Hegel exprime cette idée fondamentale dans la préface, le devenir un autre à soi-même, lorsqu'il parle de l'organisation de la science comme expression et synonyme du concept. Davantage, il insiste sur le caractère éminemment « négatif » de la réalité et sur le fait que la pensée doit travailler sur ce négatif. Or, il se dirige ici vers un niveau plus général et universel, quand il parle « *de ce qui est* » et non exclusivement de la conscience, à savoir que l'être est conditionné par un processus des changements et des modifications incessantes, comme l'esprit aussi :

Le mouvement de ce qui est consiste, d'une part, à devenir à soi un autre, et à devenir ainsi son propre contenu immanent ; et d'autre part, ce qui est reprend en soi-même ce déploiement ou cette existence qui est la sienne, c'est-à-dire fait de soi un moment et se simplifie en une détermination. Dans le premier mouvement, la

*négativité est l'activité de différenciation et de position de l'existence ; dans le second, dans ce retour en soi, elle est le devenir de la simplicité déterminée*³⁰⁵.

Avant d'analyser la question de la culture et de l'esprit étranger à lui-même, nous commenterons deux extraits dans lesquels Hegel souligne, premièrement le caractère de la différence dans le processus d'aliénation qui contribue à la constitution de la conscience, de même à celle de l'objet, et secondement la coexistence de l'aliénation et de l'opposition, quelque chose que nous permettra de comprendre les continuités et les discontinuités entre les périodes de Berne et de Francfort et celle de la *Phénoménologie de l'esprit*, et les métamorphoses du concept d'aliénation.

Ainsi, dans le premier passage Hegel avance l'idée que l'objectivité est produite par la conscience, grâce à la synthèse des différences. Mais, un autre élément est introduit que nous retrouverons d'une façon plus intense dans d'autres développements de la *Phénoménologie de l'esprit*, au sujet du processus de l'auto-constitution de la conscience. Plus concrètement, la conscience doit, non simplement penser sur sa propre pensée, mais examiner et considérer les moments lesquels a traversé pour s'auto-constituer et engendrer l'objectivité elle-même, précisément comme unification des différences. Elle doit pouvoir arriver à un état de prise de distance vis-à-vis d'elle-même, afin qu'elle se comprenne comme le produit de sa propre activité et de son propre mouvement. La conscience doit s'extérioriser et s'aliéner, si elle désire de se comprendre comme telle et pénétrer ce qu'elle avait elle-même produit, à savoir l'objectivité.

Nous voyons l'insistance avec laquelle, Hegel orchestre d'une méthode répétitive et chaque fois plus explicite, son idée que la conscience auto-constituante doit prendre connaissance qu'elle est le résultat d'un processus, qui passe par le biais des contradictions et des négations persévérantes, et se conçoit comme le point culminant et la synthèse de ces différences. Penser consiste à penser l'objet de la pensée, et le mouvement de la pensée requiert l'immersion dans l'objectivité et la singularité, c'est-à-dire la sortie de soi-même par l'aliénation, pour que la conscience puisse revenir à elle-même, sachant embrasser toute l'effectivité, non pour l'absorber ou l'effacer, mais pour se l'*approprier* selon Hegel. De plus, l'aliénation permet à expliquer une autre position initiale de l'idéalisme objectif, que l'objet et la réalité se constituent par la compréhension que l'esprit a d'eux, et que l'objectivité elle-

³⁰⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 95 et édition originale, *op.cit.*, p. 39.

même découle du mouvement de la conscience. L'objet est le résultat des tensions entre l'esprit et l'extériorité, et l'aboutissement d'une réconciliation avec l'effectivité. La réalité doit être conçue comme sujet, et l'esprit comme un universel qui passe à la concrétude et arrive à se particulariser dans chaque objet. Hegel dit sur ce sujet :

*[...] et l'autre fois, c'est cette dernière qui est à ses yeux la catégorie simple, tandis que l'objet est le mouvement des différences. Mais la conscience en tant qu'essence est ce parcours lui-même tout entier, dans lequel elle passe de soi, comme catégorie simple, dans la singularité et l'objet, et contemple chez celui-ci ce parcours, l'abolit en ce qu'il est distinct, se l'approprie, et s'énonce comme cette certitude d'être toute réalité, d'être aussi bien elle-même que son objet*³⁰⁶.

Nous voulons remarquer plusieurs choses à propos de ce passage. Tout d'abord, il y a la conception de l'objectivité comme synthèse et mouvement des différences. Ensuite, que l'aliénation consiste en trois temps : α) le passage de soi à l'objet, β) la compréhension de cet itinéraire comme auto-position et auto-développement et γ) la reprise de toutes les différences, au sens où le sujet peut se reconnaître dans l'extériorité que lui-même a posé consciemment, et que la conscience peut devenir réciproquement réalité et objet. Pourtant, ce qui nous intéresse le plus, est la vision de la désaliénation que Hegel propose ici. En d'autres termes, l'être doit retrouver la pensée, être identique et découler de la conscience et du sujet aliéné, en devenant effectivité (*Wirklichkeit*). Or, nous devons constater que malgré l'évolution énorme, la complexification considérable de la pensée hégélienne et l'abandon du registre théologique et de la critique du positivisme de la religion, le philosophe allemand garde au centre de ses préoccupations spéculatives, la destruction des oppositions et des contradictions qui sont innées à l'être et à l'esprit, afin de surmonter essentiellement la distance entre le sujet et l'objet, autrement dit de désaliéner l'esprit, de ce qui le retient séparé de l'être et du monde.

Néanmoins, cette fois c'est précisément le sujet pensant ou la conscience/esprit qui posent le monde et les objets, contrairement à ce que le jeune Hegel réfléchissait, où il s'agissait plutôt d'un être humain étant séparé du monde, de la nature, du Dieu et de la communauté politique. La richesse de la vie ne vient plus dans ce cadre, d'une opposition entre la conscience subjective et la religion positive, ou d'un monde face auquel l'être humain ne se sent plus intégré, mais de l'auto-développement d'une substance qui devient sujet en tant que dépassement de l'aliénation. Il n'est plus question pour Hegel, de chercher un

³⁰⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 234-235 et édition originale, *op.cit.*, p. 162.

archétype dans un monde historiquement révolu, comme la Grèce antique, mais de désaliéner la conscience en prenant la décision de philosopher. Selon notre lecture, dans ce passage la désaliénation consiste en ce que la conscience se conçoive comme la source même de la réalité.

Nous pouvons tirer certaines conclusions sur ce passage. En fait, un autre élément de la période d'Iéna reste encore présent dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir que la « conscience », s'aliène toujours dans les choses ou dans les objets. À Iéna était question du processus par lequel l'homme se faisait chose et se réalisait par le travail et l'outil, tandis que dans le point où nous en sommes dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience paraît poser elle-même la réalité, ou au moins avoir la possibilité de la saisir dans son entière singularité à travers elle-même, sans la médiation d'un tiers. Ce qui est plutôt esquissé ici, à part la réconciliation (*Versöhnung*) entre le sujet et l'objet, est un esprit devenu conscient de lui-même, pénétrant tout contenu et s'enfonçant dans le particulier, pour le faire sien et le ramener à soi-même. En d'autres mots, nous avons affaire à la conscience comme négativité absolue - nous retrouverons cette idée dans la question de la culture également - et beaucoup plus, à la conception que l'objet de la conscience n'a plus de différence avec la conscience elle-même.

Ensuite, Hegel associe la conscience et sa réalisation comme position et réconciliation avec l'effectivité, au mouvement de l'aliénation que nous avons déjà décrit. Ainsi, l'aliénation et la désaliénation sont synonymes de la conscience. Secondement, la désaliénation est le processus par lequel la conscience peut comprendre les aboutissements tantôt pratiques, tantôt spéculatifs, de son passage de soi vers la constitution de la réalité. Grâce à cela, elle peut comprendre à la fin de ce parcours que tout cela est *son* propre travail, à savoir une idée sur laquelle le jeune Marx avait également insisté³⁰⁷. Cela nous fait comprendre que la conscience pour Hegel se définit par le travail effectué sur elle-même.

Nous voulons parler de deux choses encore. La première porte sur le rapport entre l'*Aufhebung* et la désaliénation qui est désigné dans le passage commenté. Comme nous

³⁰⁷Le commentaire de Marx éclaire très bien notre propos : « *La grandeur de la Phénoménologie hégélienne et de son résultat final - de la dialectique, de la négativité comme du principe qui meut et engendre - est donc, d'une part, que Hegel conçoit l'autoengendrement de l'homme comme un procès, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation ; c'est le fait qu'il saisisse l'essence du travail et qu'il comprenne l'homme objectif, l'homme vrai parce que réel comme le résultat de son propre travail* », Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 162 et édition originale, p. 574.

avons déjà remarqué, Hegel parle d'un esprit qui se métamorphose en conscience, ou d'une substance qui se transmue en sujet - objectif philosophique principal de la *Phénoménologie de l'esprit* - en tant que suppression de l'aliénation. Plus précisément, dans le passage en question, il s'agit de la conscience qui se connaît comme conscience et connaît l'extériorité, et non d'une figure limitée et étrangère à elle-même. L'esprit comprend que l'objectivité est posée par lui-même et qu'il a affaire au fond à sa propre extériorisation, au *se poser soi-même* de la conscience.

Cependant, ce moment de la désaliénation, de l'abolition et de l'appropriation de ce qui distingue la conscience de l'objectivité ne marque pas une simple absorption, une assimilation de l'être au sujet, ou encore une réduction de l'étant au sujet pensant, comme les verbes utilisés par Hegel peuvent le laisser entendre. Il écrit : « *ihn als einen unterschiednen aufzuheben, sich zuzueignen* ». Dans ce sens, les remarques que Hegel fait dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, à propos du sens polyvalent du mot *Aufhebung* en allemand, nous sont très utiles :

Par aufheben nous entendons d'abord la même chose que par hinwegräumen (abroger), negieren (nier), et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont aufgehoben (abrogées). Mais, en outre, aufheben signifie aussi la même chose que aufbewahren (conserver), et nous disons en ce sens, que quelque chose est bien wohl aufgehoben (bien conservé)³⁰⁸.

Nous nous servons de ce passage de l'*Encyclopédie*, pour montrer que la polysémie de la langue allemande et l'usage dont Hegel en fait, peuvent nous aider à comprendre cette abolition/appropriation menant à l'instauration de l'union entre la conscience et le monde, non comme disparition de l'altérité, mais plus comme sa conservation et sa préservation³⁰⁹. Nous voulons dire que quelle que soit la lecture avec laquelle nous sommes d'accord, soit avec celle qui lit le verbe « *aufzuheben* » comme abolition et suppression, accentuant le rôle du négatif qui traverse toute la *Phénoménologie de l'esprit*, soit avec celle qui comprend le verbe dans son sens positif, c'est-à-dire de garder et de conserver, de mettre une chose à l'abri, Hegel ne

³⁰⁸G.W.F Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 530, traduction, B. Bourgeois, tome I, Vrin, Paris, 1970.

³⁰⁹Bernard Bourgeois dit sur l'*Aufhebung* : « *Terme allemand, difficilement traduisible en français, et dont l'emploi, d'ailleurs illustre, selon Hegel, le génie spéculatif d'une langue qui se plaît à identifier des sens opposés. {...} Aussi, certains traducteurs ont-ils préféré utiliser le terme commun « supprimer », en considérant que, dans Aufhebung, la négation donne son sens, en la médiatisant, à la conservation, et que le sens négatif est plus directement prégnant que le sens positif* », voir Hegel, p. 55-56, Éditions Ellipses, « collection *Philosophes* », Paris, 1998.

conçoit pas la désaliénation, le stade dans lequel la conscience peut se reconnaître en chaque chose extérieure et en elle-même comme telle et comme produite par son action et son travail, en tant que destruction et anéantissement de l'altérité. Même si nous acceptons que Hegel opte exclusivement pour le sens négatif de l'*Aufhebung* dans la *Phénoménologie de l'esprit*, abolir pour lui ne signifie pas faire disparaître quelque chose, ou simplement l'annihiler. Il signifie plutôt, faire passer cette *chose* - l'esprit, la conscience dans le cas présent - dans l'histoire, dans le processus dialectique, afin de la modifier, la transformer, non en la détruisant, mais en l'altérant et la transmuant en un niveau supérieur.

De l'autre côté, si nous insistons sur le côté positif de l'*Aufhebung*, l'accusation de la dialectique hégélienne comme fondée sur l'absorption nous semble plus intenable encore, puisque nous avons affaire à une conservation dans un niveau plus élevé, une préservation dans le mouvement de la conscience de ce qu'elle est en train de connaître et de ce qu'elle la retient momentanément séparée de l'être concret. En fait, la conscience veut poser l'être comme un objet qui découle d'elle-même, dans lequel elle peut se reconnaître.

Ainsi, ce que nous voulons retenir de cet extrait est exactement ce caractère ambigu du verbe *aufzuheben*. C'est l'abolition comme moment dialectique de la négation, mais non la réduction à néant, et également la conservation de l'altérité dans la constitution de la conscience, en tant que souci d'intégrer ce qui est étranger dans le mouvement d'auto-développement de la conscience. Cela dit, l'aliénation de l'esprit et sa désaliénation en tant que prise de conscience de son extériorisation n'a pas comme aboutissement la négation, l'effacement de l'altérité, mais l'exposition de la conscience à elle-même et justement son appropriation. Nous pensons que cet extrait contribue à renforcer ce que nous avons auparavant prononcé, à savoir que l'esprit est une relation dynamique qui se déploie à travers le processus négatif et qui cherche constamment la différence et l'altérité. D'ailleurs, Hegel comprend l'objet comme la synthèse/mouvement des différences³¹⁰, de même la conscience elle-même, comme ce qui arrive à intégrer l'étrangeté et la différence, sans l'effacer, mais la transformer en unité du sujet et de l'objet.

³¹⁰Cette phrase de Hegel nous paraît justifier ce que disait Lukács au sujet de l'aliénation et de l'objectivité hégélienne, en nous permettant de les comprendre comme expressions d'un processus et d'un mouvement incessant : « *La logique hégélienne montre d'une part que les choses en apparence fixes sont en réalité des processus ; d'autre part, elle conçoit l'objectivité des objets en tant que produits de l'« aliénation » du sujet* », Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 341.

Dans un deuxième temps, nous voulons citer un autre extrait parce qu'il marque à la fois, la continuité et la rupture de la notion d'aliénation entre les écrits de jeunesse de Hegel et la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous discernons une similitude quant à la configuration de la problématique entre la période de Francfort et la *Phénoménologie de l'esprit*, en ce qui concerne la question de l'opposition, mais un changement de fond, c'est-à-dire au niveau du contenu et de la fonction de l'aliénation dans la philosophie hégélienne. De ce qui relève de la continuité, il est intéressant que Hegel dans l'ouvrage de 1807 comme à Francfort utilise l'exemple du peuple juif, pour mettre en relief le sentiment d'opposition entre le monde qui est métamorphosé en une force séparée et étrangère, et l'individu qui le subit :

De même qu'on peut dire du peuple juif que c'est précisément parce qu'il se trouve immédiatement devant la porte du salut qu'il est et a été le plus réprouvé des peuples ; ce qu'il était censé être en soi et pour soi, cette auto-entité, il ne l'est pas à ses yeux, mais la repousse au-delà de soi ; par cette aliénation (Entäußerung), il se rend possible une existence qui serait plus élevée, s'il pouvait reprendre en soi son objet, que s'il était resté arrêté dans l'immédiateté de l'être ; parce que l'esprit est d'autant plus grand qu'est plus grande l'opposition d'où il revient en lui-même ; mais cette opposition, il se la fabrique dans l'abolition de son unité immédiate et en aliénant son être pour soi (diesen Gegensatz aber macht er sich in dem Aufheben seiner unmittelbaren Einheit und in der Entäußerung). Simplement, si ce genre de conscience ne se réfléchit pas, l'élément médian où elle se tient est le vide désolant, dès lors que ce qui était censé le remplir est devenu un extrême figé. Si bien que cet ultime stade de la raison observante est le plus mauvais qu'elle connaisse, mais que, pour cette raison, son retournement est nécessaire³¹¹.

Selon Hegel, le problème du peuple juif est qu'il s'est aliéné dans l'attente transcendante de la parousie future du divin, donc il a pu sortir de lui-même et poser l'objet de son salut, mais il n'a pas su supprimer cette aliénation, se désaliéner et renouer son rapport avec ce qu'il a lui-même posé à l'extérieur, autrement dit, il est resté dans un état d'opposition perpétuelle. D'où comme nous avons longuement commenté, dans les chapitres portant sur les écrits théologiques, le sentiment de division entre l'homme et le monde opposé, qui le poursuit pratiquement aussi dans le christianisme, à l'encontre du rapport unitaire de l'individu avec le monde et la communauté existant dans l'Antiquité grecque et romaine.

Toutefois, les raisons de l'aliénation ont changé largement pour Hegel. L'aliénation n'est plus comme à Francfort, la cause du malheur de l'être humain, mais elle est le mouvement nécessaire aboutissant à l'existence de l'esprit, la condition de son accomplissement. Hegel conçoit que l'esprit se réalise à travers l'unification des oppositions/différences et la négation dialectique. Mais, cette abolition de l'opposition entre le

³¹¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 310-311 et édition originale, *op.cit.*, p. 228.

sujet et l'objet nécessite à son tour, un premier moment de suppression de l'unité de la conscience avec elle-même. Pourtant, cela relève d'une décision consciente et non d'un élément extérieur, subi par l'esprit passivement. L'esprit n'existe pas dans une unité perpétuelle, mais commence à exister par sa capacité de se nier et de se contester.

Donc, Hegel reprend au fond l'idée que nous avons déjà rencontrée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais avec des termes différents, à savoir que la conscience se développe – d'une façon presque inévitable dans un premier temps – par la scission, la division et la sortie d'elle-même, afin qu'elle se comprenne finalement comme l'objet d'elle-même dans un stade plus élevé, plus riche ontologiquement et conceptuellement, et comme ayant supprimé/conservé au sens dialectique les oppositions et les différences, en intériorisant ce qu'elle avait objectivé et ce dont elle se sentait séparée, le monde. Ce changement consiste en l'abolition de l'être immédiat de la conscience, autrement dit, en ce que la conscience ne se perçoit plus comme un donné, mais comme un processus à reprendre sans cesse et ayant son origine, non à une identité perdue, mais à la découverte d'elle-même dans son déploiement constant en tant qu'opposition, à la fois à soi et à l'être.

Or, dans la *Phénoménologie de l'esprit* la désaliénation de la conscience se détermine comme la possibilité de l'esprit de réfléchir sur lui-même : c'est-à-dire comme ce qui peut instaurer une séparation avec son propre être, afin de se retrouver et se connaître comme esprit. Ce qui est ici nouveau et malgré l'usage du vieux concept de l'opposition est premièrement, sa synonymie avec l'aliénation/étrangement et l'idée du fond, que l'opposition de l'esprit à lui-même, le monde et le retour à soi qui réconcilie le sujet et l'objet se trouve à la racine non d'un appauvrissement, mais de la plénitude et de la richesse de la vie de l'esprit. C'est-à-dire qu'elle est ce qui lui permet, de s'affirmer comme unité des négations et des oppositions et comme synthèse des différences. L'esprit n'existe pas sans le dessaisissement et l'extériorisation, à savoir sans la rupture avec ce qui lui est donné immédiatement.

Deuxièmement, l'aliénation et l'opposition proviennent plutôt du sein de l'esprit et sa désaliénation émane, d'une décision consciente prise par lui-même. En d'autres termes, l'esprit se sait tant qu'il s'extériorise et se sépare de lui-même. En cela consiste un des fondements philosophiques de la dialectique et de la négation de la négation : l'esprit est censé selon Hegel, de poser les conditions de sa propre aliénation et de dépasser la séparation,

par le retour conscient et différencié en lui-même, sans l'intervention d'un être transcendantal se trouvant à l'au-delà ou à une quelconque origine perdue auparavant.

D)3. « L'esprit étranger à lui-même ». La culture

Nous passons maintenant à l'examen du deuxième moment capital, lié à l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, intitulé « l'esprit étranger à lui-même ; La culture » (*Der sich entfremdete Geist ; Die Bildung*). Nous travaillerons sur des extraits clés, qui nous aideront à établir ce que nous avons énoncé au début de ce chapitre, c'est-à-dire que l'aliénation n'est pas un processus de l'esprit, isolé de la réalité historique, mais contrairement, un élément constituant et déterminant les rapports de la personne avec l'effectivité sociale. De plus, la culture et l'aliénation sont proposées par Hegel, comme tentatives d'indication des certaines formes sociales et historiques qui dépossèdent et séparent l'existence de l'homme en deux. Malgré la distance prise par le jeune Marx à l'égard de l'acception hégélienne de l'aliénation, à cause de sa « *gangue métaphysique* » comme il écrivait, nous décelons certaines affinités fondamentales entre les deux philosophes à ce sujet, et nous pensons que les développements de Hegel sur la culture nous permettront d'affirmer, que l'aliénation telle qu'il la décrit a éminemment une dimension historique, puisqu'il s'agit d'une effectivité historique créée par l'homme qui finit par être divisée, déchirée et autonomisée de son activité.

Après avoir décrit la transition de la substance au Soi, Hegel passera à la modalité du « *Soi universel* » qui entoure la totalité historique de l'esprit. Pour comprendre ce Soi universel, Hegel étudiera l'esprit dans sa trajectoire et ses configurations historiques les plus décisives, allant du christianisme et du Moyen Âge et s'étendant jusqu'aux Lumières, la lutte entre la croyance et la raison, la Révolution française, la Terreur et la période napoléonienne. Plus concrètement, il tentera de déchiffrer comment l'esprit a essayé d'atteindre la *liberté absolue* historiquement, au point culminant de la Révolution française. Cet événement a été simultanément, la réalisation et la négation du Soi universel et de la liberté absolue. Pour expliquer les formations et les mutations historiques, qui commencent au Moyen Âge et vont

jusqu'à la Révolution française, le philosophe mettra à l'œuvre les concepts de la culture et de l'aliénation³¹². Selon sa lecture, la culture ne peut pas être comprise sans l'aliénation. Bien plus, l'aliénation permet à l'ensemble des puissances spirituelles de former un monde. Jean Hyppolite écrit au sujet de la signification de la culture, et de son rapport avec l'aliénation chez Hegel ceci :

Ce terme a un sens très général chez Hegel. Il s'agit aussi bien de culture intellectuelle que de culture politique ou économique. Il ne pourra cependant être éclairci et envisagé dans toute sa généralité qu'après avoir précisé le sens du terme connexe d'aliénation (Entäußerung), car la culture est l'aliénation du Soi immédiat que nous avons vu émerger de la substance éthique, et à partir duquel nous devons voir se reconstituer cette substance, « où les puissances spirituelles s'ordonnent en un monde et se maintiennent par là même ». Ce monde n'est plus, comme le premier monde de l'esprit, un tout harmonieux et reposant en soi-même, mais un monde divisé et déchiré, le monde de l'esprit devenu étranger à soi-même (entfremdete)³¹³.

Mais examinons ce que Hegel lui-même en dit. Nous insisterons beaucoup sur les premières pages de ce chapitre, parce qu'elles contiennent l'essentiel du raisonnement de Hegel sur l'aliénation et la culture. Comme nous constaterons, Hegel distingue l'esprit et son rapport avec l'effectivité en moments différents. Chaque extrait que nous citerons, représentera un moment précis de l'esprit.

Selon Hegel, la conscience se trouvait dans un premier niveau en harmonie avec l'essence, lorsqu'elle existait dans le monde de la coutume et des mœurs, le monde de la vie éthique. L'opposition faisait partie de l'intériorité de la conscience immédiate et n'était pas encore extériorisée dans l'effectivité. À savoir que l'opposition entre la substance et le Soi n'était pas encore devenue objective. Dans cette phase, la conscience se reconnaissait encore dans la substance éthique, c'est-à-dire dans la réalité qu'elle l'entourait. La substance se retrouve dans le monde « traditionnel », à travers un ensemble des pratiques sociales et individuelles fondées sur l'habitude et les mœurs. Plus précisément, la substance est l'essentialité, le propre être de la vie éthique qui se trouve en dehors encore du Soi et de l'opposition avec soi-même. Ainsi, la conscience est à ce moment, assurée et affirmée dans le monde de la coutume et des mœurs, confirmée dans l'immédiateté de l'être. La conscience fait partie et pose la réalité, sans l'entremise du Soi et d'un travail négatif qui découlerait du Soi, c'est-à-dire d'une opposition. En d'autres termes, l'immédiateté était considérée comme

³¹²Selon l'extrait, Hegel utilisera tantôt le terme *Entfremdung*, tantôt *Entäußerung*.

³¹³Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 365, tome II, Aubier, Paris, 1946.

un donné, presque comme un fait naturel allant de soi. L'aliénation du Soi, en tant que processus essentiel et nécessaire pour les phases ultérieures de l'esprit, ce que Hegel nommera par le terme de la *culture*, n'a pas encore lieu. La conscience est en continuité avec le monde et elle n'a pas besoin d'être aliénée. Hegel dit ceci :

La substance éthique conservait l'opposition incluse dans sa conscience simple, et conservait celle-ci en unité immédiate avec son essence. C'est pourquoi chez elle l'essence a la détermination simple de l'être pour la conscience qui est immédiatement orientée vers elle, et dont elle est l'ethos, la coutume ; la conscience ne se considère pas plus comme tel Soi-même exclusif, que la substance n'a le sens d'une existence exclue de cette essence, avec laquelle elle n'aurait à se fondre que par un étrangement de soi-même, qu'elle aurait en même temps à produire³¹⁴.

Pourtant dans un deuxième moment, le Soi apparaît comme l'entité qui a extériorisé son propre être et l'a objectivé. En effet, il s'agit du début du mouvement de l'aliénation : le Soi-même s'est extériorisé dans les choses, a posé sa propre intériorité par le mouvement de l'extériorisation dans le monde, édifiant l'effectivité. Le Soi-même se définit par sa pénétration et le fait de poser l'effectivité. Cependant, cette effectivité comme nous verrons, finit à son tour par s'ériger en une opposition au Soi, une négation et une extériorité dans laquelle la conscience ne peut plus se reconnaître.

Mais, le problème dans cette deuxième phase, consiste au fait qu'il y a une opposition entre l'effectivité et le Soi. La conscience ne reconnaît pas son propre étrangement. Hegel dans cette phase perçoit le monde et son rapport avec l'esprit et le Soi, à travers un prisme conflictuel et antagonique, mais en même temps de continuité et d'enchevêtrement. C'est-à-dire que d'emblée, le monde est nié par la conscience de soi, comme quelque chose d'éminemment *extérieur* et profondément *autre* à elle. Cela reprend la première thèse de la dialectique hégélienne : la pensée nie ce qui est à l'extérieur d'elle-même, pour qu'elle se constitue en conscience de soi et en esprit.

Après le stade de la vie éthique et naturelle, l'extériorité apparaît à la conscience de soi comme une chose qui lui est opposée, comme un ensemble étranger. Toutefois, ce même monde est reconnu par Hegel, comme le résultat de l'activité de l'esprit, à savoir qu'il est le croisement de l'être et de la conscience. En réalité, l'esprit fait ceci : il pose ce qu'il est en train de nier et de supprimer (transformer et modifier l'effectivité) sans arrêt, mais sans

³¹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 416 et édition originale, *op.cit.*, p. 320.

pouvoir toujours le reconnaître. En conséquence, ce qui est dessiné dans cette phase est une ambiguïté et une opposition bien voulues : le monde est l'embranchement de la conscience et de l'être, mais en même temps, la conscience se heurte constamment à la difficulté de reconnaître ce monde comme le produit de sa propre activité.

Alors, la conscience ne se reconnaît pas en ce qu'elle avait elle-même originellement posée, en la réalité découlant de sa propre activité. La conscience ne peut pas reconnaître *sa propre aliénation*. En d'autres mots, l'esprit est compris à la fois comme la relation dynamique et négative qui forme le monde, et comme ce qui se trouve devant l'impossibilité de reconnaître ce monde, comme *son propre monde*. La substance est devenue pour le Soi un monde étranger dans lequel, elle ne se reconnaît pas. La conscience oublie que c'était grâce à son extériorisation, que le monde est devenu une effectivité. Donc, le monde paraît comme une effectivité opposée et étrangère à la conscience, mais étant le résultat du processus de la conscience. Hegel continue en soulignant le fait que le rapport de la conscience à l'effectivité est négatif, et que l'effectivité elle-même se constitue et est traversée par l'aliénation de la conscience.

Mais, nous ne devons pas omettre que tout ce que nous décrivons, est bien pour Hegel un moment précis de l'esprit et non son aboutissement. Le monde est pour Hegel le produit de l'activité de l'esprit, de son aliénation, non au sens que tout découle de la conscience, mais au sens que la réalité se constitue comme rapport entre l'extériorité et la conscience de l'individu. Néanmoins, l'impossibilité initiale de se reconnaître en ce que le Soi a posé est légitime et nécessaire, parce que le trait distinctif de l'esprit est le travail négatif qu'il effectue sur lui-même et sur l'extériorité. Par *travail négatif* du Soi comme nous verrons, Hegel entend précisément la conscience comme processus d'aliénation.

Or, si nous comprenons bien ce que le philosophe décrit dans cet extrait, ce qui est *immédiatement* accordé et donné à la conscience ne peut pas être reconnu et saisi comme sien. La conscience est cette activité négative qui doit prendre une distance vis-à-vis de son propre être et de son contenu, afin qu'elle puisse finalement se comprendre. Ni l'être, ni le Soi ne peuvent pas exister sans le travail négatif, sans la médiation de l'esprit. Autrement dit, « *l'effectivité extérieure* » elle-même ne peut pas exister sans l'aliénation de l'esprit, sans que son être soit traversé et travaillé par la conscience. Cela nous fait revenir à la préface de la

Phénoménologie de l'esprit où l'effectivité s'identifiait au rationnel, à savoir que rien n'existe véritablement sans l'intervention de l'esprit :

Tandis que l'esprit dont le Soi-même est l'absolument discret a son contenu face à lui-même comme une effectivité tout aussi dure, et la détermination du monde, ici, est d'être quelque chose d'extérieur, le négatif de la conscience de soi. Mais ce monde est essence spirituelle, il est en soi l'interpénétration de l'être et de l'individualité ; cette sienne existence est l'œuvre de la conscience de soi ; mais elle tout aussi bien une effectivité immédiatement donnée qui lui est étrangère (fremde Wirklichkeit), qui a un être caractéristique, et en laquelle la conscience ne se reconnaît pas. Cette effectivité extérieure est l'essence extérieure et le contenu libre du droit ; mais cette effectivité extérieure (äußerliche Wirklichkeit) dont le maître du monde du droit se saisit en lui-même n'est pas seulement telle essence élémentaire qui se présente au Soi-même de manière contingente, mais elle est son travail négatif³¹⁵.

Ainsi, ce qui a été initialement compris et expérimenté comme le propre de la conscience est devenu maintenant, une effectivité étrangère dans laquelle la conscience ne peut pas se retrouver comme le faisait auparavant. Cette opposition entre le Soi/conscience et l'effectivité permettra à Hegel à la suite, de poser une solution à ce problème par le biais de la culture. Ce que Hegel décrit ici, est très bien expliqué par Hyppolite : *il est seulement l'esprit qui est par opposition à l'esprit qui se sait, il est le monde du Soi immédiat, qui, quand il est ainsi posé dans son exclusivité, ne se trouve plus soi-même...»³¹⁶. À savoir que dans tous les cas, l'opposition pour Hegel proviendrait du rapport que l'esprit entretient avec l'extériorité posée : dans la première phase, la substance et la conscience faisaient partie l'une de l'autre, tandis que dans la deuxième, la conscience se détache de son travail négatif, c'est-à-dire l'aliénation, en accordant une existence à l'effectivité.*

Hegel passe à un troisième moment, où les effets de l'aliénation se concrétisent encore plus. La nouvelle effectivité découlant du Soi, se montre comme un ensemble extérieur et une entité violente et débridée. Selon Hegel, elle contient à son germe l'opposition et l'antithèse, comme le Soi et l'esprit contiennent en eux-mêmes le négatif. L'ancienne harmonie de la vie éthique semble être brisée et être remplacée par un conflit entre le Soi et l'effectivité. L'effectivité, dès lors se présente comme une coexistence des individualités isolées qui se

³¹⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 416 et édition originale, *op.cit.*, p. 320-321. Par conséquent, Hegel saisit un élément fondamental de l'aliénation que nous retrouverons chez Marx et chez des penseurs du 20^{ème} siècle, comme base d'un projet d'émancipation de l'être humain et comme critique de la société capitaliste, à savoir que l'individu est si aliéné qu'il ne peut pas finalement reconnaître les résultats de son activité collective et individuelle. Nous estimons que Hegel décrit bien comme phase de l'esprit, cette situation double de la conscience qui constitue l'effectivité, mais en même temps elle n'arrive plus à la reconnaître comme sienne. Ainsi, cette idée traversant la pensée politique, dès Marx et jusqu'à Castoriadis, nous semble avoir son point de commencement chez Hegel.

³¹⁶J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 367.

nient et sont en train de se dissoudre inlassablement. À ce point, Hegel introduit l'aliénation comme moment clef du mouvement historique et dialectique de la culture, comme processus de la conscience de soi, donnant une forme plus constante à l'effectivité. Autrement dit, il s'agit du début du mouvement de la culture, qui essaie de rassembler plusieurs tendances entassées devant la conscience, afin de poser l'effectivité comme son propre produit :

Elle acquiert son existence par la propre aliénation et désessentiation de la conscience de soi (die eigne Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseins) que semble infliger à celle-ci la violence extérieure des éléments déchaînés dans la dévastation qui règne dans le monde du droit. Ceux-ci pris pour soi ne sont que la dévastation pure et la dissolution d'eux-mêmes ; mais cette dissolution, cette essence négative qui est la leur, est précisément le Soi-même, qui est leur sujet, leur activité et leur devenir³¹⁷.

Donc, nous voyons que l'effectivité est traversée et façonnée par la conscience de soi, comme *aliénation de la conscience de soi*. Cela dit, Hegel avance ici vers une nouvelle considération de l'aliénation, par rapport à ce que nous avons observé jusqu'à présent dans la *Phénoménologie de l'esprit* : à part un mouvement à l'intérieur de la conscience, l'aliénation détermine aussi les rapports de l'esprit avec l'effectivité, terme hégélien voulant désigner une réalité historique et une formation sociale précises. L'aliénation commence à acquérir dans l'argumentation hégélienne un caractère éminemment historique, en tant que ce qui forme et distingue une réalité historique d'une autre, comme ce qui rassemble et synthétise les éléments antagoniques et épars du réel en un Soi et un devenir, en lesquels la conscience peut se reconnaître. Plus spécialement, Hegel se réfère dans le dernier texte cité, à la transition du monde antique au christianisme. L'effectivité historique dans et par ses contradictions porte et accouche quelque chose de nouveau, une configuration historique transformée. Nous prenons juste un exemple, afin d'indiquer l'enracinement historique profond du concept d'aliénation, puisque Hegel l'utilise clairement pour expliquer le passage d'une formation humaine à une autre. L'aliénation est dans ce cadre, le terme explicatif des transformations du devenir historique et des métamorphoses de l'esprit.

Ce devenir qui a lieu dans la dévastation et la négation, est identifié par Hegel à la fin de ce long paragraphe au Soi. Ce passage de la naturalité et de l'éthicité au monde du droit et du Soi, comme possibilité d'une existence libre de l'esprit, sans une détermination le contrecarrant constamment et l'assujettissant, est marqué également par l'identification de la

³¹⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 416 et édition originale, *op.cit.*, p. 320-321.

substance à la réalité. L'individu prend conscience de son extériorisation et de son étrangeté, et qu'il ne peut plus vivre dans l'immédiateté naturelle. L'esprit ne peut pas simplement subir l'extériorité, mais doit la transformer en substance, par son travail négatif et par pouvoir se reconnaître dans ce qu'il a posé lui-même. Hegel note sur ce sujet :

Mais cette activité et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'étrangeté de la personnalité, car le Soi-même qui vaut immédiatement – c'est-à-dire sans étrangeté – en soi et pour soi, est sans substance, est le jouet de ces éléments furieux ; sa substance est donc son aliénation elle-même, et l'aliénation est la substance, ou encore : l'ensemble des puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se conservant par là même³¹⁸.

En effet, le processus de la culture est identifié à deux choses : l'aliénation et le devenir substance de la personne. La culture se réalise à travers l'aliénation et à son tour, l'aliénation réalise la personne comme substantialité. Plus exactement, dans le monde du droit immédiat où règnent la violence et la domination sur le Soi, le Soi immédiat détruit les rapports d'immédiateté naturelle, pour s'aliéner et devenir une substance effective, afin qu'il se pose comme substance.

L'aliénation signifie ainsi en ce moment pour Hegel : *la prise de conscience que le Soi acquiert par le travail négatif, sur lui-même, comme substance, dans un processus qui lui permet de se concevoir comme partie d'une totalité historique, spirituelle et sociale, c'est-à-dire dans un monde de l'auto-position de la conscience comme liberté, et non plus comme perpétuation des rapports de domination et d'oppression d'un maître.* Cela dit, la substance signifie l'aliénation du Soi. L'existence de la substance est le synonyme de l'aliénation, et l'aliénation est le synonyme de la substance. Comme Hyppolite remarque pertinemment :

³¹⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 416-417 et édition originale : « *Dies Tun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das unmittelbar d.h | ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte* », *op.cit.*, p. 321. Il est intéressant de noter, que bien que l'usage du terme « *Entfremdung* » (aliénation, rendre quelque chose étranger à soi) et du terme « *Entäußerung* » (se dessaisir de quelque chose en le rendant extérieur), puisse paraître indifférent d'un premier regard comme dans d'autres extraits de la *Phénoménologie*, il y a une différence de degrés, que la traduction de Jean-Pierre Lefebvre ne rend pas manifeste quant à nous. Dans la première modalité, l'aliénation marque la réalisation d'une idée, dans une œuvre mondaine, dont le milieu est l'Autre du sujet : il s'agit de l'aliénation d'une détermination de l'esprit qui la modifie dans son contenu – dans ce cas c'est la substance et la personnalité – et où le sujet peut perdre toute possibilité de se reconnaître. Le contenu est tellement modifié, au point de devenir complètement étranger à celui qui s'en dessaisit. Dans le cas de l'*Entäußerung*, le contenu de ce dont on est dessaisi est maintenu et continue à subsister. De même, comme nous voyons dans la phrase finale du texte cité, ce qui se rend extérieur se maintient finalement, parvient à subsister, à ordonner et à conserver des puissances posant un monde social et spirituel pour la substance.

« Cette substance, dans son être-là, est l'aliénation même du Soi ; elle acquiert en effet une consistance et une permanence grâce au mouvement du Soi qui renonce à son état immédiat et pose la substance comme Soi »³¹⁹.

Toutefois, nous voulons retenir encore deux éléments de cet extrait de la *Phénoménologie de l'esprit*. Premièrement, sans le travail du négatif et l'intervention du Soi, la réalisation de la substance comme personnalité n'est pas concevable pour Hegel. À savoir que sans l'aliénation, l'esprit reste dans l'état de l'immédiateté naturelle de la substance éthique, comme la première ligne du chapitre la décrit. La réalisation du Soi comme substance demande une prise de distance par rapport à son propre être, une véritable aliénation de soi, afin de pouvoir se maintenir et perdurer dans un nouveau niveau à cet « ensemble des puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se conservant par là même ».

Secondement, il est important de revenir à la question de l'enracinement social de l'aliénation, que nous avons déjà évoqué et qui est présente dans ce paragraphe et en général dans toute la section sur la culture. Nous parlons d'enracinement et d'une dimension sociale de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, étant donné que Hegel essaie de comprendre comment le sujet social prend forme, en relation directe avec les différentes et antagoniques forces historiques gravitant autour de lui, et finissant par former un monde social particulier. En conséquence, Hegel comprend l'aliénation dans le cadre de l'interférence, entre la totalité des forces sociales et l'individu. Et réciproquement, il conçoit le passage de l'homme naturel à la conscience de soi, qui modifie profondément l'être social. Analysant le même passage, Stéphane Haber dit sur la problématique de cette interaction : « Pour Hegel, c'est l'interaction entre la « substance » (au sens de la vie éthique) et l'activité (portée par des sujets individuels) qui définit le contenu concret et historique de l'esprit présent sous une modalité différente »³²⁰. Donc, l'esprit semble être partiellement le résultat de cette interaction, ce carrefour entre les sujets et l'histoire, le produit de l'aliénation de la substance, en vue de devenir configuration historique concrète.

En outre, ce que l'individu paraissait subir perpétuellement dans les sociétés précédant la modernité, à savoir dans le monde régi par les forces religieuses, - ce que le jeune Hegel appelait l'opposition entre le monde et l'être humain, ou la positivité - dans la modernité, le monde non du Ciel, mais de la Terre, semble être le travail entamé et conscient du sujet

³¹⁹J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 367.

³²⁰S. Haber, *op.cit.*, p. 54.

historique, du Soi et de la substance. C'est-à-dire que l'aliénation de la substance est un processus éminemment formateur, qui pose l'individu de la modernité et la modernité elle-même. Ainsi, l'aliénation sert dans un premier moment à Hegel, pour montrer le passage de l'Antiquité à la modernité, la transition de l'ère de la communauté à l'ère de l'individualisme³²¹. De la sorte, l'aliénation est mise en relief, comme mouvement de la substance, en train de former un monde social, faisant sens pour un sujet historique qui participe à l'édification de ce monde.

Néanmoins, le paragraphe que nous venons d'analyser, n'est pas l'aboutissement du raisonnement hégélien. Cela dit, Hegel poursuit sa réflexion au sujet de la substance et de l'aliénation, afin de comprendre comment le sujet historique influence-t-il la société, comment l'interaction se produit-t-elle entre « *des éléments déchaînés* » et le *Soi-même*. Car, le philosophe allemand essaie de démêler les raisons, étant à la racine du déchirement entre le monde et l'homme et ce que cette division entraîne comme conséquence majeure. Hegel est en train de décrire à la fois, les répercussions de l'aliénation de l'être naturel et les transformations de la substance, menant à deux choses. Tout d'abord, à ce double mouvement d'étrangement symétrique, du Soi vers l'essence et de l'essence vers le Soi, dans lequel la substance devient esprit. Ce qui distingue l'esprit pour Hegel est qu'il se sait en tant qu'une effectivité libre et consciente, c'est-à-dire qu'il est lui-même, le produit de sa propre auto-position. Pour autant et deuxièmement, cette aliénation réciproque du Soi et de l'essence réalise leur unité, mais elle se pose face à la conscience de l'esprit, à « *son effectivité objectale libre pour soi* », pour le dire autrement à son existence effective.

³²¹S. Haber : « Dans la configuration prémoderne (section A), l'action est expression de forces substantielles archaïques, de puissances données inamovibles, elle est prise dans un champ de force organisé par la bipolarité entre un monde sacré et un monde profane, qui se manifestent aux individus à la fois comme leur et comme inaccessibles. La contradiction entre ces puissances dans le cours de l'expérience effective – contradictions destructives pour l'individu – apparaît comme le prix à payer pour cette situation. Or, ce qui ressort de l'expérience de l'antiquité gréco-latine {...} c'est l'émergence paradoxale de l'individu. Ayant en quelque sorte compris qu'il est menacé de destruction par les puissances éthiques qui le portent, celui-ci doit désormais agir, prendre l'initiative, se poser comme quelque chose qui aurait une valeur même sans ces forces, appelé à poser ces forces d'abord en fonction et à partir de lui. Ce basculement intervient lorsque les sujets historiques entendent ce que le philosophe phénoménologue savait déjà, à savoir que les éléments qui les menacent sont aussi ceux qui les portent, ceux dans lesquels ils se sont déjà inconsciemment et depuis toujours « aliénés » (première mention dans le passage cité ci-dessus : le sens est alors peu technique). Cette nouvelle posture induit par contre-coup une tendance à rechercher une autre sorte d'aliénation, une aliénation dotée de sens pour son auteur lui-même, consciente (deuxième mention du terme, plus précise cette fois) », *op.cit.*, p. 54-55.

D)4. L'opposition entre la Foi et le concept : la conscience pure et la conscience effective

Cette opposition entre la conscience de l'esprit et l'unité de l'essence et du Soi, instaure une scission à l'intérieur de l'esprit. Désormais, l'esprit se sait et se vit comme double et déchiré. D'un côté, il existe dans une effectivité objectale, mais l'unité de l'essence et du Soi ne se réalise pas dans cette effectivité objectale, à savoir le monde présent, parce qu'elle relève de la Foi et d'un *au-delà*. Les deux consciences provenant de la même source, se trouvent dresser l'une contre l'autre. Conséquemment, cette unité qui se pose *au-delà*, dans la Foi est une conscience pure, comme Hegel souligne et non une conscience réelle. Ce qu'il signifie – en reprenant le vieux thème de la dualité et de la division des écrits théologiques, dans lesquelles l'homme vit dès l'époque chrétienne – est que la division vient de la conscience pure, comme conscience aliénée face à sa propre effectivité historique. Autrement dit, l'unité de la substance en tant qu'esprit conscient de lui-même est présentée comme inachevée, parce que l'esprit comme *présent* est constamment déchiré par l'interférence de l'*au-delà*, de la Foi :

La substance, de cette manière, est esprit, unité consciente de Soi du Soi-même et de l'essence, cependant que l'un et l'autre signifient pourtant aussi l'étrangement (der Entfremdung) l'un pour l'autre. L'esprit est conscience d'une effectivité objectale libre pour soi. Mais à cette conscience fait face l'unité du Soi-même et de l'essence, à la conscience effective fait face la conscience pure. D'un côté, la conscience de soi effective passe, en s'aliénant, dans le monde effectif et celui-ci passe en elle ; mais de l'autre, cette effectivité précisément, aussi bien la personne que l'objectalité, est abolie ; elles sont de purs universels. Cet étrangement (Entfremdung) qui est le leur est la conscience pure, ou encore, l'essence. Le présent a immédiatement son opposé en son au-delà, qui est sa pensée et son être-pensé ; de même que cet au-delà a son opposé en l'ici-bas, qui est son effectivité étrangée (entfremdete Wirklichkeit) à lui³²².

En effet, le philosophe dans ce paragraphe et dans le paragraphe suivant, décrit l'aliénation comme distance érigée entre le sujet, cette conscience *pure et réelle*, divisée dans son propre intérieur et « *l'ensemble des puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se conservant par là même* », à savoir l'être social. Il est capital de remarquer que pour Hegel, l'esprit lui-même engendre ses propres termes d'aliénation et c'est lui-même qu'il se trouve à l'origine de la naissance de cette effectivité tiraillée perpétuellement dans le christianisme,

³²²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 417 et édition originale, *op.cit.* p. 321.

entre la transcendance et l'immanence³²³. Il est impressionnant que plusieurs thèmes de la pensée hégélienne de l'époque de Francfort se rassemblent et reviennent ici, mais sous un nouveau registre philosophique³²⁴:

C'est pourquoi cet esprit ne s'élabore pas seulement Un monde unique, mais un monde double, divisé et opposé. {...} Tandis qu'ici, le présent ne désigne que l'effectivité objectale qui a sa conscience au-delà ; chaque moment singulier en tant qu'essence reçoit celle-ci, et donc l'effectivité, d'un autre, et dès lors qu'il est effectif, son essence est autre chose que son effectivité. Rien n'a un esprit fondé et immanent en lui-même, mais tout est hors de soi dans un esprit étranger – l'équilibre du tout n'est pas l'unité demeurant chez soi-même et l'apaisement de son retour en elle-même, mais repose sur l'étrangement de l'opposé (der Entfremdung des Entgegengesetzten). C'est pourquoi le Tout, de même que chaque moment singulier, est une réalité étrangée à elle-même (eine sich entfremdete Realität) ; il se décompose en un royaume où la conscience de soi est effective, aussi bien qu'elle y est comme son objet, et un autre royaume, celui de la conscience pure, au-delà du premier, qui n'a pas de présence effective, mais qui est dans la Croyance³²⁵.

Nous attirons l'attention sur le fait que Hegel ne décrit pas uniquement, un état de la conscience et du Soi, une certaine substantiation, le passage de la substance éthique à l'unité de l'esprit, comme unité de l'essence et du Soi-même, mais également une certaine quantité des phénomènes historiques que nous devons expliciter.

D'abord, Hegel s'interroge sur le passage du monde antique au christianisme, c'est-à-dire une dualité profonde ayant lieu dans le monde social, « *l'effectivité objectale* » et à l'intérieur de la conscience humaine, comme lutte entre l'ici-bas et l'au-delà³²⁶. Ce questionnement reprend une partie des développements francfortois, que nous avons examinés auparavant et se trouve partiellement dans la même ligne que le chapitre sur *la conscience malheureuse* de la *Phénoménologie de l'esprit*. La transition de l'antiquité grecque et romaine au christianisme, et son impact sur la mentalité des sujets historiques et leur rapport avec le monde semblent hanter la philosophie hégélienne. Néanmoins, comme nous avons mentionné

³²³Hegel met ici en œuvre une dimension de l'aliénation, que nous retrouverons clairement chez le jeune Marx : celle d'un être humain aliéné qui ne se réalise qu'en se perdant dans ses propres produits historiques. De même, dans le cas que nous étudions, la transcendance et l'immanence sont les résultats précis d'un processus historique particulier de l'esprit.

³²⁴Nous devons nous rappeler que le jeune Hegel affirmait avec un esprit assez polémique, que ce déchirement devait être renversé par l'homme : « *Pour Hegel, il s'agissait de "revendiquer comme propriété de l'homme les trésors qui furent spoliés au profit du ciel"* », voir *Hegels Theologische Jugendschriften*, p. 225, édition Nahl, 1907, cité par Kostas Papaioannou dans sa préface de la *Critique de l'Economie politique* de Marx, intitulée, *De la Critique du Ciel à la Critique de la Terre : l'itinéraire philosophique du jeune Marx*, p. 7, Éditions Allia, Paris, 2007.

³²⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 417-418 et édition originale, *op.cit.*, p. 321-322.

³²⁶Critique qui donnera lieu plus tard, à la critique du dualisme de la Terre et du Ciel chez Feuerbach, la critique du jeune Marx sur le « *bonheur illusoire* » vers lequel, la religion pousse l'être humain, ou le monde renversé de la religion, (*verkehrte Welt*) contre lequel l'être humain doit s'opposer.

que cette fois l'origine de l'aliénation appartient aux sujets et aux agents de l'histoire, et non à une force transcendante et extra-historique, ou à un pouvoir autoritaire.

Ainsi, un des points différenciant la position hégélienne, telle que nous la rencontrons dans la *Phénoménologie de l'esprit* est que la conscience de soi crée et s'extériorise dans deux mondes parallèles, un monde *immanent* et un monde transcendant. À savoir que l'aliénation dans ce cas provient du fait que la conscience effective, existe dans le monde présent (le présent a un sens spatial et temporel ici), mais elle continue à penser à « *son opposé en son au-delà* ». Donc, la conscience de soi divisée engendre deux mondes simultanément, qui sont devenus l'un étranger à l'autre. L'aliénation s'affirme alors comme concept essentiellement historique chez Hegel, comme explication de transitions et de transformations historiques, surtout dans la section que nous étudions. Elle devient dans le cas présent - et cela prouve sa plasticité conceptuelle dans la *Phénoménologie de l'esprit* - l'indicateur du fait, que non seulement l'être humain produise des objets qui s'éloignent de lui, mais réciproquement, que ce qu'il a posé par son travail matériel ou immatériel, finit par s'opposer à son créateur, acquérant une existence autonome et séparée, pesant sur lui.

De plus, Hegel conçoit que cette aliénation, cette projection divisant l'intelligence et la vie de l'homme acquiert une force si imposante pour la conscience de soi, que l'effectivité objectale elle-même. Le monde transcendantal élaboré par la culture, c'est-à-dire par le processus d'étrangement de soi devient plus vrai dans le cas de la dualité instaurée par le christianisme. Ce que Hegel esquisse et que nous retrouvons comme idée fondamentale chez Marx et chez Lukács est une ontologie sociale³²⁷, selon laquelle les forces humaines sont érigées en des agents autonomes, comme c'est le cas dans le christianisme avec la transcendance, aliénant la totalité de l'être à lui-même. Hegel peint bel et bien une aliénation, fondée sur la religion et concentrant sa critique sur l'appauvrissement du monde présent, causé par le monde de l'essence ou de la conscience pure. En d'autres termes, selon Hegel après le monde antique et entre les Lumières et la Révolution française, l'aliénation fait un triple mouvement philosophique : elle commence par la culture et la substance en train de devenir esprit, qui se divise, sort d'elle-même, devient autonome dans le monde de la croyance religieuse, comme *au-delà* et termine par s'imposer comme condition majeure, à savoir qu'elle aliène son opposé, l'immanence.

³²⁷Nous ne faisons qu'esquisser cette idée et l'avancer avec des précautions.

Mais qu'est-ce que Hegel retient de ses écrits de Francfort, pouvant contribuer à notre compréhension de la dualité, exprimée ici comme situation aliénante par excellence ?³²⁸ Bien que l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit* ait largement changé de statut philosophique, en devenant, comme nous sommes en train d'esquisser dans ce chapitre, une notion à plusieurs fonctions et un concept allant du point d'expliquer le mouvement de l'esprit, lorsqu'il fait l'expérience de lui-même, et jusqu'à mettre au clair dans un niveau d'universalité assez poussé, les rapports tordus que les sujets historiques entretiennent avec la formation sociale dans laquelle vivent³²⁹, Hegel garde le même schéma de pensée, sans pourtant dénoncer violemment, comme il l'avait fait dans les textes de jeunesse, le caractère réactionnaire de la religion.

Nous entendons par là, que comme nous avons déjà évoqué, l'esprit humain pour Hegel avait longuement affaire aux dualismes, au moins dès l'époque du déclin de l'Empire romain. Le citoyen romain s'est dirigé vers un esprit d'individualité, en s'occupant que de ses affaires privées, se cantonnant à son espace personnel limité, à savoir, il s'est découpé de son existence politique. Donc, il y a une critique du dualisme historique, dès les premiers écrits du jeune Hegel, entre l'existence privée de l'homme et l'existence politique du citoyen : la personne a commencé avec le déclin de l'empire romain et ensuite avec le christianisme, par rompre son être en deux, en une partie appartenant à César et en une partie appartenant à Dieu. Cette division entre les affaires particulières et les affaires publiques, ce repliement sur soi et le détachement de la vie de la communauté, a introduit une autre transcendance au cœur de la vie sociale et individuelle de l'être humain. À cette nouvelle scission, que nous trouvons chez le jeune Hegel, correspond le schéma de la dualité métaphysique vécue par la conscience et l'esprit, du chapitre sur la culture de la *Phénoménologie de l'esprit*. Plus précisément, il s'agit de cet esprit d'individualisme qui ne permet pas à l'être humain de construire un sens dans l'effectivité immanente, et qui finit par exiger une unité en dehors de la réalité posée par

³²⁸Cette question posée, nous permet de concevoir dans la section sur la culture, que l'aliénation est un stade, un moment particulier dans l'histoire, dans lequel l'esprit se sépare de ce qu'il lui avait lui-même extériorisé initialement et également comme règne des dualités. Malgré le caractère historique de l'aliénation, derrière lequel se trouve l'homme lui-même et non Dieu, Hegel comprend cette situation, comme un processus sans fin presque - à l'encontre de Marx qu'il pense la désaliénation sociale, dans la perspective future du communisme - étant donné, que même si l'esprit atteint ce que le philosophe appelle *le savoir absolu*, il sera obligé de s'extérioriser constamment. De plus, il nous semble que Hegel n'efface aucunement la dimension tragique innée à l'existence historique humaine.

³²⁹Stéphane Haber exprime cela plus pertinemment encore, comme « *la description des situations historiques dans lesquelles le monde est privé de certaines de ses capacités d'initiatives ainsi que de son autonomie dans la mesure où il se construit et se comprend, à la suite de ses propres insuffisances, comme dépendant d'un ordre transcendant* », *op.cit.*, p. 55-56.

la conscience, dans une essence transcendante et dans le monde divin. De ce fait, il y a une certaine continuité entre la pensée de Hegel de la jeunesse et celle de la maturité. Il est vrai, que dans les années de Berne et de Francfort sa critique de la religion, en tant que médiation entre la vie humaine et le monde est plus ouverte et que Hegel n'a pas encore une réflexion, qui essaie d'englober la totalité de l'histoire humaine sous le prisme de l'aliénation, au point de dire que « *le Tout, de même que chaque moment singulier, est une réalité étrangée à elle-même* ». Néanmoins, l'idée d'une projection de la conscience humaine à un au-delà et à la foi persiste clairement.

Mais pour reprendre le fil du texte, une des idées principales qui l'orientent consiste en la phrase suivante : « *Tandis qu'ici, le présent ne désigne que l'effectivité objectale qui a sa conscience au-delà ; chaque moment singulier en tant qu'essence reçoit celle-ci, et donc l'effectivité, d'un autre, et dès lors qu'il est effectif, son essence est autre chose que son effectivité. Rien n'a un esprit fondé et immanent en lui-même, mais tout est hors de soi dans un esprit étranger...* ». L'être humain dans le christianisme trouve son unité en dehors de lui-même, dans une unité et une présence devenues par excellence, des éléments extérieurs à l'esprit et étrangers à l'effectivité de la conscience. La présence s'est transformée en une totalité opposée à l'effectivité objectale. Toute présence tend vers son contraire, en vue de devenir une transcendance et fonder l'unité à un au-delà. En d'autres termes, toute présence tend vers une totalité qui s'est rendue étrangère à elle-même. Encore, ce que nous voulons retenir le plus ici, est que la raison de cette dualité perpétuelle de la présence et de la transcendance dans le christianisme forme la raison principale de l'aliénation, au sens, non de la simple extériorisation, mais véritablement de rendre quelque chose étranger à lui-même (*fremder*).

Tout de même, nous voyons la continuité et la discontinuité dans un autre niveau, entre les écrits de jeunesse et la *Phénoménologie de l'esprit*. Le jeune Hegel parlait de positivité, pour désigner le rapport de l'être humain avec une objectivité hostile et désolante, une union entre le monde et l'esprit humain manquée et non réalisée, la nostalgie d'une harmonie perdue, tandis que maintenant la croyance semble remplacer l'objectivité et la présence. En effet, l'objectivité est transposée à l'au-delà de la croyance, et c'est en ce sens que Hegel écrit que « *tout est hors de soi dans un esprit étranger* » et que « *c'est une réalité étrangée à elle-même* ». Conséquemment, la réconciliation pour Hegel ne parvient pas à

s'exprimer dans le christianisme dans la présence immédiate et unifiée de la personne concrète et singulière, mais elle est transposée à un ailleurs, à un royaume transcendantal.

Or, nous voyons que selon Hegel l'esprit aliéné au tout, ce tout étant hors de soi et qui aliène son opposé, est ce qui pose au fond le monde de la culture, d'une culture historique particulière. À savoir que cette sorte d'aliénation signifie le rapport distinctif entre l'esprit et le monde, et plus spécifiquement, la façon avec laquelle cet esprit crée son propre monde spirituel, éthique et historique. Nous pouvons ainsi affirmer que Hegel décrit une conscience condamnée à se référer constamment à quelque chose qu'elle avait elle-même posé en premier lieu, mais qui lui échappe complètement dans le présent. Ce « quelque chose » est une réalité qui ne se suffit pas à elle-même, dont elle a besoin de recevoir un sens et une consistance ontologique d'un au-delà, et non de sa propre effectivité/objectivité. De plus cet étrangeté, tel que Hegel l'analyse, ne semble pas être susceptible de restaurer l'unité entre ces deux mondes posés par la conscience. Ce qu'il présente comme christianisme n'offre pas une voie de désaliénation. L'essence et l'effectivité ne coïncident pas.

Donc, l'aliénation exprime dans le cas que nous étudions, le fait que l'esprit en s'aliénant à un ensemble extra-mondain, finit par construire un monde de la culture où tout est devenu étranger à tout, où l'unité n'existe pas dans *ce* monde, mais dans un *autre* monde, le monde de la croyance, de la Foi³³⁰. Il s'agit d'une aliénation spécifique du Soi, qu'historiquement prend lieu comme aliénation dans la Foi³³¹ et d'une réalité, dont chaque élément se trouve aliéné avec le reste des éléments et que cette totalité des éléments sont aliénés à eux-mêmes. C'est une situation historique où l'esprit devient étranger tantôt à soi, tantôt à l'altérité et à la différence.

Ce monde aliéné de soi et à soi, posant deux effectivités, l'une face à l'autre, dont à leur tour sont aliénées l'une dans l'autre, forme pour autant une nouvelle opposition, ayant des implications énormes pour l'histoire de l'humanité : le conflit entre la Foi et le *concept*, à savoir le mouvement du siècle des Lumières (l'*Aufklärung*) contre la Foi. Hegel tire une conséquence majeure, à partir de ce dernier mouvement historique de l'esprit aboutissant aux

³³⁰Jean-Pierre Lefebvre traduit par croyance le terme allemand « *Glauben* ».

³³¹Nous prenons la liberté d'associer ce que Hegel écrit et conteste dans ces deux paragraphes sur le christianisme, à ce que Castoriadis appelait par « sociétés hétéronomes », soit des communautés humaines, dont l'imaginaire est maîtrisé par l'idée qu'elles ont été instituées par un être divin et surnaturel, autrement dit, que leur institution imaginaire provient d'une entité extérieure à la société elle-même, qui finit par devenir croyance, sens symbolique et politique dominant.

Lumières et par extension à la Révolution française : l'esprit passe à travers une opposition massive, de l'ère de l'aliénation/extériorisation et de la culture, à celle de la pure intelligence et de la liberté absolue.

Concrètement, pour Hegel ce *Tout* divisé et fondé par l'esprit, peut être désaliéné par un retour au Soi-même universel, au concept ou à la *pure intelligence*. Les deux mondes élaborés par l'esprit peuvent retourner en Soi-même, c'est-à-dire que l'esprit requiert de nouveau la possibilité de sa propre unité. Mais, soyons plus attentifs au raisonnement hégélien qui est bien subtil. Dans ce monde posé par la conscience et où règne la dualité, l'esprit pose également deux mondes : le monde de la pure intellection et du concept, et celui de la Foi. Donc, Hegel ne décrit pas simplement lorsqu'il parle d'aliénation et de totalité aliénée (*entfremdete Realität*), une projection que l'esprit fait en dehors de lui-même, résultant à un monde double, mais la lutte entre deux éléments posés par le même esprit, entre deux modalités différentes et opposées de la conscience de soi, qui néanmoins ne sont pas anhistoriques.

L'effectivité est constituée par cette lutte, complétant les parties qui y participent. J. Hyppolite note sur ce sujet : « Ici, la Foi, en tant qu'elle est la conscience que l'homme a de l'essence au-delà de la présence, sera le terme opposé à la conscience de soi comme pure intellection »³³². Hegel conçoit l'opposition entre la Foi et la pure intellection en tant que concept, comme un moment capital pour la réalisation de l'esprit dans l'histoire et comme la transition décisive d'une aliénation, à un moment de prise de conscience et de connaissance par l'esprit sur lui-même. En fait, le savoir et la compréhension que l'esprit détient sur lui-même, sa possibilité de se réconcilier avec le monde que lui-même instaure constamment et de poser l'effectivité comme unité des éléments hostiles, la Foi et la pure intellection, sont le signe de la richesse de la conscience et que cette richesse est bâtie sur l'aliénation précisément de la conscience, comme un moment de la réalisation de soi. Quant à Hegel, l'esprit doit se comprendre comme ce qui pose le concept et qui s'oppose à la Foi. Cet esprit n'est pas abstrait, le philosophe allemand l'entend dans sa propre manifestation historique, à savoir personnifié dans les Lumières et peut-être comme un mouvement montant jusqu'à la Réforme et la Renaissance. Le conflit entre la Foi - que Hegel distingue de la religion³³³ - et le concept,

³³²J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 371.

³³³Une masse des éléments auxquelles Hegel se réfère ici, sont explicitées dans le prochain chapitre, *Le monde de l'esprit étranger à lui-même* et *La culture et son royaume de l'effectivité*, comme nous examinerons. En ce qui concerne la religion et la Foi, Hegel les discerne clairement. La Foi se distingue par Hegel comme aliénation,

menant aux Lumières reflète au premier abord, que la réalité résulte de l'opposition et de l'aliénation des forces antagoniques et puis que l'esprit devenu concept, désigne l'aptitude et le processus de la conscience de se connaître en tant que telle. Hegel dit à propos de l'opposition entre concept et Foi :

Or, de même que le monde éthique abandonne la séparation de la loi divine et de la loi humaine et de leurs figures, et que sa conscience abandonne la séparation en savoir et absence de conscience pour revenir dans son destin, dans le Soi-même en tant que puissance négative de cette opposition, de même ces deux règnes de l'esprit étrangé à soi reviendront-ils dans le Soi-même (des sich entfremdeten Geistes in das Selbst zurückkehren) ; mais si le premier était le premier Soi-même, qui a validité immédiate, la personne singulière, ce second règne, celui qui abandonne son aliénation pour rentrer en lui-même (so wird dies zweite, das aus seiner Entäußerung in sich zurückkehrt), sera le Soi-même universel, la conscience appréhendant le concept ; et ces mondes spirituels dont tous les moments prétendent être une effectivité fixée et une pérexistence non spirituelle se dissoudront dans la pure intelligence³³⁴.

Il est important de noter que cet extrait décrit le processus d'aliénation, premièrement comme une extériorisation du Soi dans un monde qui devient étranger à lui-même et au Soi et deuxièmement, comme le mouvement descendant et de retour de la conscience négative en Soi-même, de recollection des éléments divers dans la pure intelligence. De plus, Hegel parle d'un retour à Soi de l'esprit étrangé à lui-même (la traduction de Lefebvre ajoute le verbe « abandonne », selon nous injustement). Ici intervient l'élément dont nous avons parlé avant la citation, que l'intelligence pure des Lumières est le moment où le Soi-même ne se comprend plus dans la différence et l'opposition avec l'altérité, au contraire, il se saisit lui-même comme tel. Il s'agit du moment où l'esprit commence à mettre les fondements d'une compréhension de la totalité, comme résultat de son propre mouvement et comme travail du *concept*.

Pour Hegel, l'esprit commence à se comprendre et se saisir comme tel, marquant un stade poussé du processus d'aliénation, en désirant réduire tout au Soi-même et au concept, non au sens - et d'après nous en cela consiste un des plus grands malentendus interprétatifs de la pensée de Hegel - que tout est esprit et pure intelligence, mais que tout peut être compris par l'esprit. Et comme nous verrons, Hegel utilise des termes assez robustes pour dire d'un

parce qu'elle est une fuite construite par la conscience, au-delà du monde effectif : « *Ce que nous examinons ici n'est donc pas la conscience de soi de l'essence absolue, telle qu'elle est en soi et pour soi, ce n'est pas la religion, mais la croyance, en ce que celle-ci est la fuite hors du monde effectif et n'est donc pas en soi et pour soi* », G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 419 et édition originale, *op.cit.*, p. 323.

³³⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 418 et édition originale, *op.cit.*, p. 322.

côté, que l'esprit prend conscience de lui-même, le Soi-même qui se sait comme Soi-même, de l'autre côté que ce Soi essaie de ramener tout à lui-même :

C'est celle-ci, en ce qu'elle est le Soi-même se saisissant lui-même, qui achève la culture ; elle n'appréhende rien que le Soi-même, et appréhende tout comme le Soi-même, éradique toute objectalité, et transforme tout être en soi en un être pour soi. Tournée contre la croyance comme royaume de l'essence, à la fois étranger et situé au-delà (Gegen den Glauben als das fremde jenseits liegende Reich des Wesens gekehrt), elle est ce qu'on appelle les Lumières³³⁵.

Nous nous attarderons un moment sur ces lignes. Tout d'abord, nous devons remarquer que ce que Hegel dit sur le Soi-même et l'achèvement de la culture, va être mis en relief dans le prochain chapitre, où tout le mouvement de l'esprit sera associé à la culture et cette dernière à son tour, au passage de l'être naturel à l'universalité et à un Soi-même effectif comme il note caractéristiquement.

Ensuite, il y a selon nous un mouvement de la pensée de Hegel en deux temps, découlant de la conscience qui appréhende le concept. Premièrement, la pure intelligence est le Soi-même lorsqu'il se comprend en tant que tel et quand prend conscience de son propre être comme concept, et non plus comme foi ou monde éthique. Ainsi, ce que nous avons déjà constaté comme un des fondements de l'hégélianisme, revient dans un point capital de l'argumentation philosophique de la *Phénoménologie de l'esprit* et au sujet de l'aliénation : que la conscience s'accomplit et se concrétise, seulement lorsqu'elle devient l'objet d'elle-même. La culture signifie d'un certain point de vue, la restauration et la réappropriation de la conscience par elle-même, ce retour à soi de la terre d'un esprit aliéné, en tant que concept.

En deuxième lieu, dès que ce Soi prend conscience de lui-même, toute sa compréhension de l'extériorité et de l'objectivité passe par le biais de ce que lui-même est, à savoir que cette conscience qui se désaliène dans le processus de la culture, comprend l'effectivité comme posée par le concept et la pure intelligence et non plus en termes de dualité et d'opposition, mais que tout soit posé conformément à la Raison et au concept. Autrement dit, la culture peut être décrite comme le processus, qui mène le Soi-même à percevoir l'effectivité dans la totalité de ses éléments, comme rationnelle et comme précisément *esprit*. En outre, la culture semble marquer la fin de l'aliénation entre le monde et

³³⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 418 et édition originale, *op.cit.*, p. 322.

l'individu, comme division perpétuelle entre l'objet et le sujet. Nous avons souligné l'insistance de Hegel sur cette phase de l'esprit aliéné, qui consiste à retourner en Soi-même et devenir à la fois, universel et concept et se concevoir comme concept et comprendre tout comme concept, à savoir que tout peut être assimilé dans ce moment de la culture à la conscience et au concept. En d'autres termes, l'usage par Hegel du terme *concept*, nous permet de mieux comprendre le processus d'aliénation et de culture.

Nous devons être attentifs à l'argumentation de Hegel et plus particulièrement, au fait qu'il décrit le processus de la culture comme puissance négative, ramenant l'opposition de deux mondes spirituels et aliénés de la conscience vers le Soi-même et dans une situation, où le Soi-même perçoit tout comme concept et qu'il devient si universel, qu'il puisse laisser sa trace partout et se transformer véritablement en une objectivité et une effectivité posées par la conscience de soi négative. Cette quasi synonymie du Soi-même avec le concept et la pure intelligence, peut être comprise grâce au mouvement de l'aliénation ou de la culture. Le Soi-même s'intériorise, c'est-à-dire qu'il se désaliène, cessant d'être une substance et un être naturel, par la négation de lui-même et il arrive à se concrétiser et à acquérir un contenu conscient. Il devient le contenu et l'objet conscient de lui-même, à savoir qu'il passe de l'*en soi* au *pour soi*.

Cette idée fondamentale sera plus claire, dans le chapitre final de la *Phénoménologie de l'esprit* sur le savoir absolu, où l'esprit se prend pour objet et s'auto-détermine. Mais pour le moment, le retour à Soi-même de l'état d'un esprit aliéné, est marqué par le fait paradoxal d'un premier regard, que l'esprit en rentrant en lui-même devient plus universel. Toutefois, cela signifie que l'universalité du particulier est conquise par la médiation du concept, et beaucoup plus, étant donné que jusqu'aux Lumières la conscience vivait le déchirement dans une grande intensité, les Lumières se distinguent par un premier achèvement de la négation de la conscience, et une première désaliénation du Soi d'une substantialité naturelle. Cela dit, ce n'est pas un hasard que le concept (*Begriff*) intervient dans le développement du philosophe sur la culture, puisque le concept est à son tour, le synonyme d'un libre déploiement de la conscience et d'un esprit qui maîtrise son propre déploiement et son propre mouvement d'auto-position. Les Lumières signifient le moment, pendant lequel le Soi-même s'auto-détermine et la compréhension que l'effectivité résulte des éléments particuliers de son propre déploiement conceptuel. En d'autres mots, cette situation d'accomplissement de la culture,

exprime le libre développement/déploiement de l'esprit dans l'universalité, à travers plusieurs négations et oppositions, qui ont lieu dans le processus de l'histoire humaine.

De ce fait, nous comprenons pour quelles raisons Hegel parlera du passage de l'être naturel à l'effectivité et que les Lumières constituent la transition de l'*en soi* au *pour soi*. Plus singulièrement, l'en soi et le pour soi indiquent des conditions selon lesquelles un être se détermine et se concrétise graduellement. D'abord, l'en soi signifie une détermination en tant qu'elle est encore dans un état originaire, en état de puissance, pour reprendre le terme aristotélicien. Par contre, le pour soi exprime l'extériorisation différenciée et développée de cette détermination. Il s'agit de l'identité se différenciant sous la forme d'une extériorité de la détermination, en face de l'être en soi. L'en soi et le pour soi signifient l'union et la réconciliation de l'identité originaire, et de la différence dans l'effectivité de l'être déterminé et conscient. Alors, la transition à laquelle Hegel se réfère – la dualité métaphysique vécue par la conscience dans le christianisme – au Soi-même achevant la culture, veut indiquer le passage à l'identité et à la détermination concrète de l'être.

Les Lumières annoncent que la conscience accorde un sens à l'objectivité qu'elle est sans cesse en train de poser, comme le produit de sa propre activité conceptuelle. Cela veut dire que la conscience ne subit plus simplement l'ordre transcendant et sa dépendance de lui, mais elle devient suffisamment autonome, afin de poser ses propres conditions d'existence et de détermination. Comme Hyppolite note justement au sujet de la désaliénation qui mène aux Lumières et de la tendance de la conscience d'absorber tout dans son passage : « *Le Soi au sommet de sa culture a gagné l'universalité et réduit tout à soi-même, il a dénoncé l'aliénation qui fait que l'homme transpose dans l'au-delà le monde de l'en-deçà ; il réduit donc les deux mondes à un seul dans lequel l'esprit, surmontant toute aliénation de soi, devient liberté absolue* »³³⁶. Autrement dit, la conscience de soi ne se vit plus à travers des oppositions et des scissions insurmontables, comme c'était le cas dans le christianisme, mais acquiert l'universalité parce que précisément l'objectivité ou l'effectivité dans sa totalité, est le résultat du travail de la conscience. C'est-à-dire que la conscience conçoit dès lors, le monde comme son propre monde effectif et non comme un monde qui se trouve partiellement au-delà d'elle-même. Bien plus, les Lumières désignent le temps pendant lequel le Soi se nie, afin d'acquiescer à la fois une détermination concrète et une universalité, à savoir devenir un sujet-objet.

³³⁶J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 371.

D)5. L'aliénation et les Lumières

Bien que le Soi-même soit rentré en lui-même par le travail de la négation, en instaurant un monde immanent pour lui-même et une véritable effectivité appropriée, l'*Aufklärung* est au fond une autre aliénation, un nouveau étrangement de l'esprit, mais qui finit par réaliser la liberté absolue selon Hegel. Le philosophe allemand parle d'esprit aliéné (*entfremdete Geist*), parce que ce passage du monde de la croyance au monde de l'effectivité constitue aussi une aliénation, une grande opposition de la conscience avec elle-même et avec ce qu'elle était jusqu'au moment. En d'autres termes, il faut du temps à l'esprit pour qu'il maîtrise et s'approprie sa nouvelle configuration conceptuelle, et le fait de devenir une conscience pleine vivant dans le présent. La désaliénation, comme retour à Soi-même constitue également une aliénation de la conscience. Or, à part ces aliénations ininterrompues, Hegel introduit les notions d'*essence absolue* et d'*utile*, comme apports majeurs des Lumières et comme résultats d'un monde renversé, mais cette fois vers l'immanence.

Le monde issu de la conscience effective s'oppose au monde produit par la conscience pure. C'est-à-dire que ce monde aliéné est régi par une logique sociale et un rapport entre sujet et objet, très spécifiques et nouveaux : la mentalité de l'utilité, à savoir un esprit qui juge tout à partir de l'immanence et de ce que le monde présent peut lui donner et lui offrir. De l'autre côté, « l'essence absolue », que nous pouvons traduire autant par « être absolu », nous paraît être tant le dieu des déistes que la matière des penseurs matérialistes du 18^{ème} siècle.

Néanmoins, Hegel clôt son raisonnement par la question de la dénaturalisation de la substance, position centrale quant à nous, par où il avait commencé le chapitre sur la culture. La conscience était dans un rapport étroit et indissociable avec son essence. Elle était en continuité avec la vie familiale et la vie de la communauté. Tandis que comme Hegel dira dans ce passage, dans le monde des oppositions et de la culture, il y a un conflit entre la substance et le Soi, autrement dit l'effectivité ne se trouve plus dans la substance. La substance doit se poser de nouveau, par le biais de la substantialisation du Soi, seule possibilité pour que la substance devienne effective. Cette substantialité devient effective que dans la Révolution française, point culminant de réalisation et de dépassement en même temps de la culture, où le tout acquiert sa propre détermination en se rendant étranger à sa substance originare. Ce processus de l'esprit comme mouvement de la culture, engendre la

Révolution française qui à son tour renverse les deux mondes du règne réel et de la croyance, pour effectuer la liberté absolue. C'est-à-dire, que même dans les Lumières, l'esprit n'était pas encore complètement désaliéné et pleinement conscient de lui-même.

Il est étonnant d'un premier point de vue, de considérer que pour Hegel même lorsque l'esprit se constitue en monde effectif et présent, le monde de la *conscience effective*, il comprend cette mutation comme une nouvelle aliénation, parce que l'esprit a toujours affaire à une extériorité, le monde de l'*au-delà*. L'esprit n'a pas pu encore achever la réconciliation et poser l'effectivité, pour englober et réunir en lui-même la totalité de la vie sociale et spirituelle. Ainsi, il fallait patienter tout au long de cette période entre la fin du monde romain et la christianisation et jusqu'à la Révolution française, pour accorder une unité réelle entre le sujet et l'objet et faire passer l'esprit de la culture, au territoire de la conscience morale³³⁷, et réaliser la liberté absolue. Hegel dit sur ce sujet :

Celles-ci, en ce royaume où l'esprit étrangé (der entfremdete Geist) cherche son salut comme dans la conscience du repos identique à soi, accomplissent aussi l'étrangement (die Entfremdung) ; elles y dérangent le ménage qu'il tenait là, en y introduisant les ustensiles du monde d'ici-bas, dont il ne peut nier qu'ils sont sa propriété, puisque aussi bien sa conscience ressortit pareillement à ce monde.- En même temps, dans cette besogne négative, la pure intelligence se réalise elle-même et produit son propre objet, la méconnaissable essence absolue et l'Utile. Dès lors que, de cette manière, l'effectivité a perdu toute substantialité, et que plus rien n'est en soi en elle, le règne du monde réel, comme celui de la croyance, est renversé, et cette Révolution produit la liberté absolue, grâce à laquelle l'esprit antérieurement étrangé (entfremdete Geist) est complètement revenu en soi, abandonne ce pays de la culture et passe dans un autre pays, dans le pays de la conscience morale³³⁸.

Après avoir décrit dans une section servant d'introduction synthétique, l'acheminement du Soi dans l'opposition, l'aliénation constante et le positionnement de deux

³³⁷Hegel associe le pays de la culture à la France, et la conscience morale à l'Allemagne. En outre, nous avons une très forte réminiscence et un prolongement conceptuel considérable ici, des écrits de jeunesse de Hegel, en rapport direct avec la vision hölderlinienne de la Grèce antique, selon laquelle l'individu vivait en contiguïté intense avec la nature. L'esprit dans la Grèce antique était immanent en lui-même pour Hegel et pour Hölderlin : l'existence humaine n'était pas divisée en deux mondes, à l'encontre de l'époque moderne (dont pour Hegel s'éteint pratiquement en deux millénaires) où l'esprit vit dans un morcellement profond, *la conscience malheureuse*, que nous pouvons traduire, non simplement par opposition de l'esprit à lui-même, mais au monde social qui l'entoure. L'esprit, étant donné le conflit dans lequel se trouve avec l'être social, est obligé de s'en fuir à un au-delà et le plus important, de s'opposer à lui-même, se cultiver et surmonter cette opposition et se retrouver plus enrichi et ayant dépassé, comme nous verrons l'état de nature. Cela sera réalisé avec la Révolution française, permettant le retour de l'esprit en lui-même. Mais, il faut noter aussi que ce passage d'une terre, celle de l'expérience de la Révolution française, à la terre allemande de la conscience morale, marque un avancement remarquable pour la théorie de l'aliénation chez Hegel. Autrement dit, Hegel ne décrit plus qu'une mutation du Soi, mais l'interpénétration de l'esprit avec les sphères de la politique et de la société.

³³⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 418-419 et édition originale, *op.cit.*, p. 322-323.

mondes aliénés qui sont malgré tout, complémentaires l'un à l'autre et la réduction finale de tout au Soi, comme concrétisation de la liberté, Hegel passe dans un chapitre court, intitulé « *Le monde de l'esprit étrangé à lui-même* », dans lequel reprend et résume ce qu'il avait dit sur l'esprit engendrant deux mondes aliénés, l'un envers l'autre, comme produits d'un côté de la conscience pure et de l'autre côté de la conscience effective, du concept. Il est important de bien comprendre que l'effectivité aliénée, le monde de l'esprit étrangé à lui-même, ou mieux *les deux* effectivités aliénées et opposées l'une à l'autre, sont indispensables l'une à l'autre : c'est-à-dire que l'une n'existe pas sans être opposée à l'autre³³⁹. Donc, l'aliénation prend lieu dans un mouvement dialectique, où un élément doit coexister avec son élément antithétique. À savoir, que dans le processus de la culture l'immanence se réalise *à l'encontre* et *grâce* à la transcendance. Le monde de l'effectivité et du concept est conditionné, influencé et pénétré par le monde de l'au-delà et inversement, le monde de la conscience pure et de la Foi est conditionné par le monde du concept. Cela nous rappelle également, que la culture pour Hegel n'est pas une marche harmonieuse, mais elle se réalise sous des conditions de contradiction et de déchirement incessants de l'esprit avec lui-même et avec ce qui se trouve en face de lui³⁴⁰.

Hegel finit, en soulignant le caractère d'opposition inné à l'esprit qui contribue à sa réalisation et ouvre un autre exposé plus détaillé, quant à la nature dénaturante du processus et l'élévation du Soi à l'universalité, à travers la culture et l'aliénation. Nous nous proposons ainsi de regarder de plus près, certains développements du chapitre « *La culture et son royaume de l'effectivité* », parce qu'il contient des éléments qui nous permettront d'avoir un meilleur accès au statut de l'aliénation et son rapport avec la culture. C'est-à-dire, de mettre en exergue le caractère social de l'aliénation chez Hegel, comme nous avons annoncé au début de ce chapitre.

³³⁹G.W.F Hegel : « *La conscience pure est l'élément dans lequel l'esprit s'élève, mais elle n'est pas seulement l'élément de la croyance, elle est aussi, tout aussi bien, celui du concept ; et c'est pourquoi l'une et l'autre entrent en scène de concert et simultanément, la première n'entrant en ligne de compte que par opposition au second* », *op.cit.*, p. 419 et édition originale, *op.cit.*, p. 323.

³⁴⁰Voir J. Hyppolite : « *Se cultiver ce n'est pas se développer harmonieusement comme par une croissance organique, c'est s'opposer à soi-même, se retrouver à travers un déchirement et une séparation. Ce moment du déchirement et de la médiation est caractéristique du concept hégélien de culture...{...} C'est d'ailleurs dès ses premiers écrits de jeunesse que Hegel a ainsi conçu cette notion de culture. La vie ne se développe qu'en s'opposant à elle-même, elle part de l'unité naïve (au sens de Schiller) et ne se retrouve elle-même, qu'après un moment de séparation et d'opposition. Ce mouvement circulaire, cette poursuite de soi-même, qui est la vie du Soi, est le fondement du schéma dialectique hégélien. Le premier moment est toujours le moment de l'immédiateté, de la nature, qu'il faut nier. Dans cette immédiateté le Soi est en fait en dehors de Soi, il est, mais il doit devenir ce qu'il est, et pour cela s'opposer à soi-même ; c'est seulement par cette opposition, cette aliénation qui est culture, que le Soi peut reconquérir son universalité* », *op.cit.*, p. 372-373.

Nous pouvons tirer certaines conclusions de ce que nous avons considéré jusqu'ici. Premièrement, la culture forme indubitablement un monde d'opposition et de déchirement de l'esprit³⁴¹, qui pour autant est le monde de réalisation de la conscience de soi. De l'autre côté, ce monde est une formation où tout s'aliène constamment à son contraire, où chaque élément doit se poser face à ce qui lui est opposé afin d'exister. Secondement, il s'agit d'un monde où la dissolution permanente et le réagencement des identités vont de soi.

De ce dernier élément, nous retenons deux effets. D'abord, que ce phénomène d'anéantissement et de recomposition des identités, qui a lieu dans la temporalité historique, sans aboutir à une présence ultime et suprême, est précisément le monde de l'esprit étrangé à soi. Le passage d'un type de conscience à un autre, d'un Soi à un autre, exige la destruction de la présence et de l'identité de soi, comme c'était le cas dans le chapitre sur la conscience malheureuse. Pourtant, cette fois le Soi est conçu comme rapport dynamique avec la société et l'évolution intellectuelle et politique de son temps. Hegel décrit comme nous avons vu, l'esprit dans une perspective des mutations et des ruptures profondes, à savoir comme moments où l'esprit est en dehors de lui, sans possibilité de retour et où toutes les valeurs sont réversibles, relatives, et le Soi est instable et changeant. En réalité, ce que Hegel avait analysé était un Soi qui existe que comme devenir, mais comme devenir qui n'a pas été pleinement choisi par les individus eux-mêmes des constellations historiques et sociales, privés d'une marge de liberté et de leurs propres initiatives³⁴².

La deuxième conséquence est qu'à partir d'un moment, le Soi dans la culture parvient à comprendre que le monde est la synthèse des entités antagoniques qui se contredisent et qui sont complémentaires l'une à l'autre, mais il comprend aussi que ce devenir est un déploiement de la conscience de soi, à savoir l'esprit prend conscience du fait qu'il se pose lui-même à travers des aliénations consécutives. Hegel commence son chapitre sur la culture et l'effectivité de cette façon : « *L'esprit de ce monde est l'essence spirituelle pénétrée par*

³⁴¹L'opposition et le déchirement, conçus pratiquement comme conditions d'épanouissement et de richesse pour la conscience et l'esprit, marquent le raisonnement hégélien dans un autre moment de ce chapitre : « *Tandis que le langage du déchirement est le langage parfait et le véritable esprit existant de tout ce monde de la culture* », G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 441 et édition originale, *op.cit.*, p. 343.

³⁴²Pour ces raisons nous pouvons percevoir ici, un des éléments qui démontrent le caractère polyvalent de l'aliénation : la culture est le processus grâce auquel les différences se constituent, arrivent à surgir dans l'histoire et la société, et se mettent en contact et en lutte avec d'autres consciences de soi, comme dans le chapitre sur le maître et le serviteur. S. Haber note à juste titre sur ce sujet : « *La Phénoménologie anticipe cette élaboration, dans la mesure où aliénation y est utilisé pour souligner, presque rhétoriquement, pourrait-on dire, le moment de la différence qui doit exister pour lui-même au sein de ce processus* », *op.cit.*, p. 46.

une conscience de soi qui se sait présente immédiatement comme telle conscience qui est pour soi et qui sait l'essence comme une effectivité face à elle-même »³⁴³.

L'argumentation de Hegel dans ce paragraphe et dans le paragraphe suivant, est la plus emblématique pour saisir l'essentiel de ce qu'il avance sur la culture et sur l'aliénation. En outre, ces paragraphes pourront contribuer à dissiper les accusations, que la vision hégélienne de l'aliénation est purement métaphysique ou de provenance essentiellement théologique et cantonnée dans un Soi isolé du devenir historique. Mais, nous voulons insister aussi sur cette page de la *Phénoménologie de l'esprit*, parce qu'elle peut soutenir notre position, en rupture directe avec celle d'Althusser, qui pensait que la notion d'aliénation était fondée sur l'idée latente, que le sujet humain a été privé d'une essence et d'une identité. Or, ce qu'Althusser critique comme philosophie humaniste et métaphysique chez Marx, provenant de Hegel et par extension de Feuerbach ne nous semble pas être exact, surtout quant au geste théorique hégélien qui se structure selon nous, contre le retour aux origines et contre la quête pour une identité perdue, dotée à l'être humain par la nature dans un passé lointain : à savoir contre Rousseau et en même temps en désaccord total avec la pensée juridique et économique du 17^{ème} et du 18^{ème} siècle sur l'aliénation, que nous avons examinée dans notre première partie. Cela nous permettra de comprendre plus loin, les côtés féconds et discutables de la critique du jeune Marx au sujet de l'aliénation hégélienne, ce qu'il comprend au juste de l'aliénation hégélienne, au sens qu'il lui est plus redevable qu'il le pense et qu'au fond comme nous voulons démontrer ici, Hegel était un des précurseurs de la dimension sociale de l'aliénation objective chez Marx, mais également que critiquer comme Althusser l'avait fait, la théorie de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*, comme l'apanage d'une anthropologie philosophique humaniste ne suffit pas³⁴⁴.

Dans le paragraphe que nous citerons, l'aliénation ne décrit pas la fonction de la foi dans l'au-delà, son rapport avec le monde de l'ici-bas et l'étrangement réciproque et symétrique de l'esprit. Hegel utilise à présent l'aliénation, pour expliquer le processus de la constitution parallèle et synchronique, de la conscience de soi et de l'existence du monde. Ce mouvement est posé par une conscience ayant acquis une détermination plus concrète, qui est

³⁴³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 419 et édition originale, *op.cit.*, p. 323.

³⁴⁴Nous n'entendons pas que Marx reprend Hegel, sans le savoir ou qu'il n'effectue pas une rupture considérable dans la pensée sur l'aliénation et pour la théorie sociale. Nous voulons simplement dire, qu'une partie de l'originalité de l'aliénation comme phénomène social peut être trouvée déjà chez Hegel et que la critique marxienne, comme quoi l'aliénation chez Hegel est fondée sur une conception métaphysique de l'homme, est critiquable.

devenue *pour soi*, comme nous avons observé dans le dernier passage cité³⁴⁵. Hegel enchaîne, en posant plusieurs cartes dans sa table philosophique d'une façon très dense, qui explique et relève en même temps ce qu'il entend par aliénation dans un niveau d'abstraction très poussé, contribuant à une meilleure compréhension de la centralité de ce concept, pour l'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit* :

Mais l'être-là de ce monde, aussi bien que l'effectivité de la conscience de soi, dépendent du mouvement par lequel cette conscience de soi se dépouille (sich entäußert) de sa personnalité, produit ainsi son monde, et se comporte envers lui comme si c'était un monde étranger, en sorte qu'elle doit désormais s'en emparer (C'est nous qui soulignons). *Mais le renoncement à son être-pour-soi est justement lui-même la production de l'effectivité, et grâce à ce renoncement la conscience de soi s'empare donc immédiatement de l'effectivité.* – Pour dire la chose autrement, la conscience de soi n'est quelque chose, elle n'a de réalité, qu'en tant qu'elle se rend étrangère à soi-même (C'est nous qui soulignons) ; *c'est par ce moyen, en effet, qu'elle se pose comme universelle ; et cette universalité qui lui appartient est sa valeur objective et son effectivité. Cette égalité avec tous n'est donc pas cette égalité du droit, n'est pas cet être-reconnu et cette valeur immédiate de la conscience de soi qui ne tiennent qu'au fait qu'elle est ; mais elle vaut du fait que, par la médiation de l'extranéation, elle s'est rendue elle-même conforme à l'universel. L'universalité sans esprit du droit accueille en soi n'importe quelle modalité du caractère comme de l'être-là et les justifie toutes également. Ici, l'universalité qui vaut est l'universalité devenue et c'est pour cela qu'elle est effective*³⁴⁶.

Nous avons affaire dans ce texte à plusieurs principes et points centraux de la philosophie hégélienne. Tout d'abord, la conscience est comprise par Hegel, comme ce qui pose et produit à la fois le mouvement d'elle-même et beaucoup plus, le mouvement du monde. Pour le dire différemment, c'est la conscience qui produit le monde et l'effectivité, ou le monde est façonné à la manière de la conscience de soi, vision fondamentale de l'idéalisme objectif³⁴⁷. Pourtant, ce mouvement de la conscience n'est pas seulement une affirmation de soi, ou une mise en contact du Soi avec le monde. Pour Hegel, produire, réaliser un monde pour l'esprit, consiste à le rendre étranger à lui-même, à l'exposer à l'altérité et à la différence qui ont été produites par lui-même. Or, nous devons comprendre que l'altérité et la différence existent d'emblée pour Hegel, à l'intérieur de la conscience et que l'aliénation exprime dans ce passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, la médiation et la négativité engendrées

³⁴⁵Nous saisissons dès maintenant, les différents niveaux de signification et la transversalité de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit* et qu'en réalité Hegel élabore une notion petit à petit, qu'atteindra son point culminant dans le dernier chapitre de l'ouvrage.

³⁴⁶Nous utilisons pour cette citation, la traduction de Jean Hyppolite, parce que nous pensons qu'elle donne au lecteur français, l'original allemand d'une manière plus fidèle et exacte, que celle de Jean-Pierre Lefebvre. G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean Hyppolite, p. 54-55, tome II, Aubier, 1939-1941, Paris et édition originale, *op.cit.*, p. 323-324.

³⁴⁷Conception laquelle Marx et Engels révoqueront en doute et essaieront de renverser dans *L'idéologie allemande*, en mettant à sa place le matérialisme historique.

constamment par la conscience, afin qu'elle puisse s'objectiver dans *son propre* monde. Il est intéressant d'indiquer que le philosophe commence par le verbe « *sich entäußern* » dans la première phrase, et continue en se référant au monde par le terme « *Fremde* ». La conscience s'extériorise dans un premier moment (*sich entäußert*), elle devient étrangère à elle-même et se comporte vis-à-vis d'elle-même comme s'il s'agissait d'une entité étrangère (*als seine Fremde*), dont elle doit s'approprier. Toutefois, l'*Entäußerung*, signifiant l'extériorisation ou l'externalisation de l'esprit³⁴⁸, désigne que le monde - produit par la conscience de soi - est l'effet de lui-même et que cet effet est une activité négative vivante, se posant constamment dans le présent et dans l'immanence.

Malgré l'usage nuancé de deux termes fait par Hegel, les deux mots allemands – *Fremd*, donnant l'*Entfremdung*, et l'*Entäußerung* désignant l'extériorisation – se réfèrent au mouvement de la constitution de l'identité et de l'esprit, à travers *son propre devenir étranger et le devenir autrui à soi-même*. Ce que Hegel évoque ici au sujet de l'aliénation, pour décrire la culture comme constitution parallèle de la conscience, du monde et de son appropriation par la première, nous rappelle ce que nous avons vu dans le premier chapitre de notre partie concernant la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir l'aliénation comme synonyme de l'expérience que la conscience fait sur elle-même. Maintenant, nous pouvons soutenir que l'*Entäußerung* marque la nature *de* l'expérience, tandis que l'*Entfremdung* signifie la nature prenant lieu à *l'intérieur* de l'expérience.

Ainsi, Hegel met en avant l'idée de la nécessité pour la conscience, de sortir de son propre être, de s'objectiver et devenir étrangère à elle-même, en vue de saisir ce qu'elle avait elle-même initialement produit. Mais, indépendamment de l'association de l'aliénation à la conscience et à l'expérience, Hegel va ici un pas plus loin, en rapprochant le dépouillement de soi de la constitution de l'extériorité. Autrement dit, l'aliénation se pose dans un niveau

³⁴⁸Hyppolite proposait de traduire l'*Entäußerung* par aliénation et l'*Entfremdung* par le terme *extranéation*, optant pour une claire distinction entre les deux termes. Stéphane Haber dit au sujet de ce choix de traduction par Hyppolite : « Il traduit le second terme (c.f l'*Entäußerung*) par aliénation parce qu'il considère que *entfremden lui-même va toujours dans le sens fort et très précis de devenir étranger à quelque chose, rendu invisible dans l'aliénation française, trop marquée par la thématique juridique d'origine latine de la cession d'un bien ou d'un titre. En effet, «devenir étranger» représente un mouvement qui, selon lui, constitue chez Hegel quelque chose de très différent du banal processus d'extériorisation/manifestation – c'est-à-dire un simple passage dans autre chose. Conséquent avec lui-même, il crée sur la base du latin *extraneus* le néologisme « extranéation » pour maintenir cette signification sous la forme substantive de la traduction d'*Entfremdung* », *op.cit.*, p. 42. Vouloir établir la différence ou l'identité entre l'*Entäußerung* et l'*Entfremdung*, - Marx pensait que Hegel ne faisait pas la distinction, comme nous verrons plus loin - exigerait vraiment de travailler passage par passage. Néanmoins, nous pensons qu'il y a des passages où Hegel ne distingue pas d'une façon nette et tranchante les deux concepts, et il y en a d'autres comme ce passage, où nous voyons qu'il utilise les deux notions en introduisant une certaine intensité de degrés.*

philosophique et spéculatif plus universel qu'auparavant : « *Mais le renoncement à son être-pour-soi est justement lui-même la production de l'effectivité, et grâce à ce renoncement la conscience de soi s'empare donc immédiatement de l'effectivité* ». L'effectivité est posée grâce à l'altération-aliénation de soi, décrivant en même temps, l'universalité que l'individu acquiert dans la culture. C'est-à-dire que l'aliénation est au fond un processus touchant tous les domaines et les strates de l'existence de la personne, sociale, économique et politique, et non plus que le niveau primaire de l'expérience.

Il s'agit du processus, par le biais duquel la conscience se met en rapport avec la réalité dans toutes ses dimensions. Pour Hegel « *la conscience de soi n'est quelque chose, elle n'a de réalité, qu'en tant qu'elle se rend étrangère à soi-même* ». Et dans cette phrase, il préfère le verbe « *sich entfremdet*, pour marquer le devenir étranger et non la simple extériorisation. De la sorte, l'aliénation, *le devenir autre de la conscience* ne serait pas pour Hegel, la tentative de l'esprit de retrouver un état originaire ou naturel, de rencontrer l'essence perdue, mais de rencontrer l'altérité pouvant construire simultanément l'effectivité. De plus, la conscience pour qu'elle se réalise et fonde une effectivité, comme sa propre effectivité, doit introduire une médiation entre elle et le monde. Or, si nous comprenons bien ce passage, Hegel entend que l'effectivité est le résultat du travail dynamique et aliénant de la conscience.

Cette extériorisation et encore plus, cette aliénation de la personnalité, permettent l'édification de la réalité-effectivité comme universelle. Pourtant, nous devons être attentifs aux deux termes de *Wirklichkeit* et de *Realität*, que Hegel utilise dans ce paragraphe dans deux périodes qui suivent l'une l'autre. Plus précisément, il n'utilise pas au hasard le mot *Wirklichkeit*, lorsqu'il veut marquer le besoin pour l'être-pour-soi (*Fürsichseins*) de se délaisser pour un moment, pour produire l'effectivité et se poser comme universel. La *Wirklichkeit* est pour le philosophe, l'identité de l'existence avec l'essence, de l'extérieur avec l'intérieur, dont prend sens, non en opposition avec la non-existence, mais avec les concepts de la possibilité et de la nécessité. L'effectivité hégélienne se rapporte à l'*ἐνεργεία* aristotélicienne, pour la distinguer de la *Realität*, qui vient du mot latin *res*, (la chose) et l'associer au verbe *wirken*, qui signifie, agir, opérer. Cela présuppose la présence d'un agent actif et dynamique, construisant l'effectivité, à savoir l'être-pour-soi et que finalement ce qui est posé comme effectif, s'avère être pénétré à sa totalité par la conscience et le *Geist*.

Comme B. Bourgeois note : « l'effectivité [*Wirklichkeit*] n'est pas la réalité pure et simple, le pur donné phénoménal, mais la réalité en tant que faite par un agir efficient [*wirken*] comme tel assuré, car réglé par un principe, et qui procède donc la raison. La raison – l'identité en tant qu'elle n'est elle-même qu'à se différencier en elle-même, à s'extérioriser, à se manifester – est le processus de son effectuation...»³⁴⁹. Le monde engendré par la conscience aliénée nécessite que cette conscience soit un agent actif, qui puisse se dépouiller de soi et revenir en soi métamorphosé. De l'autre côté, le terme *Realität* exprime le réel, comme contraire de la « négation », une qualité existant comme discernable et distincte, c'est-à-dire que quelque chose existe, à l'encontre de quelque chose qui n'existe pas. Hegel utilise la *Realität* - dans la phrase « la conscience de soi n'est quelque chose, elle n'a de réalité, qu'en tant qu'elle se rend étrangère à soi-même » - pour marquer que l'existence d'une conscience réelle dépend de la virtualité de devenir étrangère à elle-même.

Ainsi, l'immédiateté de la conscience de soi doit s'extérioriser à elle-même, dans le dessein de se manifester à elle-même, dans sa présence et son effectivité. Cette idée, nous fait revenir à une vision de l'esprit hégélien que nous avons déjà examiné. Plus concrètement, la manifestation de la conscience à elle-même, dans le processus de la culture et de l'aliénation, est également une exposition à l'altérité, son passage, son bondissement d'une immédiateté naturelle et abstraite à la relation dynamique que Hegel appelle *conscience de soi et esprit*. Cette manifestation paraît, lorsque la conscience de soi pose son effectivité après être aliénée et s'être posée comme universelle. Le retour à soi n'est pas une nouvelle forme d'immédiateté. Il est plutôt le Soi comme expression à l'ouverture de la relation. Autrement dit, la désaliénation est aussi une appropriation de la conscience par la conscience elle-même. Or, le Soi est une propriété de la conscience parce qu'elle s'est séparée d'elle-même. Conséquemment, l'extériorisation de la personnalité dont Hegel parle, est vécue finalement comme aliénation et finit par devenir une appropriation de soi.

Mais, ce que nous devons retenir dans un premier temps ici, est que pour Hegel cette appropriation relève d'une désaliénation. Il se peut que l'aliénation se présente au début, que comme la simple mise en rapport entre l'être-pour-soi et le monde, ou l'exposition du Soi dans l'altérité, choses tout à fait justes, mais la désaliénation, *le devenir universel* n'est pas le retour à une forme antérieure, une reprise de ce qui existait avant notre immédiateté actuelle surmontée. Elle est l'effectivité, tant que la conscience se manifeste et devient actuelle. Pour

³⁴⁹B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 57.

le formuler différemment, l'aliénation est le mouvement d'exposition et de manifestation de la conscience, qui mène à la formation de la *Wirklichkeit*. En outre, nous pouvons dire que pour Hegel dans ce passage, l'effectivité est le synonyme de l'aliénation de la conscience et que l'appropriation du monde, de l'être-là passe par la différenciation de soi.

À part la culture comme processus de construction de l'effectivité, Hegel tire comme conséquence majeure, la position de la conscience de soi comme universelle. À savoir que la conscience devient universelle grâce à l'aliénation. Hegel pense que l'effectivité est fondée sur l'universalité de la conscience. Cependant, dans la fin de ce paragraphe nous voyons encore une fois la signification et la portée sociale-historique plus vaste, de l'aliénation et de la *Bildung*, par l'introduction de la notion d'égalité. L'égalité, non celle du droit et instaurée par la Révolution française et les Lumières, mais celle qui est posée comme universelle par le processus de médiation aliénante, qui est la culture (*Bildung*). À vrai dire, Hegel constate une dissimilitude entre la configuration de la culture et celle du droit. Pour le droit, la personnalité est comprise, telle qu'elle est donnée dans son immédiateté et son être-là reconnu, tandis que pour la culture, l'égalité est un mouvement d'étrangement et beaucoup plus de devenir universel de la conscience, c'est-à-dire un processus complexe et laborieux, de négation et de développement de soi. Lorsqu'il parle d'effectivité et clôt le paragraphe, Hegel entend une totalité dynamique, posée par la conscience aliénée, une universalité non pensée comme abstraction, mais comme le résultat de l'esprit qui se fait continuellement, qui devient par un mouvement incessant de la culture, chaque fois quelque chose de différent et de nouveau. De ce fait, l'universalité comme élément déterminant de l'aliénation, est le produit de la praxis de la conscience et de sa transformation historique.

Or, il s'agit seulement d'un des aspects de ce que Hegel conçoit ici. Plus concrètement, il traite également la question de l'aliénation et de la temporalité de l'être aliéné. En effet, ce qu'il dit sur l'effectivité et le devenir, nous le retrouvons plus explicité dans la page suivante : «...cette pseudo-individualité à laquelle on croit à tort n'est précisément que l'existence supputée depuis un point de vue intime, laquelle n'a pas de demeure durable en ce monde, où n'acquiert d'effectivité que ce qui s'aliène soi-même (das gemeinte Entäußernde), c'est-à-dire uniquement l'universel »³⁵⁰. Le concept est quelque chose qui est son autre (le signifié, à quoi quelque chose se réfère), tandis qu'il ne cesse pas

³⁵⁰G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 421, traduction par Jean-Pierre Lefebvre et édition originale, *op.cit.*, p. 325.

d'être soi-même, son propre être. Plutôt, pour qu'il soit lui-même, il a besoin de se référer à une altérité. Être son autre afin d'être soi-même, exister par la médiation du contraire et de l'altérité, signifie d'être à la fois, la totalité et un des moments de la totalité. C'est cela que l'aliénation exprime, en tant que terme d'existence de ce qui est aliéné et dépossédé. En réalité, ce qui est aliéné de sa substance et de son être ne préexiste pas à son aliénation. L'aliénation *est* son essence et l'étrangement *devient* son devenir. L'être aliéné se réalise à travers sa propre aliénation.

D)6. L'aliénation de l'être naturel

Hegel débute le paragraphe suivant, en explicitant pratiquement tout le mouvement de pensée que nous venons de voir et en l'attribuant à la culture. Néanmoins, après avoir insisté sur l'aliénation et l'universalité, comme caractéristiques fondamentaux de la culture, il passe à l'aliénation de l'être naturel, comme la preuve de son existence effective, à savoir d'un être et d'une formation unissant l'existence à l'essence :

Ce par quoi, donc, l'individu a ici valeur et effectivité, c'est la culture. Sa vraie nature et substance originelle est l'esprit de l'étrangement de l'être naturel (der Geist der Entfremdung des natürlichen Seins). C'est pourquoi cette aliénation (Entäußerung) est tout aussi bien la fin visée par lui que son existence même. Elle est en même temps le moyen ou le passage tant de la substance pensée dans l'effectivité qu'inversement de l'individualité déterminée dans l'essentialité. Cette individualité fait d'elle-même, dans un processus de formation, ce qu'elle est en soi et c'est seulement par là qu'elle finit par être en soi, et a une existence effective ; son effectivité et son pouvoir sont à la mesure de la culture qu'elle a. Bien que le Soi-même se sache ici effectif en tant que tel Soi-même, son effectivité ne consiste cependant qu'en l'abolition du Soi-même naturel (in dem Aufheben des natürlichen Selbst); en sorte que la nature déterminée à l'origine se réduit à l'inessentielle différence de grandeur, à une plus ou moins grande énergie de la volonté³⁵¹.

Ainsi, Hegel après avoir esquissé le passage de l'individuel à l'universel³⁵², que nous pouvons interpréter comme la conformité de la personnalité aux institutions et au monde politique régi et réglé par l'État, enchaîne avec la thématique du détachement et de l'altération

³⁵¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 420 et édition originale, *op.cit.*, p. 324.

³⁵²L'idée que la conscience devient universelle par son aliénation, remonte déjà à la *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna.

des rapports entre l'être humain et la nature, causés par la culture³⁵³. Il est désormais assez clair, que pour Hegel le monde social-historique de la modernité, celui qui commence de la Renaissance et de la Réforme et va jusqu'aux Lumières et la Révolution française, est un monde d'aliénation, c'est-à-dire, un monde dans lequel un moment devient son contraire, son autre, comme il marquera d'ailleurs un peu plus loin, lorsqu'il parlera de la métamorphose de la conscience noble en conscience vile, de la conscience vile en conscience noble, du Bien et du Mal.

Tout cela pourrait être rapproché de ce que Hegel disait dans les écrits d'Iéna. Comme nous avons pu voir, dans le *Système de la vie éthique*, l'individu est profondément détaché de la nature, et son travail devient mécanique et instrumentalisé. Dans la *Philosophie de l'Esprit*, son activité laborieuse est qualifiée d'abstraite : « *son travail est un travail abstrait* »³⁵⁴. Alors, Hegel utilise l'aliénation comme concept explicateur d'une transformation historique énorme, produite en Occident, qui allait aboutir à la société capitaliste industrielle et « rationalisée »³⁵⁵. Mais parallèlement, ce que fait Hegel est de décrire en gros traits, les idées et les mentalités ayant régies depuis pratiquement des millénaires, à savoir les moments décisifs pour la formation des pratiques et des représentations sociales et historiques dominant la vie en Occident.

Ce que Descartes exprimait par la phrase, « *nous rendre maîtres et possesseurs de la nature* », manifeste cette explication historique de Hegel, c'est-à-dire la totalité des rapports historiques, sociaux et économiques, se trouvant à la racine de la maîtrise rationnelle et systématique de la nature, menant à son altération profonde. Or, cette caractéristique de la modernité, produisant les conditions de transformation de l'être naturel et un monde séparé du monde humain, est un des sens du processus de l'aliénation et de la polyvalence conceptuelle de ce concept.

³⁵³Il faut entendre le terme allemand de la *Bildung* à son sens large, comme formation et éducation, afin de comprendre ce que Hegel entend par « *esprit d'aliénation ou d'aliénation* », selon la traduction.

³⁵⁴Voir *Philosophie de l'Esprit*, p. 73. Cette analyse trouvera son apogée, dans la critique et l'histoire du capitalisme, proposée par Max Weber. L'Occident se distingue des autres civilisations, par la rationalisation de l'homme et par le fait que le capitalisme pousse à une plus grande et systématique domination de la nature par les hommes.

³⁵⁵D'un certain point de vue, Rousseau pose le même problème : la dénaturalisation de l'être humain, comme apport majeur de la civilisation humaine et ses effets nocifs. Tout de même, Hegel n'est pas du tout attiré par l'idée d'un état originaire dont nous serions dépossédés, ou par l'idée de la perte d'une nature véritable.

En effet, il y a ici une grande différence avec ce que Hegel a avancé jusqu'à présent, concernant l'aliénation. D'emblée, il ne se réfère plus à un étrangement de l'au-delà, qui vient peser sur le monde présent. Sa préoccupation philosophique n'est pas dès lors un monde en pleine scission, conséquence d'une certaine religiosité, mais le monde séculier et son aliénation. Deuxièmement et le plus important, la *Phénoménologie de l'esprit* pense la culture « en tant que formation (Bildung), c'est-à-dire en tant que dénaturalisation (=devenir étranger à sa/la nature originare) »³⁵⁶. Le trait distinctif de l'individu dans les temps modernes consiste pour Hegel, précisément en la perte et la disparition d'une naturalité acquise une fois pour toutes, d'une essence préétablie, comme c'était le cas dans le monde éthique, au tout début du chapitre sur l'esprit étrangé. Mais, Hegel contrairement à Rousseau ne condamne pas les phénomènes historiques dont dépeint sous les termes d'aliénation et de culture. Car, premièrement, ils font partie d'une vision progressive que Hegel a de l'histoire. L'esprit se réalisera à travers des négations successives, pour pouvoir finalement se réapproprier lui-même et se réconcilier avec le monde que lui-même avait posé. Deuxièmement, parce que ce qu'il dénomme aliénation ou culture, ce sont une diversité des phénomènes historiques.

Pour autant, ce qui est nouveau avec la culture est l'élément émancipatoire introduit au sein de l'histoire humaine. Il revient aux individus de constituer un monde social et historique par leur propre initiative, et non simplement de subir l'influence d'un schéma social et culturel établi en avance. La dénaturalisation, le devenir étranger à sa nature originare trouve son acmé dans le siècle des Lumières, lequel met au centre de sa préoccupation l'éducation, comme processus de rationalisation de l'être humain, de triomphe de la raison sur la foi et l'obscurantisme, et comme marche progressive vers le bonheur. Néanmoins, Hegel ne partageait pas entièrement cette conception harmonieuse de l'éducation, parce qu'il pensait que la richesse de la vie et du savoir relève de l'opposition de l'esprit avec lui-même. La cohérence de l'individu et d'une communauté provient de leur capacité de s'aliéner, à savoir dans le cas des Lumières de devenir étrangers à eux-mêmes. Ainsi, nous voyons que Hegel utilise une sémantique variée de l'aliénation.

La dénaturalisation est conçue d'une façon positive, stade d'affirmation d'un esprit qui veut poser sa propre substance. La nature de l'individu est devenue désormais, le fait exactement de ne pas avoir une nature stable et permanente et de devenir un être qui se

³⁵⁶S. Haber, *op.cit.*, p. 58.

dépossède constamment. Pourtant, nous comprenons d'une façon plus nuancée la phrase « *sa vraie nature et substance originelle est l'esprit de l'étrangement de l'être naturel* ». Nous pouvons mettre l'accent, non *que*, non *uniquement* sur l'idée que l'individu de la modernité transforme son propre être, en le faisant quelque chose d'étranger à soi-même, c'est-à-dire que l'être humain aliène son être naturel-primordial, mais conjointement sur l'idée que l'être particulier modifie également l'être naturel à quelque chose d'étranger à lui. L'être humain transforme la nature - pas que son propre être - à quelque chose d'étranger à lui-même. Donc, nous dégageons un double sens de l'aliénation dans ce passage : une aliénation comme produit d'un mouvement émancipateur et d'un type de sujet, qui ouvre et explore ses possibilités d'auto-réflexion par le discours sur l'éducation, et un sujet qui prend conscience d'une scission entre lui et la nature. Nous constatons dès maintenant, une différence entre l'aliénation feuerbachienne et hégélienne et associons cette dernière à l'aliénation décrite par le jeune Marx dans ses premiers écrits, jusqu'au moins les *Manuscrits de 1844*, à savoir comme concept se référant au monde profane et comment certaines formations historiques privent-elles parfois les êtres particuliers d'une possibilité d'action.

Cette aliénation entre l'homme et la nature est positive pour Hegel, puisqu'elle est la finalité et le processus de l'existence de l'individu. Elle ne pose pas un monde divisé et double comme auparavant, une aliénation négative, mais au contraire elle contribue à l'aliénation de la substance de Soi dans l'être social. Autrement dit, l'individualité devient concrète et effective grâce à l'aliénation dénaturalisante de la culture. Elle est le passage, comme Hegel écrit de la substance à l'effectivité, façon d'une conscience posée par elle-même de devenir, non simplement extérieure, mais effective et consistante. Or, Hegel avance quelque chose de capital : il pense que le Soi dénaturalisé acquiert son universalité en s'aliénant dans la substance. Mais, à vrai dire il s'agit d'une effectivité *sociale* qui est en train de se faire, qui vient de l'aliénation de la conscience et de la substance³⁵⁷.

Pour Hegel, la constitution d'une formation sociale et politique est profondément liée au passage de la substance à l'effectivité, c'est-à-dire l'aliénation de Soi. Il explicite que sortir de la nature, sous-entendant la substance éthique et les croyances traditionnelles dans lesquelles le monde chrétien plongeait, pour passer à l'« *individualité fait d'elle-même* », est en

³⁵⁷Hyppolite commente ces lignes : « *L'aliénation du Soi est son aliénation dans la substance ; l'organisation politique et sociale est donc le produit de cette aliénation du Soi. Sans doute – c'est là le caractère même de ce monde – cette organisation de la substance apparaît bien au Soi individuel comme si elle était une effectivité étrangère ; en fait elle est son œuvre, elle est l'autre aspect de la culture entendu dans le sens le plus général du terme* », *op.cit.*, p. 375.

réalité le moment de concordance de l'essence à l'existence. Une effectivité non aliénée, un Soi non aliéné dans la culture n'est pas concevable par Hegel. Le Soi-même est ce qui s'abolit, comme il dit. Il faut retenir que le philosophe utilise le terme « *Aufheben* » en allemand dans ce passage, pour marquer la négation que la conscience doit apporter sur son propre être, afin qu'elle passe dans un niveau supérieur, et qu'elle doit se supprimer pour s'effectuer comme Soi-même se sachant et se connaissant³⁵⁸. Donc, Hegel conçoit la culture, principalement les Lumières, comme mouvement de désubstantialisation du Soi-même naturel et transition à la conscience effective.

Hegel saisit l'aliénation dans la culture comme ce double mouvement : *α) se poser comme universel et devenir effectif, β) se poser comme substance qui s'étrange de l'être naturel, ou/et comme substance qui s'étrange de son propre être naturel*. Il exprime cette idée en plusieurs manières dans cette section : « *Ce qui, en ce qui concerne l'individu singulier, apparaît comme sa culture, est le moment essentiel de la substance elle-même, savoir le passage immédiat dans l'effectivité de son universalité pensée, ou encore, l'âme simple de celle-ci, pour laquelle l'en soi est quelque chose de reconnu et une existence* »³⁵⁹.

Il reprend dans les lignes suivantes, ce qu'il avait décrit comme mouvement caractéristique, d'un côté de la conscience de soi, de l'autre côté du monde de la culture, à savoir l'aliénation comme processus de production de soi, d'objectivation d'un monde, lequel devient étranger et reculé pour l'esprit et dont ce dernier doit s'en approprier et refaire sien³⁶⁰. Autrement dit, il s'agit de l'impossibilité temporaire de l'esprit, de reconnaître ce qu'il avait lui-même posé comme effectivité universelle, substance pensante, impossibilité qu'il devra supprimer, en reprenant et regagnant sa propre aliénation, comme nous verrons plus loin. Hegel rend manifeste, premièrement la dimension sociale-historique de l'aliénation, qu'il a pu déchiffrer et l'ériger en concept central dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ensuite, que la réalisation de l'individu entraîne nécessairement l'aliénation de sa conscience et la perte de sa substance dans la multitude de la culture, à savoir dans la complexité des rapports sociaux et historiques différents et contradictoires, qui aboutissent à la fois à l'éradication et au

³⁵⁸Le travail de l'esprit est pour Hegel un travail de négation de soi.

³⁵⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 421 et édition originale, *op.cit.*, p. 325.

³⁶⁰Voir G.W.F Hegel, p. 419-420.

accomplissement de la substance individuelle³⁶¹. Ainsi, l'aliénation transforme, défait et réalise le Soi-même en le plongeant dans l'effectivité et en l'objectivant³⁶².

Donc, le monde de la culture en se formant, forme le monde objectif, par l'universalisation de la conscience, par la sortie de l'essence individuelle et son déploiement dans le monde qu'elle est en train d'élaborer. Néanmoins, ce monde devenu et advenu grâce à l'intermédiaire de l'esprit, c'est-à-dire, le monde de la culture (qui est encore pour Hegel le monde chrétien)³⁶³ ne se pose plus devant un sujet soumis, acceptant pathétiquement l'extériorité, mais au contraire est le résultat de l'individualité.

Or, la difficulté quant au texte présent, consiste - et cela indique une des dimensions multiples de l'aliénation de cette section - bel et bien au fait que le monde institué par l'être particulier, est en même temps quelque chose qui lui est aliéné ou étranger (« *ein unmittelbar Entfremdetes* », Jean-Pierre Lefebvre le traduit par « *étrangé* »). Pourtant, la conscience de soi, par le biais de la culture peut s'approprier cette totalité étrangère, posée par elle-même. Ce schéma de pensée nous fait comprendre que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la culture est ce qui permet à l'esprit de retrouver son unité perdue avec l'effectivité. En outre, nous constatons clairement, que l'aliénation devient un concept polysémique, se référant aux rapports que l'individu entretient avec l'effectivité sociale et le chemin qui lui permet de les

³⁶¹Nous pouvons garder ici, pour mettre en relief le caractère fécond, radical et surtout contemporain pour l'histoire de la philosophie de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la première partie du schéma que ce texte décrit, c'est-à-dire, un sujet qui ne peut pas reconnaître ce qu'il avait lui-même posé en dehors de lui-même et qu'il le considère comme une totalité étrangère. Cette idée, nous pouvons la retrouver chez Marx également, comme hostilité et impuissance de celui qui produit, de reconnaître son propre processus de travail, les moyens de production qu'il manie et le produit qu'il fabrique.

³⁶²Lukács décrit d'une façon très dense et intéressante, le rapport entre l'aliénation et la reconnaissance de la réalité sociale comme activité propre de la substance, utilisant le terme du *travail*, comme moyen de jonction entre le sujet et l'objectivité : « *Le sujet doit nécessairement s'aliéner de plus en plus fortement, devenir étranger à soi, en pénétrant dans des relations sociales de plus en plus riches, en se transformant par son travail, par son « opération et impulsion » individuelle, égoïste, en le sujet-objet identique de ces rapports sociaux, et en se reconnaissant progressivement au cours de cette évolution, au cours du déploiement objectif de la richesse des déterminations sociales, développement du caractère englobant et de la légalité propres au système économique moderne ayant atteint le sommet de son aliénation, comme ce sujet-objet identique de la praxis sociale. Le processus philosophique général qui forme la base de la Phénoménologie, c'est-à-dire l'arrachement à la substance de sa richesse par le sujet {...}, apparaît ici...{...}. L'aliénation du sujet se manifeste donc dans le contexte présent comme l'activité sociale du genre humain grâce à laquelle est engendrée dans la société une objectivité ; celle-ci, créée par ce même genre humain, puise ses forces vitales dans l'activité sociale du sujet : cette objectivité devient de plus en plus riche, complexe, étendue et vient, pour le sujet, à la place de l'ancienne substance dépourvue de vie. En un mot : en s'aliénant totalement, le sujet se reconnaît comme théoriquement et pratiquement identique à la substance », *op.cit.*, p. 284-285.*

³⁶³Hegel ne considère pas d'une façon grossière, qu'il y ait une rupture tranchante, entre d'une part le christianisme, monde dominé par la foi, de l'autre part les Lumières et la Révolution française, monde poursuivant inlassablement une quête de sécularisation. Il s'agit d'un rapport, tantôt de rupture, tantôt de continuité. Selon Stéphane Haber : « (*chez Hegel, la modernité occidentale n'est pas radicalement coupée de ses racines chrétiennes, loin s'en faut*) », *op.cit.*, p. 58.

reconnaître comme ses propres produits. En conséquence, le devenir du monde effectif prend lieu, selon Hegel par la nécessité que l'esprit éprouve de retrouver à l'extérieur de lui, dans le monde de la culture, ce qu'il provenait initialement de lui-même. Ce processus d'effectuation de la conscience est le mouvement de réalisation de la substance, selon Hegel :

C'est pourquoi le mouvement de l'individualité qui se cultive est immédiatement le devenir de celle-ci en ce qu'elle est l'essence objectale universelle, c'est-à-dire que ce mouvement est le devenir du monde effectif. Et ce monde, bien que devenu par l'intermédiaire de l'individualité, est pour la conscience de soi quelque chose d'immédiatement étrangé (ein unmittelbar Entfremdetes), et a pour elle la forme d'une effectivité qui n'est pas dérangée. Mais étant certaine, en même temps, qu'il est sa substance, la conscience de soi vise à s'en emparer ; elle conquiert ce pouvoir sur lui par la culture, laquelle, de ce côté, apparaît de telle façon que la conscience de soi se conforme à l'effectivité, et ce autant que l'y autorise l'énergie de son caractère et de son talent originaires{...}. Car le pouvoir de l'individu consiste en ceci qu'il s'adapte à elle, c'est-à-dire qu'il se défait de son Soi-même, se pose donc lui-même comme la substance objectale qui est (Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h. daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seiende Substanz setzt). C'est pourquoi sa culture et son effectivité propre sont l'effectivation de la substance elle-même³⁶⁴.

Donc, l'aliénation fonctionne en tant que lien entre le sujet qui se défait de soi-même et extériorise sa substance et l'objectivité sociale-historique, qui peut grâce à la culture comme processus de formation et d'unité, former une effectivité posée par la conscience de soi. Mais, cela prouve que Hegel comprend très bien que l'être humain peut élaborer des mondes sociaux, dans lesquels se sent étranger, dépossédé, en l'occurrence se trouver dans l'incapacité de saisir ce qu'il avait lui-même engendré et incapable de faire partie du monde que lui-même avait fabriqué. Autrement dit, il propose une idée intéressante dans ce paragraphe : le sujet, tellement immergé dans l'objectivité de la culture, finit par être tellement modifié et étrangé à Soi-même, qu'il peut se reconnaître *que* dans la culture et non au Soi-même. Mais cela exige le travail négatif de l'esprit et l'*Aufhebung*, comme nous verrons juste après. Cette idée implique que l'aliénation quant à Hegel, ne modifie pas que l'extériorité et l'objectivité, mais elle métamorphose également le sujet lui-même, étant donné que c'est par son activité de négation de soi, que l'effectivité devient possible et actuelle. L'actualisation de la substance demande le dépouillement du Soi, par un travail de dépossession de la conscience, une sorte de perte active dans le monde de la culture, afin qu'elle devienne ce que Hegel appelle, la « *substance objective* ».

³⁶⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 422 et édition originale, *op.cit.*, p. 325.

De plus, il est possible de dégager une définition plus large de l'aliénation dans ce passage : l'aliénation constitue le mouvement par lequel l'esprit et la substance s'extériorisent et deviennent objectifs, se posent par une *Verwirklichung*, dressant en même temps une *Wirklichkeit de la culture*, à savoir une totalité active et traversée d'un bout à l'autre, par la présence de la conscience de soi. Cette présence signifie une perte constante du Soi-même dans l'altérité, qui aboutit à une désaliénation du Soi et à un travail de reprise par le Soi de ce qu'il avait objectivé. C'est-à-dire que l'esprit arrive à concevoir tous les moments qu'il a traversés, afin de s'actualiser en tant qu'unité du Soi-même et de l'essence, et devenir absolument libre. Donc, cette fois-ci la perte du Soi et la reconnaissance de ce que la conscience a engendré en tant que *culture* et l'impossibilité de se reconnaître dans le résultat de sa propre activité, a fondamentalement une dimension positive, étant donné que l'aliénation sera aliénée à son tour et le Soi deviendra plus riche, précisément parce qu'il a pu s'opposer à lui-même et former *un* monde, associant l'effectivité à l'essence, dont dans le cas du christianisme ne se complétaient pas, comme nous avons pu contester³⁶⁵. Nous n'entendons pas par là, qu'il n'y aura plus d'aliénation ou qu'avant le monde de la culture, dans la période de la substance éthique, l'unité était inexistante, mais qu'il s'agissait plutôt d'une unité immédiate, tandis qu'ici l'esprit sort de lui-même, pour devenir la médiation entre la conscience, le Soi et le monde extériorisé. D'après Hegel, la négativité fait dès lors partie du monde extérieur, ancrée dans l'objectivité elle-même :

Le Soi-même n'est effectif à soi qu'en tant que Soi-même aboli. C'est pourquoi il ne constitue pas pour lui l'unité de la conscience de soi-même et de l'objet ; mais c'est ce dernier qui pour lui est le négatif de soi-même. C'est donc le Soi-même, en ce qu'il est l'âme, qui développe et forme la substance en ses moments de telle sorte que l'opposé spiritualise l'autre, que chaque terme opposé donne préexistence à l'autre par son propre étrangeté (Entfremdung) et la reçoive pareillement de lui. En même temps, chaque moment a, face à l'autre, sa détermination comme une validité indépassable et une effectivité solidement établie. La pensée fixe cette différence de la plus universelle des façons, par l'opposition absolue du bon et du mauvais, lesquels, en se fuyant l'un l'autre, ne peuvent en aucune manière devenir la même chose. Mais cet Être fermement établi a pour âme le passage immédiat dans l'opposé ; l'existence est au contraire le renversement de toute détermination en sa détermination opposée, et cet étrangeté seul est l'essence et la conservation du tout. C'est ce mouvement d'effectivation et cette spiritualisation des moments que nous devons examiner maintenant ; l'étrangeté s'étranguera lui-même, et le tout, grâce à lui, se reprendra dans son concept (die Entfremdung wird sich selbst entfremden, und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen)³⁶⁶.

³⁶⁵ Voir «...chaque moment singulier en tant qu'essence reçoit celle-ci, et donc l'effectivité, d'un autre, et dès lors qu'il est effectif, son essence est autre chose que son effectivité », *op.cit.*, p. 417.

³⁶⁶ G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 422-423 et édition originale, *op.cit.*, p. 326.

Le travail négatif du Soi-même sur le Soi, lui permet à la fois de s'enrichir et de se supprimer comme tel, c'est-à-dire de se donner une nouvelle configuration ontologique-conceptuelle et sociale-historique, en vue de se concevoir conjointement comme aliéné et pouvant supprimer, ôter cette aliénation. D'ailleurs, nous avons affaire ici à un passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, où l'idée de la dialectique comme *Aufhebung* et de l'aliénation, à savoir, de la suppression comme actualisation et transition d'un moment de l'esprit à un autre, coexistent étroitement. Ainsi, l'esprit se présente en tant que processus dialectique en pleine actualisation de sa propre désaliénation. Nous notons que Hegel utilise le verbe « *aufheben* », qui comme nous avons insisté, possède le double sens de la négation et de la conservation en allemand, afin de marquer les moments dialectiques que l'esprit traverse pour constituer sa propre effectivité, comme aliénation et actualisation de la substance et comme totalité et résultat de l'esprit, dans et à travers lesquels peut se reconnaître. L'esprit se nie et nie tout ce qu'il contenait, sans l'effacer complètement, mais en le supprimant, au sens où il le préserve dans un stade plus élevé et plus conscient.

Donc, Hegel reprend d'une façon plus détaillée ici, ce qu'il soutenait au début du chapitre sur la culture, au sujet de l'aliénation de la personnalité³⁶⁷. Or, il ne s'agit plus comme au commencement du texte, d'une abolition de l'effectivité et du Soi comme de purs universels, de constellations de l'esprit et de mondes sociaux et spirituels qu'ils se trouvent en conflit et en opposition entre eux, mais elle est la réalisation de la conscience dans l'objectivité.

Autrement dit, la négation dans le monde de la culture s'incarne - à l'encontre du monde traditionnel de la substance éthique, « *où rien n'a la signification du négatif de la conscience de soi* » - dans l'objectivité elle-même et l'effectivité est le produit de la négation extériorisée de la conscience de soi. De la sorte, l'objet finit par devenir la négation de la conscience de soi, non au sens d'une destruction ou d'une annulation de cette dernière, mais en tant que son actualisation. Pour Hegel, c'est l'effectivité elle-même que l'esprit doit s'appropriier et dont elle résulte du travail de Soi-même. En outre, il doit la saisir comme

³⁶⁷ Voir : « *Mais cette activité et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'étrangement de la personnalité, car le Soi-même qui vaut immédiatement – c'est-à-dire sans étrangement – en soi et pour soi, est sans substance, est le jouet de ces éléments furieux ; sa substance est donc son aliénation elle-même, et l'aliénation est la substance, ou encore : l'ensemble des puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se conservant par là même* », G.W. F Hegel, *op.cit.*, p. 416-417. L'aliénation devient pour Hegel, le synonyme de la substance comme transformation de l'individualité, capable de se poser comme esprit, chose qui veut dire, pouvoir se poser comme « *conscience d'une effectivité objectale libre pour soi* ».

concept, à savoir comme un être *pour soi*, quelque chose qui marque le mouvement des Lumières, c'est-à-dire la tendance de rationalisation de la vie humaine.

Cependant, dans le monde de la culture, le Soi-même agit comme un circuit, où chaque moment renvoie à l'autre par une aliénation incessante, mieux où chaque moment du Soi-même, parvient à exister par l'intermédiaire de l'aliénation de l'autre moment. Néanmoins, soyons attentifs aux termes que le philosophe met en place. Lorsque Hegel écrit « *begeistert* », il n'est pas question d'immatérialiser quelque chose, mais donner la vie, inspirer ou spiritualiser comme Jean-Pierre Lefebvre traduit correctement. Spiritualiser signifie que chaque chose est définie en tant que moment ou ensemble des moments. C'est la désubstantialisation et l'actualisation en même temps de la substance, la reconnaissance précisément d'une donation mutuelle de sens, non comme simple extériorisation (comme *Entäußerung*), mais comme aliénation (*Entfremdung*)³⁶⁸ au sens fort du terme. Cette donation mutuelle de sens, passant par l'aliénation de chaque moment de l'effectivité, signale que chaque moment est l'opposé et non l'étant, et qu'en tant qu'opposé est le Soi-même, uniquement par la médiation de l'autre moment. Autrement dit, le monde qui se construit comme réaction, comme antithèse avec la réalité de la substance éthique de deux mondes, celui de l'au-delà et celui de l'ici-bas, c'est-à-dire le monde de la culture, où l'esprit se sait comme tel dans son unité, est le monde où tous ses éléments prennent sens par l'exposition et la mise en rapport dans leur aliénation mutuelle³⁶⁹.

Cette première partie du paragraphe, nous permet de comprendre une chose capitale, concernant l'accusation souvent adressée à la pensée hégélienne, comme système rigoureusement clos en lui-même. Mais, nous nous apercevons que Hegel tente plutôt de réfléchir l'effectivité comme totalité de rapports, de former une pensée sur les choses au travers de leurs interconnexions, leurs interdépendances et leurs relations.

Deuxièmement, cette dépossession de chaque moment du réel avec son opposé, démontre que l'aliénation selon le penseur allemand, rend possible la constitution de

³⁶⁸Nous voyons ici, un passage où Hegel distingue l'aliénation de l'extériorisation, puisqu'il utilise le terme de l'*Entfremdung* d'une façon insistante, à trois reprises successives et dans l'acceptation forte du concept, à savoir le « rendre étranger quelque chose » et non la simple sortie de soi.

³⁶⁹Il faut marquer une sorte de ressemblance entre cette configuration conceptuelle de l'esprit, et celle du maître et du serviteur, dans laquelle chacun de deux pôles prend son sens, *dans* et *par* sa relation antagonique et conflictuelle avec l'autre.

l'effectivité et sa désaliénation également³⁷⁰. Troisièmement, il y a l'élément le plus important que nous pouvons maintenir de la fin de ce paragraphe, qui consiste en l'intention hégélienne d'associer l'effectivité en tant que manifestation concrète de l'esprit, à l'étrangement de chaque moment de la totalité en ce qui lui est opposé. Mieux encore, de considérer l'aliénation comme l'équivalent de l'existence de la totalité elle-même. Ainsi, pour Hegel un être prend sens et existence (*Dasein*), que lorsqu'il se pose face à un autre être et se met en rapport avec lui. Cette situation de coexistence entraîne le mouvement indissoluble et la transformation constante des choses, idée centrale de la dialectique hégélienne, dont l'influence sera durable sur la pensée de Marx et d'Engels. Par suite, l'effectivité pour Hegel prend sens que par l'intermédiaire d'un processus de changement, que par la médiation des altérités opposées, c'est-à-dire des différences dans lesquelles elle peut s'aliéner constamment. Il associe littéralement l'aliénation à l'essence (*Wesen*)³⁷¹ et à la conservation (*Erhaltung*) du tout/totalité (*Ganzen*) : « *l'existence est au contraire le renversement de toute détermination en sa détermination opposée, et cet étrangement seul est l'essence et la conservation du tout. C'est ce mouvement d'effectivité et cette spiritualisation des moments que nous devons examiner maintenant ; l'étrangement s'étrangera lui-même, et le tout, grâce à lui, se reprendra dans son concept* »³⁷².

Pour le dire différemment, l'aliénation comme métamorphose des êtres en leur opposé, devient le principe philosophique fondamental de conservation de la totalité, tantôt dans un sens ontologique et abstrait, tantôt dans le sens plus concret de la dimension sociale et historique. Cela indique, que les êtres pour Hegel ne sont pas compréhensibles dans leur isolément et comme abstractions, mais que par et dans le processus de leur aliénation, dans leur interconnectivité réciproque et grâce à leur possibilité de s'approprier ce qui leur est étranger. Ainsi, Hegel utilise de nouveau le terme, « *spiritualisation* » (*Begeistung*), pour dire que chaque moment est en même temps son opposé et en tant qu'opposé est soi-même, uniquement et à travers l'intermédiaire d'autrui.

³⁷⁰Ce passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, illustre la justesse de ce que Marcuse disait à propos de la réactualisation de la philosophie aristotélicienne par Hegel, en mettant comme dénominateur commun de deux penseurs le mouvement : « *Hegel a été le premier à redécouvrir le caractère éminemment dynamique de la métaphysique aristotélicienne, qui envisage tous les êtres comme processus et mouvement, dynamisme qui avait totalement disparu dans la tradition de l'aristotélisme scolastique et formaliste* », Herbert Marcuse, *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, p. 88, traduction de Robert Castel et de Pierre-Henri Gonthier, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

³⁷¹Le mot allemand *Wesen* - que nous traduisons la plupart de fois par « essence » - a une pluralité de sens que nous perdons en français. *Wesen* peut être une personne humaine, un être, une entité et même la nature de quelque chose.

³⁷²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 422-423 et édition originale, *op.cit.*, p. 326.

Nous terminerons sur ce passage en observant certaines choses, qui peuvent contribuer dans un premier temps à notre compréhension à la fois de la fonction de l'aliénation, dans le chapitre sur la culture et ensuite nous prédisposer à sa fonction, dans le chapitre terminal de la *Phénoménologie de l'esprit*, du *savoir absolu*. En d'autres mots, il y a des éléments que nous avons étudiés dans la section sur la culture, qui reviennent dans *le savoir absolu*, par-dessus tout, la question de la substance et de la suppression de l'objectivité. Alors, il est vrai que chez Hegel, il y a parfois une tendance d'assimilation de l'extériorisation à l'aliénation. De toute façon, le devenir étranger à soi-même présuppose dans une philosophie comme celle de Hegel, fondée sur le dualisme de l'objet et du sujet, - qu'il faut supprimer - l'extériorisation et l'objectivation de la conscience. Cette extériorisation se trouve à la racine de la désaliénation de l'esprit, à savoir que comme nous avons vu dans la *Phénoménologie* : « *l'esprit est d'autant plus grand qu'il fait retour dans lui-même, à partir d'une plus grande opposition* ».

En effet, le retour à soi en tant que désaliénation est plausible selon Hegel, que pour un sujet dépossédé et un être déjà objectivé. C'est-à-dire que l'altérité et l'objectivité ont leur origine à l'objectivation et l'extériorisation de la conscience. Cela implique que la conscience se connaît à travers son déploiement dans l'objectivité, dès le moment qu'elle rompt avec son intériorité. C'est la raison pour laquelle nous avons voulu distinguer deux moments, celui de l'extériorisation et celui de l'aliénation, qui entraînent la suppression de ce qui a été objectivé par l'esprit actualisé.

Néanmoins, nous avons constaté dans le chapitre sur la culture et plus spécialement dans le dernier passage cité, que l'esprit ne s'extériorise pas simplement, mais rompt avec sa propre immédiateté naturelle, sa substance éthique et sa propre identité, α) afin qu'il devienne étranger à soi, en embrassant ce qui lui est opposé et β) afin qu'il s'oppose à ce qu'il aura posé en tant qu'objectivité, dont il devra la supprimer et l'éradiquer. L'esprit humain comme essentiellement historique se distingue par une complexification croissante et par le fait, que la substance humaine dépasse à partir d'un certain stade historique l'immédiateté naturelle, en s'aliénant dans ce qu'elle avait fabriqué. Selon Hegel, cette aliénation devient plus primordiale dans un sens spéculatif et également social-historique : comme mouvement

d'actualisation de la conscience en tant qu'esprit et même, comme idée opératoire de certains phénomènes sociaux et politiques³⁷³.

Pour le dire différemment, ce qu'il distingue l'esprit comme marque fondamentale de l'individualité, surtout de l'individualité résultant de la culture et d'un moment historique plus poussé et récent de l'histoire humaine, est le fait de devenir étranger à soi. Mais, la chose la plus importante à retenir est que cette aliénation accouche l'objectivité sociale et humaine, et qu'il y a une sorte d'interaction profonde entre le sujet extériorisé et le monde objectivé et engendré par l'activité aliénante de ce sujet. Donc, nous revenons au jugement du jeune Marx que la grandeur de la *Phénoménologie de l'esprit*, consiste en sa conception de l'être humain comme résultat du travail fait par l'être humain. L'aliénation peut se résumer au travail de l'être humain sur son propre être, comme processus de désubstantialisation.

Dès lors, il ne suffit plus pour le philosophe allemand que la conscience saisisse sa propre extériorisation. En fait, il s'agit de concevoir son existence comme étrangeté perpétuelle, une sorte de reconnaissance par le sujet de sa propre modalité de réalisation, comme démarche aliénante. Ainsi, la désaliénation comme suppression de la division entre sujet et objet et la conscience de soi comme objet su par la conscience elle-même, deviennent les objectifs principaux de la pensée hégélienne. En outre, cela rejoint la thèse exprimée par Franck Fischbach au sujet de l'aliénation hégélienne : « *L'Entfremdung prenait alors véritablement le relais de l'Entäusserung, instaurant du même coup une problématique ne consistant plus seulement dans la dynamique de l'extériorisation et de l'intériorisation, mais dans celle de la désappropriation et de la réappropriation de soi* »³⁷⁴. Cette idée de la désappropriation et de la réappropriation de la substance par le sujet traverse toute la *Phénoménologie de l'esprit* et sera plus évidente dans la section sur le *savoir absolu*.

Plus précisément, nous avons parlé de la rupture au sein de la conscience, qui lui permet de se poser autrement que comme une identité ou une immédiateté. Néanmoins, nous avons vu dans le dernier extrait que « *l'étrangeté s'étrangerait lui-même* ». C'est-à-dire que pour Hegel, l'objectivation et le devenir étranger à soi ne signifient pas la perte totale et

³⁷³La compréhension que Hegel a de la dimension historique de l'aliénation, est manifeste par sa fonction dans l'introduction du chapitre, mais aussi parce que par la suite, il s'occupera jusqu'à la fin de la section sur la culture des grandes oppositions et antithèses politiques et sociales incarnées par le pouvoir étatique et la richesse, la lutte donnée par les Lumières contre la superstition, l'opposition entre la conscience noble et la conscience vile, la Révolution française et la terreur.

³⁷⁴F. Fischbach, *op.cit.*, p. 40.

irréremédiable dans l'altérité, la disparition dans la substance. Mais au contraire, ce deuxième étrangeté marque la capacité de la conscience de rompre avec la totalité qu'elle avait lui-même posée, afin qu'elle s'en approprie. Ainsi, la coupure produite à l'intérieur de la conscience immédiate avec l'objectivité extériorisée rend possible, d'une part la connaissance de soi comme substance, d'autre part l'objectivité comme totalité aliénée. Une connaissance de soi n'est pas possible pour Hegel, sans l'étrangeté de l'étrangeté, (l'appropriation de l'aliénation, ou la suppression de l'objectivité) sans le processus que nous avons examiné dans les textes d'Iéna sur le travail, qui transforme l'objet du travail en un être-là étranger de soi, mais un objet dans lequel le sujet peut se reconnaître en s'y maintenant. À vrai dire, la réalité dans laquelle la conscience s'est aliénée, doit être à son tour supprimée et aliénée. Cela indique que la séparation et l'opposition entre soi-même et l'extériorité a atteint sa plus grande intensité et elle a fini par être éliminée. L'analyse de Franck Fischbach peut éclairer considérablement notre propos :

L'acte par lequel le sujet aliène la substance, extériorise (entäussert) l'objectivité en laquelle il s'est lui-même d'abord extériorisé de lui-même, est l'acte par lequel il la connaît comme l'objectivité qui est la sienne et, par là, la supprime comme objectivité autre, comme altérité objective, comme objectivité aliénante. L'ensemble du mouvement aboutit à la suppression de « cette différence de ce qui est l'objectivité et le contenu », où il faut bien voir que cette suppression de l'objectivité n'est rendue possible que par l'acte du sujet d'aliéner, c'est-à-dire d'extérioriser l'objectivité en laquelle il s'est lui-même d'abord extériorisé de lui-même et de son intériorité immédiate. {...} L'idée de Hegel est bien ici qu'il n'y a pas d'identification possible du sujet et de l'objet si le dualisme du sujet et de l'objet n'a pas d'abord été creusé et porté à l'extrême : le sujet ne peut identifier l'objet à lui-même, il ne peut supprimer l'objet comme objet autre, s'il n'a pas d'abord totalement séparé l'objet de lui-même, ce qui est la condition pour qu'il puisse connaître l'objet en tant qu'objet³⁷⁵.

De ce fait, l'autre point que nous voulons souligner, c'est la fonction historique et philosophique de la substance à laquelle se réfère très souvent le chapitre sur la culture. Selon Hegel, la culture est ce processus de formation et d'actualisation de l'existence humaine, moment d'étrangeté *de/par* l'être naturel, de déploiement du Soi comme universel et comme *concept*³⁷⁶ et situation d'un esprit étrangé à lui-même, mais qui peut revenir en soi, à savoir, devenir liberté absolue et passer au pays de la conscience morale. Hegel notait que le pouvoir de l'individu consistait en ce que « *sa culture et son effectivité propre sont l'effectivation de la substance elle-même* »³⁷⁷. L'histoire humaine devient le synonyme de

³⁷⁵F. Fischbach, *op.cit.*, p. 77-78.

³⁷⁶Hegel décrivait déjà cette étape, dans la section introductive du chapitre, comme « *la conscience appréhendant le concept et ces mondes spirituels dont tous les moments prétendent être une effectivité fixée et une pérexistence non spirituelle se dissoudront dans la pure intelligence* », *op.cit.*, p. 418.

³⁷⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 422.

l'extériorisation/l'objectivation de la substance, de son devenir étranger à soi et de sa réappropriation, qui est en réalité une actualisation de la substance.

En revanche, nous nous sommes référés au savoir absolu pour le mettre en parallèle et en rapport avec la section sur la culture. Lorsque nous parlerons du savoir absolu, nous pourrons comprendre la similitude entre les deux parties de la *Phénoménologie de l'esprit* et de quelle façon le geste philosophique hégélien s'achève-t-il, c'est-à-dire en tant que volonté de supprimer l'objectivité, d'un esprit étant devenu l'objet privilégié de connaissance de soi-même, d'une effectivité dans laquelle la substance peut se reconnaître. Donc, supprimer et s'approprier l'effectivité ne signifie pas la faire disparaître, mais plutôt la rendre identique à la substance.

En d'autres mots, dans les développements sur la culture il y a la préparation de l'idée formulée dans le savoir absolu, que la substance deviendra identique à l'objectivité, par un mouvement supprimant la différence entre elle et le contenu³⁷⁸. Or, cela revient au but philosophique principal de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui se résume à la réalisation de la substance *en tant que sujet*. La substance comme formation et dépossession de la totalité, comme dépouillement et altération de l'individualité et de l'effectivité est qualifiée par Lukács, comme l'utopie philosophique hégélienne par excellence : « *Mais la dialectique idéaliste transforme l'évolution entière de l'humanité en une grande utopie philosophique : le rêve philosophique de la reprise de l'aliénation par le sujet, de la transformation de la substance en sujet* »³⁷⁹.

Donc, nous pouvons dégager deux sens capitaux de l'aliénation des passages que nous venons d'analyser. Une aliénation « négative », laquelle met l'accent sur la dualité de certains mondes sociaux, surtout ceux qui sont survenus après l'effondrement du monde antique et la montée du christianisme, instaurant un profond étrangeté, conçu comme séparation à l'intérieur de l'être humain, modifiant profondément sa perception et son rapport avec le monde, finissant par scinder et diviser ce dernier. Autrement dit, Hegel comprend cette aliénation comme le produit de l'agir humain et non comme la perte d'une essence originelle et plus spécialement, il la situe dans l'horizon d'une perte de l'autonomie des êtres humains.

³⁷⁸Nous analyserons la place de l'aliénation dans le savoir absolu en détail, dans le dernier chapitre de cette partie.

³⁷⁹G. Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 71.

Ce que les êtres humains produisent, comme ordre et sens du monde dans ces situations historiques, finit par s'autonomiser et soustraire leur liberté.

De l'autre côté, il y a l'aliénation « positive », qui désigne quelque chose de bien plus complexe et nuancé comme nous avons pu constater, à savoir la dénaturalisation de l'être humain et le se poser comme être universel et substance. Mais cette fois, nous comprenons pourquoi Hegel ne perçoit pas l'aliénation et la dénaturalisation comme des effets mauvais (comme par exemple Rousseau, qui pense le passage à la civilisation et l'extraction de l'être humain de son état naturel, comme la racine de son malheur) : quant à lui, la liberté et la possibilité pour l'être humain de s'actualiser dans et par la fondation de sa propre effectivité, passent par la rupture avec sa propre substance traditionnelle, qui est un ordre social, politique et éthique, basé sur le sens de la parenté, de la famille, du peuple et de la croyance. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'un moment de l'esprit, mais d'un processus historique, contre lequel un autre ordre social, politique et moral s'opposera et s'affirmera. Ce qui se produit dans les Lumières et la Révolution française est au fond un autre ordre, une autre façon d'existence pour la substance.

Jusque la fin de l'Ancien régime - nous schématisons - la substance se trouvait en harmonie avec l'individualité et le monde, tandis que dans le monde de la culture ce rapport se dissout. L'individu dans ce cas doit être aliéné et sa formation passe par le processus de sa désubstantialisation, afin qu'il existe. Ainsi, il ne s'agit pas seulement pour Hegel d'être aliéné de sa nature originelle, mais aussi d'une deuxième couche, celle des mœurs traditionnelles pour poser son effectivité. En réalité, c'est un processus qui demande à part que l'individu se défait de sa personnalité, l'existence d'un monde également aliéné. La puissance et l'effectivité de cet individu résident en sa capacité de s'auto-différencier, de s'opposer constamment à lui-même et à l'extériorité, et en la connaissance que cette effectivité est le point culminant de son propre travail.

Nous voulons clore notre analyse sur la culture en analysant, certains extraits du reste de la section, portant sur la richesse, l'État et le langage. Ils nous seront utiles, afin de soutenir notre position, d'un côté sur la diversification de la signification de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, de l'autre côté, pour montrer que le philosophe allemand se sert de cette notion pour expliquer certains univers sociaux et historiques très précis. L'aliénation

hégélienne ne découle pas que de la pensée abstraite, mais possède une dimension proprement praxéologique.

En effet, Hegel se tourne après avoir décrit l'effectivité comme totalité aliénée, qui doit être aliénée de nouveau, comme chaque élément est étranger à soi et aux autres, vers un examen de la substance, afin de la saisir dans ses moments les plus manifestes et les plus immédiats. Il raisonnera à partir des oppositions ayant lieu au sein de l'effectivité, telles que celle du *Bien et du Mal*, de la *richesse et de l'État*, de la *conscience noble et de la conscience vile*. Plus particulièrement, Hegel commence du niveau de la nature, des éléments qui la composent, c'est-à-dire l'être naturel, pour passer aux substances du monde de l'esprit, à savoir les éléments constituant la vie sociale et éthique d'une communauté et des individualités. Il entend que cette totalité de l'esprit, - la consciente de soi - se décompose de la même façon que l'être naturel, en une pluralité des données et des parties, étant intensément liées les unes aux autres :

[...]de la même manière, l'essence intérieure ou l'esprit simple de l'effectivité consciente de soi se décompose en tout autant de masses du même genre, universelles, mais spirituelles, se déploie en un monde – en une première masse, l'essence universelle en soi, l'essence spirituelle identique à soi ; en une seconde masse, l'essence qui est pour soi devenue non identique en elle-même, qui se sacrifie et fait don de soi ; et en une troisième essence, qui en tant que conscience de soi est sujet, et a immédiatement chez elle-même la force du feu – dans la première essence, elle est consciente d'elle-même comme étant l'être en soi ; tandis que dans la seconde, elle a le devenir de l'être pour soi grâce au sacrifice de l'universel³⁸⁰.

Donc, ce qui différencie le monde humain de la substance et du monde naturel, est qu'il s'agit d'une effectivité se saisissant elle-même, ayant conscience de ses propres subdivisions, qui s'actualisent et organisent un monde spirituel. À la fin de ce paragraphe, Hegel explicite davantage les rapports entre la substance et la totalité/effectivité posée par l'esprit. Autrement dit, il identifie l'être à l'esprit, comme processus dans et par lequel la conscience prend connaissance d'elle-même graduellement et de ce qu'elle l'entoure, se concrétisant en tant que substance. Car, l'esprit doit reprendre et recomposer la substance dans une unité, afin de la constituer dans la concrétude de l'État, de la famille et de la communauté.

Ainsi, pour que l'esprit existe, il faut qu'il se manifeste d'une façon tangible dans les institutions et la vie communautaire, selon Hegel. Or, le passage que nous citerons insiste

³⁸⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 423 et édition originale, *op.cit.*, p. 326-327.

d'une façon différente sur le même point que le reste de la section sur la culture : que la réalisation de l'esprit passe par le biais d'une aliénation de soi, qu'ici est exprimée par une notion très proche à celle de l'*Entfremdung* ou de l'*Entäusserung*, celle de l'*Entzweiung*, dont Hegel utilise dès ses premiers écrits comme nous avons vu auparavant, signifiant la bifurcation et la désunion, dans le cas présent la désunion en deux de la conscience, afin de s'actualiser comme substance éthique, comme cet élément qui permet à l'être social et humain de continuer son existence comme totalité, et comme totalité possédant dans tous ses niveaux la trace de l'esprit conscient de soi. Hegel dit ceci :

*Mais l'esprit lui-même est l'être en soi et pour soi du tout qui se scinde en la substance en tant qu'elle perdure et la substance en tant qu'elle se sacrifie, et tout aussi qu'elle perdure et la substance en tant qu'elle se sacrifie, et tout aussi bien la reprend dans son unité, à la fois comme la flamme qui s'allume et la consume, et comme sa figure qui dure. - Nous voyons que ces essences correspondent à la communauté et à la famille du monde éthique, mais sans l'esprit familial que celles-ci possèdent*³⁸¹.

Ainsi, le monde social est l'expression, l'extériorisation de l'esprit conscient de soi, qui s'est séparé de lui-même pour poser la totalité, à savoir comme substance aliénée, divisée perpétuellement et restaurant l'unité entre les éléments épars³⁸². En d'autres termes, l'esprit se manifeste précisément en tant que dissolution dans le particulier et moment essentiel, afin que la totalité sociale parvienne à exister comme monde spirituel.

Néanmoins, nous voulons souligner et expliciter le rapport entre l'universel et le particulier, que Hegel sous-entend ici. À part la nécessité pour l'esprit de se réaliser comme substance, la substance telle que Hegel la conçoit à présent, désigne la liaison profonde et étroite entre l'universel et l'individuel, entre « *les essences du monde éthique* » construisant une totalité, et les personnes singulières incarnant l'esprit de cette totalité. Il est clair que nous avons affaire à un mouvement qui va du haut vers le bas, mais tout de même il s'agit d'un rapport dont les deux parties sont indispensables l'une pour l'autre. Autrement dit, il y a une connexion entre ces deux niveaux de l'être, devenue possible grâce à la substance. C'est-à-dire que la substance prend forme et s'objective dans les individus, à travers des formes spécifiques par exemple comme nous verrons, celle de l'État.

³⁸¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 423 et édition originale, *op.cit.*, p. 327.

³⁸²Hegel utilise ici le verbe *entzweien*, pour marquer le même processus que lorsqu'il emploie le verbe *entfremden*.

Pareillement, les êtres singuliers sont nécessaires pour l'existence et la perpétuation de la substance sociale, si nous pouvons utiliser ce terme, par exemple de la famille, de la communauté et de l'État. Donc, pour Hegel, la substance est cette scission/aliénation permettant aux individus de partager des éléments, des caractéristiques et des modalités d'une vie en commun, sans lesquels la totalité ne serait pas envisageable. Elle est ce qui permet aux singuliers de faire partie de la totalité et selon Hyppolite, la substance est d'abord « *l'esprit entendu comme réalité supra-individuelle {...}, l'être en soi des individus* »³⁸³. Ainsi, la substance hégélienne décrit la tendance de lier l'universel au singulier, comme processus en même temps de scission et de constitution de la vie éthique. Pourtant, nous devons être attentifs au fait qu'Hegel écrit ces lignes, pour critiquer également la pensée du contractualisme, laquelle présupposait qu'une communauté humaine consistait uniquement en des sujets toujours pensifs et conscients de leurs actes.

Contrairement, Hegel présuppose un minimum des rapports et d'activités « irréfléchis », dans lesquels les êtres humains ne sont pas que des sujets individuels. Ce réseau d'interconnexions entre les êtres humains existait principalement dans la Grèce antique, mais avec des individus émergeant indistinctement. Or selon Hegel, cette substance se distingue en trois niveaux de la substance de l'organisation étatique et sociale des modernes. Premièrement, une formation dans laquelle les individus se trouvent unis par des rapports éthiques et affectifs, comme la famille et l'État. Ensuite, l'avènement de la société civile et des sujets éthiques qui la composent et troisièmement, le rassemblement de ces sujets éthiques sous l'autorité de l'État, contrairement à la société civile qui devient un sujet unique, représenté par la figure du monarque et à l'encontre de la famille, qui demande l'approbation réfléchie de membres de la communauté. L'État moderne permet selon la lecture hégélienne, l'émergence des sujets libres et non des individualités assujetties.

³⁸³Voir la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* de J. Hyppolite, tome II, p. 61.

D)7. L'aliénation, le pouvoir de l'État et la richesse

De la sorte, pour Hegel cette réalité de l'époque contemporaine, qui met en rapport chaque être singulier avec un autre être singulier est d'un côté, le pouvoir de l'État et de l'autre côté, la richesse³⁸⁴. Les deux termes expriment et cristallisent les relations profondes que les singuliers entretiennent entre eux dans la société civile, par une autre aliénation du Soi. Donc, nous essayerons de décrire et de comprendre le raisonnement subtil et complexe, quant au sujet de la richesse et du pouvoir d'État, tout d'abord parce que Hegel met en place de nouveau la notion du travail, deuxièmement, parce qu'avec le terme de la richesse, reprend la dialectique entamée dans les écrits de la *Philosophie de l'Esprit* et troisièmement pour voir quelles conclusions en tire.

Donc, Hegel perçoit deux essences se scindant dans l'être, et devant la conscience pure. Mais qu'est-ce qu'il entend au juste par *essence*, au moins dans ce moment de son argumentation ? Le développement dialectique des concepts dans la *Phénoménologie de l'esprit*, est arrivé au point où la transition de la raison à l'esprit a pu s'effectuer. Dans la situation de l'esprit, la raison prend conscience que le monde et l'effectivité sont *son propre monde et sa propre effectivité*, que les rapports effectifs dans lesquels elle participe, sont la conséquence de sa propre pensée et de sa propre activité. En fait, la raison appréhende que ces rapports à travers lesquels se réalise sont les choses elles-mêmes. Dans ce contexte Hegel comprend l'essence (dans les extraits que nous citerons l'essence est l'équivalent du terme « *pensées* » ou de « *puissance spirituelle* ») en tant que rapport social et effectivité éthique, qui sont le résultat du travail de tous. Ce travail est les rapports vivants et les institutions posés par les êtres humains.

Néanmoins, comme nous avons constaté, l'esprit est la substance éthique d'un peuple et d'une communauté comme rapport formé et dynamique. Mais la « belle vie éthique » de la société antique est définitivement supprimée, subissant un tas d'altérations et d'aliénations, influençant la connaissance et la conscience que les agents ont sur eux-mêmes, à savoir la possibilité des agents de constituer un savoir conscient sur eux-mêmes. À vrai dire, Hegel

³⁸⁴La richesse ou le *medium* de l'argent.

s'intéresse à une analyse phénoménologique³⁸⁵ de l'étrangement des rapports sociaux, de leur désintégration et de leur scission, dû au formalisme et à l'individualisme des sociétés modernes et à l'aliénation que le pouvoir politique et la richesse causent.

Ainsi, ce qui existait précédemment comme unité harmonieuse de la vie dans le monde éthique, incarnée dans la communauté, la famille et les traditions, se relève comme une division et un sacrifice de la substance dans le monde de la culture. Le devenir universel est l'esprit qui se divise, s'étrange perpétuellement et prend la forme de son opposé, comme nous verrons. Désormais, tous les moments sont étrangers à eux-mêmes et aux autres³⁸⁶. Hegel procède par diviser la conscience pure en deux essences, l'essence (pensée) *identique à soi* et l'essence *pour autre chose*, ce qu'il est dénommé en tant que *Bien* et *Mauvais* respectivement³⁸⁷:

Dans la première forme, celle de la simplicité, la première essence, en tant qu'essence identique à soi-même, immédiate et immuable, de toute conscience, est le Bien : la puissance spirituelle, indépendante, de l'En soi, chez qui le mouvement de la conscience qui est pour soi ne joue que de manière accessoire. L'autre essence, en revanche, est l'essence spirituelle passive, ou encore, l'universel en ce qu'il s'abandonne complètement et laisse les individus prendre chez lui la conscience de leur singularité ; c'est l'essence nulle, le Mauvais. {...} de même que la première essence est la base, le point de départ et le résultat des individus, et que ceux-ci en elle sont purement universels, la seconde en revanche est, d'un côté, le pur être pour autre chose qui se sacrifie, et

³⁸⁵Nous disons *phénoménologique* parce qu'Hegel part de la façon dont ces essences et ces pensées sont perçues par la conscience effective.

³⁸⁶Nous pouvons soutenir une thèse paradoxale, d'un premier point de vue. À savoir que ce que le jeune Hegel trouvait comme le caractéristique du monde judaïque et chrétien, à savoir l'opposition entre le monde/nature, Dieu et le monde, semble être aussi le point nodal et la marque distinctive de la modernité et du monde de la culture, au moins jusqu'à la réalisation de la liberté absolue. C'est-à-dire un monde, où tous les rapports sociaux et spirituels produisent le tout, sont en conflit les uns avec les autres et où par un processus dialectique, chaque moment devient étranger à lui-même et s'oppose aux autres moments. Certes, quelqu'un pourrait nous objecter que Hegel envisage une reprise de l'aliénation dans le monde de la culture, une unification de l'esprit formé avec son monde, chose non réalisée dans le monde chrétien, pourtant, nous devons avouer la continuité entre le jeune Hegel et Hegel de la maturité, concernant l'idée d'un monde qui existe fondamentalement et d'emblée comme négation extérieure et constante pour la conscience et comme opposition à l'esprit. Conséquemment, l'opposition et le déchirement sont des parties constitutives de la réalisation de la conscience de soi, indépendamment s'il s'agit du contexte judéo-chrétien ou moderne et séculier.

³⁸⁷L'identité du soi n'est pas constituée comme unité du sujet et de l'objet, parce que l'objet est quelque chose d'étranger, de négatif envers le sujet comme nous avons déjà mentionné. Étant donné l'aliénation et le morcellement, la conscience conçoit l'objectivité en termes éthiques. Les notions dont elle utilise sont le Bien et le Mauvais (Hegel utilise le terme en allemand *schlecht*, au lieu du *böse* qui a une connotation plus morale). Donc, la dialectique va poursuivre les antinomies et les oppositions dans lesquelles la conscience s'implique, à travers ce jugement qu'elle prend sur le réel. Pour une conscience pure, le Bien est le fait de rester inchangeable, non aliénée, tandis que le Mauvais est l'aliénation, le changement. Hegel poursuivra en détail, la logique de ces catégories dans la conscience effective, en tant que rapports sociaux du pouvoir étatique et de la richesse économique, en essayant de tirer certaines conséquences que ces dernières ont pour la conscience du sujet dans l'ère moderne.

d'autre part, précisément pour cette raison, leur retour constant à soi-même en tant que singularité, et leur permanent devenir pour soi³⁸⁸.

L'essence identique à soi-même, simple et universelle, le *Bien*, est le pouvoir d'État, tandis que l'essence passive, permettant à chaque être singulier de prendre conscience de sa contribution à la constitution de l'universel en tant précisément qu'être singulier est le *Mauvais*, la *richesse*. Or, ces deux *pensées-essences*, par lesquelles passent les rapports sociaux des individus, deviennent étrangères l'une à l'autre, des moments objectifs pour la conscience : « *Mais ces notions simples de Bien et de Mauvais sont tout aussi immédiatement étrangères à elles-mêmes (sich entfremdet) ; elles sont effectives et sont dans la conscience effective comme des moments objectifs (als gegenständliche Momente). Et ainsi la première essence est le pouvoir d'État et l'autre est la richesse* »³⁸⁹. Ce que Hegel entend ici par les termes « *objectifs* » (*gegenständliche*) et « *étrangers* » (*sich entfremdet*) consiste en l'idée d'une impossibilité de la part de cette conscience de comprendre que ces deux essences, l'État et la richesse sont le résultat de *son* activité. Donc, les deux substances opposées partagent deux dénominateurs communs :

*Le pouvoir d'État, de même qu'il est la substance simple, est aussi l'œuvre universelle, l'ouvrage de tous ; et la Chose-même absolue dans laquelle est énoncée aux individus leur essence, et où leur singularité n'est tout simplement que la conscience de leur singularité n'est tout simplement que la conscience de leur universalité – il est pareillement l'œuvre et le résultat simple d'où disparaît le fait que celui-ci provient de leur propre activité ; cette œuvre demeure la base absolue et la pérennité de toute leur activité*³⁹⁰.

Hegel comprend ces moments comme des essences en contradiction et en déchirement avec leur propre être et qui finissent comme nous nous apercevons, par se transformer à leur opposé. D'une part, ces essences sont effectives et posées par l'activité de la conscience, mais d'autre part, elles apparaissent à cette même conscience comme des substances opposées et aliénées. Tout de même, les deux substances possèdent deux choses en commun : le fait que leur activité devient un être universel et qu'une œuvre (*Werk*) est produite par cette activité, crue être une activité singulière, mais étant essentiellement le fruit d'un processus collectif.

³⁸⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 424 et édition originale, *op.cit.*, p. 327.

³⁸⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 424 et édition originale, *op.cit.*, p. 327.

³⁹⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 424 et édition originale, *op.cit.*, p. 328.

Un point important est que ce travail collectif, est perçu par la dialectique hégélienne comme inextricablement lié à l'universalité des individus.

Plus spécialement, le travail collectif en tant que *richesse* est aux yeux de Hegel, à la racine de l'universalité de la conscience. En effet, il est ce qui génère « *la conscience de leur universalité* ». Donc, l'universalité est posée par l'œuvre, l'agir des individus, dont Hegel l'entend comme « *œuvre commune* » (*das allgemeine Werk*), c'est-à-dire la maille et l'ensemble des activités, ayant lieu dans la société, s'exprimant à travers le caractère universel et abstrait de l'État et de la richesse. Nous pouvons associer tout cela à ce que nous avons décrit auparavant comme signification de l'essence, à savoir « *en tant que rapport social et éthique et comme effectivité éthique, qui est le résultat du travail de tous* ». Hegel a une conception très structurée et profonde de la centralité du travail comme ensemble des activités dans une société et de son rôle pour la constitution de la conscience, étant donné que c'est grâce à la richesse que l'universalité et beaucoup plus, l'essence « *est énoncée aux individus* »³⁹¹.

La praxis collective des individus, leur permet de comprendre leurs rapports sociaux (leur essence) en tant que rapports d'universalité, qui lient et unissent tous les êtres singuliers. En d'autres termes, l'essence des êtres singuliers, dans un niveau social leur est accessible, que lorsqu'ils conçoivent que leur travail individuel est lié au travail des autres, produisant le travail abstrait de la totalité et que la richesse, qui est en réalité à part l'argent, l'ensemble de l'être social, provient de leur activité. Étrangement, il semble que Hegel dise bien avant Marx de l'*Idéologie allemande*, que c'est le travail comme activité qui influence la conscience de l'être humain et non l'inverse et que ce sont les rapports sociaux-économiques, exprimés comme pouvoir étatique et richesse qui engendrent la conscience.

Pour autant, le problème survient du rapport renversé et aliéné entre le singulier et l'universel. Les individus se pensent et se conçoivent comme des êtres indépendants, autonomes et auto-suffisants, or en réalité ils produisent un travail collectif qui donne des résultats universaux, car le pouvoir de l'État consiste exactement à mener l'activité des

³⁹¹Lorsque Hegel dit « *die absolute Sache selbst* », se réfère à la section, *Le règne animal spirituel et la tromperie ou la Chose elle-même*, du cinquième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*. Là, comme dans le passage présent, dans un niveau plus spéculatif et descriptif, la conscience peut se connaître qu'à travers son agir, et son essence lui est dévoilée que par le faire. Son être se manifeste par son activité : « *...ou encore, l'action est précisément le devenir de l'esprit en tant que conscience. Ce qu'elle est en soi, elle le sait donc à partir de son effectivité. L'individu par conséquent ne peut pas savoir ce qu'il est avant de s'être porté en agissant à l'effectivité* », *op.cit.*, p. 350 et édition originale, *op.cit.*, p. 264.

individus singuliers vers une unité abstraite et générale, et semblablement la richesse est la totalité du travail des membres d'une société³⁹². Quoiqu'il en soit, l'activité individuelle permet à ces deux essences de prendre forme et être, de s'objectiver précisément en tant que substances universelles, cependant et simultanément, le caractère universel de l'activité, empêche les consciences de comprendre leur propre activité (*ihrem Tun*), comme une opération qui a une dimension commune.

D'où le caractère de renversement et d'opposition de ces moments de l'activité, en des moments abstraits. C'est-à-dire que nous avons affaire à la perte chez les individus, de la conscience de leur propre activité en tant qu'activité collective, et également à un devenir abstrait de l'universel. Autrement dit, le résultat universel de leur activité (l'État et la richesse), leur être particulier devient une abstraction³⁹³, une opposition et un *être pour autre chose*. Ainsi, nous constatons que Hegel insiste suffisamment sur la représentation que la conscience pure se fait de ces essences et de l'activité des individus, et qu'il y a pratiquement deux niveaux qui s'opposent l'un à l'autre, celui de l'effectivité et celui de la conscience. Cela est évident, puisque l'État et la richesse ont une double « nature ». Les singuliers ne saisissent pas le caractère universel et les effets causés par leur activité sur la société, pourtant, c'est l'activité ayant lieu dans l'État et dans la richesse, qui leur permet d'agir et d'entreprendre en commun.

Mais, Hegel parle des notions aliénées (*sich entfremdet*), parce que l'universel (c'est-à-dire la richesse et l'État) devient dans le monde de la culture une abstraction, un moment parmi les autres moments, qui se modifie perpétuellement. Le pouvoir de l'État se réalise comme *être pour autre chose*, comme œuvre commune devenant l'opposé d'elle-même, à savoir la richesse : « Cette substance éthérique simple de leur vie, du fait de cette détermination de leur immuable identité à soi, est Être, et partant, uniquement être pour autre chose. Elle est donc en soi immédiatement l'opposé d'elle-même : richesse »³⁹⁴. Hegel ne fait que d'insister sur l'être universel du travail, introduisant une notion qu'il avait utilisé

³⁹²Le terme *richesse* chez Hegel peut signifier plusieurs choses à la fois : la consommation et la production, les biens et les vivres qu'une société produit, à savoir non uniquement la prospérité ou l'abondance des revenus et des biens, mais la totalité des rapports économiques d'une formation sociale. En outre, nous verrons que Hegel veut mettre l'accent sur la médiation du travail, qui structure la *forme-essence* de la richesse.

³⁹³C'est la raison pour laquelle nous avons dit, que Hegel reprend les termes de la période d'Iéna, du travail et de l'abstraction pour qualifier des moments spécifiques du monde social et politique de la culture, tels que le pouvoir étatique et la richesse. Davantage, nous pouvons trouver dans ce passage des références indirectes à Aristote, puisque Hegel utilise abondamment des notions, telles qu'œuvre, activité, singulier, universel, essence et substance.

³⁹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 424 et édition originale, *op.cit.*, p. 328.

auparavant dans le *Système de la vie éthique*, celle de la jouissance, en tant que facteur découpant dans un premier niveau, la conscience singulière de la compréhension de son activité en tant qu'activité globale et universelle, et désignant cette médiation qui crée la richesse d'une façon plus concrète, comme *travail* (*Arbeit*). C'est la raison pour laquelle nous disons que le philosophe retourne aux notions de la période d'Iéna, en les mettant au centre de l'être aliéné du monde de la culture.

Mais, la jouissance fondée sur la richesse fait penser l'individu, que son travail concerne que son propre être singulier, tandis que Hegel continue à voir le travail comme *rapport* entre le singulier et l'universel qui pose l'universalité, par l'agir de chaque individu. De plus, la jouissance est pour Hegel la conséquence de l'œuvre universelle (travail collectif), à savoir d'un processus qui indique l'interdépendance de chaque être singulier et de la totalité, et que cette dernière se rend possible que par le travail des individus :

*Et bien que cette richesse soit instance passive ou nulle, elle n'en est pas moins pareillement essence spirituelle universelle, elle est tout autant résultat en constant devenir du travail et de l'activité de tous, qu'elle se redissout à son tour en jouissance de tous. Certes, dans la jouissance, l'individualité devient pour soi, ou encore, devient comme individualité singulière, mais cette jouissance elle-même est le résultat de l'activité universelle ; de même que réciproquement elle produit le travail universel et la jouissance de tous*³⁹⁵.

Hegel explique que l'individu ne perçoit pas directement son rapport avec la totalité et les autres individus, fondé sur la catégorie du travail. Contrairement, il a la tendance à penser en termes d'intérêt personnel et égoïste, c'est-à-dire oublier l'impact général de son travail pour l'effectivité et se borner à sa jouissance personnelle. À savoir que l'individu écarte le rapport dialectique entre le travail comme activité sociale et la jouissance personnelle³⁹⁶. Malgré cette conscience fautive, le travail permet à l'individu d'acquérir la conscience d'être, comme nous avons déjà expliqué :

L'effectif a tout simplement pour signification spirituelle d'être immédiatement universel. Certes, chaque individu singulier est d'avis qu'à ce moment il agit pour son propre intérêt ; car il s'agit du moment où il se donne la conscience d'être pour soi, et il ne prend pas l'effectif, à cause de cela, pour quelque chose de spirituel ; mais, même en regardant les choses de l'extérieur, il apparaît que chacun dans sa jouissance donne à

³⁹⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 425 et édition originale, *op.cit.*, p. 328.

³⁹⁶Cette opposition entre le pouvoir de l'État et la richesse, ayant lieu au cœur de la culture, s'évoluera par la suite dans les *Principes de la philosophie du droit*, sous le schéma de l'État et de la société civile/bourgeoise. Voir plus précisément, Hyppolite, *op.cit.*, p. 382.

*jouir à tous, travaille tout autant pour les autres que pour soi dans son travail, et que tous travaillent pour chacun*³⁹⁷.

Ainsi, nous voyons que pour Hegel encore une fois, le propre de la substance est de se diviser constamment, de devenir étrangère à elle-même en s'appropriant plusieurs formes. Cette scission de la substance³⁹⁸ s'avère très vite, prendre la forme de deux abstractions de l'État et de la richesse. Ces deux abstractions se distinguent de la vie du monde éthique, du fait que bien qu'elles soient les résultats de l'activité universelle de la société, surgissent comme des moments extérieurs pour la conscience. D'ailleurs, Hegel pense la modernité comme moment de transition d'un type social formé autour de la famille, les liens de parenté, la religion et la tradition, à un ordre où ce qui prévale est d'un côté, l'État comme mécanisme d'unification des êtres singuliers, de leurs volontés individuelles vers une universalité et de l'autre côté, la richesse comme instance de dépendance et de connexion des individus par la médiation du travail³⁹⁹.

De plus, nous devons remarquer que Hegel pense que la conscience perçoit le monde et son rapport avec lui, à travers des dichotomies structurant et traversant le Soi. D'emblée, il s'agissait de la séparation de la conscience pure et de la conscience effective, de l'opposition du Bien et du Mauvais, et maintenant de l'Universel et du Singulier. La conscience pure donne lieu au conflit entre le Bien et le Mauvais, tandis que la conscience effective est définie par l'opposition et l'aliénation de ces notions en tant que moments concrets, l'État et la richesse. De la sorte, le pouvoir de l'État et la richesse sont « *dans la conscience effective comme des moments objectifs* », lesquels la conscience les comprend et les traduit sous l'antithèse du Bien et du Mauvais.

Néanmoins, il est important de considérer l'intensité de la conséquence de cette opposition, telle que le discours de Hegel la laisse entrevoir. Nous avons noté que le philosophe conçoit l'aliénation du Soi, de sa substance naturelle, comme le destin de l'individu dans le monde de la culture. Le monde de l'individu est désormais non la nature, mais ce que lui-même avait posé en dehors de lui, tout ce que lui-même avait rendu étranger.

³⁹⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 425 et édition originale, *op.cit.*, p. 328.

³⁹⁸Une scission, qui comme nous le rappelle Hegel dans le dernier paragraphe, est également un sacrifice. Sacrifice signifie exactement, pour la pensée hégélienne l'aliénation comme actualisation d'une idée dans le monde, l'étrangement de l'esprit par soi, comme crucifixion de la conscience dans le monde historique et le monde de l'expérience.

³⁹⁹Montrant que Hegel avait très bien assimilé dans sa propre dialectique les apports de la nouvelle discipline de l'économie politique anglaise.

De même, Hegel décrit le pouvoir de l'État et la richesse, ces nouveaux nœuds de l'être singulier avec l'universel, comme des nouvelles natures, entourant l'homme et élaborant son monde, comme auparavant le monde de l'homme était la substance éthique. Dans la culture, le pouvoir de l'État et la richesse deviennent réalisables et effectives par l'aliénation de la substance éthique et naturelle. Hegel dans la même ligne philosophique, qui commence de Rousseau et s'étend jusqu'à Marx, pense que la société devient la nature propre de l'être humain. Beaucoup plus, ce phénomène se produit surtout dans la société bourgeoise et ce sont les rapports sociaux des êtres humains, qui rendent la conscience possible par des déchirements successifs⁴⁰⁰. Mais, cette aliénation de l'être naturel n'est ni la dernière pour Hegel, ni la plus importante, parce qu'il y a l'aliénation du langage, comme nous verrons plus loin.

Toutefois, nous voulons déceler à partir de cet extrait un autre point, qu'il est possible de mettre en rapport direct avec la théorie marxienne du fétichisme de la marchandise. Il est dès lors clair, que le raisonnement hégélien est basé sur l'importance de deux médiations, marquant l'univers social de la modernité. L'État comme genèse d'un nouveau type de pouvoir et la richesse ou l'argent, comme expression d'une nouvelle configuration économique. Le pouvoir étatique est pour Hegel le synonyme d'un État rationnel, organisé et universel, existant en tant que point de rencontre des volontés individuelles et de fusion des moments de la totalité. La richesse pour Hegel peint plutôt, l'éclosion de l'économie commerciale, que directement la formation du capital industriel⁴⁰¹. Dans un chapitre dans lequel, l'aliénation joue un rôle philosophique central, décrivant certains univers sociaux-historiques et l'action des agents dont ils font partie, grâce à ces deux médiations, « *l'individu se donne la conscience pour soi* ». Fondamentalement, Hegel utilise le terme d'aliénation pour expliquer le positionnement de la conscience dans un monde qui se trouve en opposition avec lui-même et en mutation constante, à l'encontre du monde antique où la conscience était en unité avec son essence. Un monde où l'État, est l'expression comme ce sera manifeste par la suite, de la lutte des classes entre l'Ancien régime et la bourgeoisie naissante, mais aussi du passage de la féodalité à la monarchie et de la domination de la noblesse, à la domination de la noblesse d'État et de la personne du roi.

⁴⁰⁰Donc, pour Hegel clairement la conscience de soi devient effective pour elle-même, premièrement à travers le rapport avec l'universel (*sic* les rapports sociaux) et deuxièmement par l'opposition.

⁴⁰¹C'était le cas aussi, comme nous avons mentionné dans le *Système de la vie éthique*, où Hegel se référait à l'économie marchande.

Mais, le point qu'il faut retenir le plus est la relation que la conscience, mieux les consciences entretiennent avec la « *chose-même absolue* ». Plus concrètement, la conscience de soi s'altère face à l'État et à la richesse, bien que ce soit elle qui produit ses deux médiations universelles. Malgré cela, Hegel présente dans son argumentation, le sujet historique dans un état d'incapacité de comprendre ce qu'il avait initialement lui-même posé à l'extérieur, comme *sa propre effectivité*. L'élément le plus crucial consiste en ce que le philosophe considère, que le sujet sous certaines conditions historiques fait disparaître (*verschwindet*) l'origine, la signification et la dimension nettement sociale de sa praxis. Autrement dit, il ne reconnaît pas l'impact de son propre mouvement et de son propre agir, quant au pouvoir étatique (se transformant en richesse) et à la richesse, il ne saisit pas que son travail dépasse la jouissance/intérêt personnels, mais influence la totalité des rapports sociaux, voulant dire que dans la société civile-bourgeoise, le particulier détermine l'universel et l'universel détermine le particulier. C'est-à-dire que tous les moments du mouvement dialectique sont fortement liés les uns aux autres.

Nous avons alors affaire à la perte de la part de la conscience du produit de son activité et de son objectivité historique, qui se matérialise dans le processus économique marchand/bourgeois et dans l'institution étatique moderne. Or, une des raisons de cette perte qui s'exprime comme un oubli ou une méconnaissance de la conscience de soi, est clairement la difficulté que l'être singulier éprouve, à saisir d'une façon distinguée le résultat de son activité, parce que cette dernière est désormais une abstraction et l'équivalent d'un *medium*, un moment objectivé de la totalité.

Donc, ce que nous trouvons d'original et de remarquable est la première figure de l'idée, laquelle aura un avenir critique extrêmement fécond chez Marx et Lukács, exprimée dans l'aliénation, le fétichisme de la marchandise et la réification, - naturellement avec des différences considérables entre ces trois concepts - que l'être humain dans la société bourgeoise perd et est découpé de ce qu'il avait initialement objectivé, tantôt au niveau politique, tantôt au niveau économique, à savoir qu'il est divisé du travail comme principale activité qui le met en contact avec la totalité et le pouvoir politique, lequel est censé de le servir. L'activité de l'être humain devient une *chose* dans la culture et prend la forme de deux médiations qui se posent en face de sa conscience. Nous entendons qu'il y a une repère commune entre ces trois penseurs, au-delà les grandes diversités : dans le noyau de leur pensée, - chez Marx et chez Lukács la critique est beaucoup plus ciblée - il est question d'une

perte que les individus éprouvent et subissent devant une totalité qui les pousse de plus en plus à oublier leurs interconnexions, leurs rapports avec elle et d'occulter l'effectivité, comme s'il s'agissait de l'œuvre de quelqu'un d'autre, ou de comprendre leur activité comme un processus complètement séparé et distingué du travail des autres. C'est cela que Hegel conçoit essentiellement ici, quant à notre lecture.

Mais, pourquoi Hegel parle de notions « *immédiatement étrangères à elles-mêmes* » ? À cause de l'aliénation, la conscience pense qu'elle n'est pas dépendante du pouvoir de l'État et de la richesse et qu'en conséquence peut faire le choix entre ces deux⁴⁰². Dans cette étape, la conscience se trouve face à deux choses. D'un côté, du fait que le pouvoir politique est une œuvre et une affaire commune et que la richesse est l'aboutissement du travail total de la société. Or, toutes les deux sont médiatisées par l'attitude égoïste de « *chaque individu singulier* ».

D)8. L'aliénation comme division entre le Bien et le Mauvais

De l'autre côté, il y a la dimension du choix libre entre l'universel et le particulier, altérant sans cesse le rapport entre le Bien et le Mauvais. Hegel trace une analogie entre *Bien/Mauvais* et *l'en soi/pour soi*. *En soi*, le pouvoir de l'État est quelque chose de négatif, parce qu'elle demande l'obéissance, tandis que la richesse *pour soi* est positive parce qu'elle manifeste la participation de l'agent à la jouissance. *Pour soi*, tous ces deux champs renversent leur sens et leur valeur. Le pouvoir de l'État devient quelque chose de positif, parce qu'il exprime une conscience de soi développée, à l'encontre de la richesse, qui devient négative, en tant que manifestation d'un bonheur éphémère et d'une jouissance égoïste. En d'autres termes, il s'agit des substances en train de s'aliéner continûment, constituant par leur croisement et leur étrangeté réciproque, un des éléments fondamentaux du monde de la culture :

⁴⁰²Nous entendons toujours par *aliénation*, la situation de la conscience reflétant la modernité, laquelle a rompu ses nœuds avec les substances éthiques, telles que la famille ou la subordination de l'être humain à l'ordre social et religieux de la féodalité.

La conscience de soi reconnaît donc dans ces deux puissances spirituelles sa substance, son contenu et la fin qu'elle vise ; elle y contemple sa double essence, son être en soi dans l'une, son être pour soi dans l'autre. – Mais dans le même temps, étant l'esprit, elle est l'unité négative de leur pérexistence et de la séparation de l'individualité et de l'universel, ou encore, de l'effectivité et du Soi-même. Domination et richesse sont donc présentes pour l'individu comme des objets, entendons, comme des objets dont il se sait libre et entre lesquels il croit qu'il peut choisir, ou même dont il croit qu'il peut ne choisir ni l'un ni l'autre. {...} Certes, pour les deux côtés de l'essence effective, il est déjà ressorti par l'effet de leurs déterminations immédiates lequel était le Bien, et lequel était le Mauvais ; le premier étant le pouvoir d'État, le second la richesse. Mais ce premier jugement ne peut être considéré comme un jugement de l'esprit ; l'un des côtés en lui n'a, en effet, été déterminé que comme ce qui est en soi, ou comme le positif, et l'autre uniquement comme ce qui est pour soi, et comme le négatif. Mais en tant qu'essences spirituelles, ils sont chacun l'interpénétration des deux moments et ne sont donc pas épuisés dans ces déterminations : et la conscience de soi qui se réfère à eux est en soi et pour soi ; elle doit donc se référer à chacun de la manière double – ce qui fera ressortir leur nature - qui est d'être des déterminations étrangères à elles-mêmes (sich selbst entfremdete Bestimmungen zu sein)⁴⁰³.

Hegel présente le Bien et le Mauvais comme des éléments réversibles et modifiables dans leur rapport commun, étant traversés par un caractère de contingence et de relativité et par une compénétration ininterrompue. La richesse et le pouvoir politique de l'État prennent un sens, parce qu'ils coexistent précisément et se croisent dans le même univers social-historique. Autrement dit, l'une dépend de l'autre et la conscience de soi les saisit comme les deux moments du même processus d'aliénation. Plus spécifiquement, leur essence appartient à la décision et à la perspective de celui qui juge et agit, à vrai dire, du rapport que la conscience entretient avec elles⁴⁰⁴. Davantage, leur essence dans le monde de la culture est changeante et éphémère.

D)9. La conscience noble et la conscience vile ou basse

Après la relativisation du Bien et du Mauvais, l'examen hégélien procède à une nouvelle catégorisation et répartition de la richesse et du pouvoir politique et étatique, à partir de la « conscience noble et de la conscience vile ou basse ». Il s'agira des configurations et des oppositions nouvelles de la conscience, comme c'était le cas dans les développements sur le maître et le serviteur, et dont chacune recevra sa vérité par son aliénation et en devenant

⁴⁰³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 425-426 et édition originale, *op.cit.*, p. 328-329.

⁴⁰⁴Dans l'extrait que nous citerons, Hegel comprend ces deux moments, en tant qu'objets posés par l'esprit : « *Ce n'est pas de savoir si ces essences objectales sont immédiatement en soi-même l'identique ou le non-identique, c'est-à-dire l'être en soi ou l'être pour soi abstrait, qui est leur critère et leur vérité, mais c'est ce qu'elles sont dans la relation que l'esprit a à elles ; leur identité, ou leur non-identité avec lui. La relation qu'il a envers ces essences, qui sont d'abord posées comme des objets, et deviennent par lui un en soi, devient en même temps leur propre réflexion en elles-mêmes, réflexion par laquelle elles acquièrent l'être spirituel effectif et qui fait survenir ce qui est leur esprit* », *op.cit.*, p. 426 et édition originale, *op.cit.*, p. 329.

son contraire. Noble est la conscience qui évalue comme positifs le système politique et économique existant, c'est-à-dire la monarchie. Elle coïncide avec la conscience du citoyen loyal envers l'État, qui est obéissant et reconnaît les rapports économiques dominants. Elle est déterminée comme une conscience prête à offrir son service pour l'être universel et à se sacrifier « *pour le pouvoir existant* », en d'autres termes d'aliéner son être. En réalité, c'est la conscience qui se sent véritablement à l'aise avec l'être et l'ordre social existant - l'ordre monarchique -, tant au niveau du pouvoir politique, que de la richesse. En fait, la conscience noble grâce à son aliénation, permet au pouvoir de l'État de prendre forme. C'est une aliénation pouvant aller même jusqu'au point le plus extrême, dans son service pour le bien de l'État, à savoir le sacrifice de soi, la mort :

Au sein même de cette forme, de l'inégalité de l'être pour soi face à l'universalité du pouvoir d'État, cette contradiction qu'il lui faut abolir contient en même temps la forme qui fait que cette aliénation de l'existence (Entäußerung des Daseins), en s'accomplissant, savoir, dans la mort, est elle-même une aliénation qui est, non une aliénation qui retourne dans la conscience - qui fait que cette conscience ne lui survit pas, et n'est pas en soi et pour soi, mais passe seulement dans son contraire sans réconciliation avec lui. C'est pourquoi le seul vrai sacrifice de l'être pour soi est celui où il s'abandonne de façon aussi parfaite que dans la mort, mais cependant se conserve tout aussi bien dans cette aliénation (Entäußerung sich ebensosehr erhält) ; il devient ainsi effectif en tant que ce qu'il est en soi, comme l'unité identique de soi-même et de soi en tant que l'opposé⁴⁰⁵.

Contrairement, la conscience basse ou vile⁴⁰⁶ conçoit le pouvoir politique comme un mécanisme de domination et d'oppression et la richesse comme la manifestation des inégalités dans la société. C'est une conscience qui refuse de s'identifier au réel, et cet élément l'amène à la haine contre le souverain et à la révolte contre les rapports sociaux et économiques actuels⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 432 et édition originale, *op.cit.*, p. 334. Cela correspond historiquement au passage de la féodalité à la monarchie, et au service de la noblesse pour le bien de l'État. La conscience noble se réalise par son service héroïque, au fur et à mesure que le pouvoir étatique n'est pas une volonté particulière, mais essentielle, à savoir qu'elle représente l'opinion générale comme Hegel écrit.

⁴⁰⁶Cette conscience « *toujours prête à s'insurger* », *op.cit.*, p. 432.

⁴⁰⁷G.W.F Hegel: « *qui donc voit dans le pouvoir du souverain une entrave* (nous pouvons rendre le mot allemand *Fessel*, par « chaîne » également et d'une façon plus proche à ce que Hegel veut dire) *violente et une oppression de l'être pour soi, et par conséquent hait le souverain, n'obéit qu'avec une sourde malignité et est toujours prête à bondir en état de révolte...* », *op.cit.*, p. 429 et édition originale, *op.cit.*, p. 332. Nous pensons qu'il y a une claire continuité entre ce chapitre et les écrits de la période d'Iéna, sur lesquels nous avons travaillé antérieurement. L'inégalité - ressentie et saisie tout d'abord par la conscience en tant qu'inégalité économique - devenue un des phénomènes principaux de la société civile-bourgeoise, suscite comme dans la *Philosophie de l'Esprit*, aussi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la division de la société en deux champs. Cette division est perçue par Hegel, comme une profonde modification de la conscience elle-même, comme une lutte et une opposition constantes entre les consciences, qui du côté des opprimés se traduit par un sentiment d'oppression et

Pourtant, selon Hegel il y aura un processus qui renversera et retournera les rapports établis de nouveau. Le serviteur héroïque et fidèle envers le pouvoir, qui est censé de sacrifier son être et sa jouissance pour le bien commun/universel et du pouvoir existant, subit une aliénation, quant au rapport consensuel et harmonieux entre la richesse et le pouvoir étatique. Le pouvoir étatique et politique s'aliénera en richesse, et la richesse s'aliénera en pouvoir politique. À savoir que la politique devient dépendante de l'économie, altérant les consciences nobles qui deviennent viles et que petit à petit l'élément le plus déterminant dans la société bourgeoise, sera l'acquisition de la richesse au lieu du pouvoir politique. À l'encontre, la conscience vile considère noble tout rapport entre la richesse et le pouvoir politique. Le morcellement et l'étrangement des consciences généralisés, l'héroïsme du serviteur fidèle se renverse et devient une flatterie.

Ainsi, le Bien et le Mauvais ont des sens relatifs et tirent leur signification par la conscience portant le jugement et par leur opposition et leur interpénétration perpétuelles. La richesse dont bénéficient les pauvres, fait les riches fiers d'eux et arrogants. De même, il y a la haine de la part des pauvres, mais tout cela est dissimulé et s'exprime comme flatterie envers les riches et ceux qui gouvernent. La dialectique hégélienne peut nous paraître assez complexe et nébuleuse, à cause de ces renversements incessants, signifiant l'avènement d'un nouveau monde social, celui de la modernité, en train de se modifier constamment, de s'aliéner, d'étranger tous ses propres moments⁴⁰⁸, à l'encontre de la stabilité du monde antique et de la féodalité, fondés sur la famille, les mœurs traditionnels et la croyance. Or, ici l'État paraît comme le Mauvais, parce qu'il semble nier la liberté et le développement de l'être singulier, en l'assujettissant. De la sorte, la conscience conçoit la richesse comme le positif, parce qu'elle lui permet justement de s'épanouir⁴⁰⁹.

de haine envers l'ordre social et le pouvoir. Il faut remarquer que Hegel conçoit l'effectivité à travers des dichotomies, qui sont perçues par la conscience comme des véritables oppositions (le maître et le serviteur, le monde de la croyance et le monde du concept, le Bien et le Mauvais, la conscience vile et la conscience basse). Les oppositions existant dans l'extériorité, finissent toujours pour Hegel par devenir et prendre la forme des figures spécifiques pour la conscience de soi. Tel était le cas avec le maître et de l'esclave, tel est à présent le cas, où la conscience intériorise le conflit social-historique, en tant qu'opposition entre la conscience vile et la conscience noble.

⁴⁰⁸Par « moment », Hegel entend les éléments fondamentaux d'une totalité ou d'un mouvement dialectique. Dans ce cas, la totalité est le monde étrangé à lui-même, le monde de la culture et le passage de la féodalité à la monarchie et à la fondation de l'État moderne.

⁴⁰⁹Cette idée n'est pas loin de la réalité historique, si nous considérons que la pensée économique du 18^{ème} siècle, est née comme réaction et réponse au mercantilisme. Elle demandait à la monarchie d'enlever les entraves et les obstacles posés par le pouvoir politique, afin que les activités marchandes fleurissent.

Nous venons de voir que la conscience noble va jusqu'à la mort, l'aliénation la plus extrême, en servant l'État et en se sacrifiant pour sa cause, à savoir qu'elle se sacrifie pour la monarchie, forme nouvelle du pouvoir politique. La conscience noble s'accomplit par sa mort, anéantissement compris en même temps, comme *conservation dans l'aliénation et comme achèvement de cette existence historique particulière*. L'aliénation de cette conscience historique consiste pour Hegel en ne pas revenir à la conscience de soi, mais à saisir l'opposition absolue, sans se réconcilier avec elle. Au contraire, il faut se réaliser en elle, en s'y abandonnant et devenant effective grâce à elle.

Donc, la conscience noble essaie de se réaliser par la négation et l'aliénation totale de soi, le sacrifice qui va jusqu'à sa propre suppression. La noblesse se distingue par l'héroïsme de son service et par le renoncement à ses propres objectifs, afin de conquérir l'universel. Il s'agit d'un des cas rares de réalisation d'une conscience, par sa perte complète et irrémédiable dans ce qu'il la nie et lui ôte l'existence, surtout parce que le schéma hégélien enlève la possibilité pour la conscience de revenir à soi ou de reprendre ce qu'elle avait objectivé. Or, c'est précisément cette aliénation, fondée sur l'héroïsme du service, qui permet à la conscience de s'actualiser comme effective. Il n'est pas question de se réconcilier avec ce dont la conscience avait extériorisée, mais de s'y réaliser par le sacrifice. Mais ce qui peut paraître difficile à comprendre d'un premier point de vue, est cette aliénation de Soi qui se réalise par sa suppression, et s'abandonne et se conserve à la fois dans ce schéma, nous rappelant une véritable *Aufhebung*.

Néanmoins, Hegel ne confond pas l'objet que la conscience aliène, lorsqu'elle se sacrifie. Car, dans ce mouvement elle supprime son être naturel et non son Soi. Dans cette dialectique de l'aliénation et de réalisation de la conscience, le Soi doit s'aliéner pour que le pouvoir de l'État et la richesse deviennent effectifs. Donc, la rencontre de la conscience avec ce qu'il lui est opposé absolument, l'actualise : la conscience (noble) se réalise par l'étrangement total et irrévocable de son Soi naturel⁴¹⁰.

Nous procéderons à certaines remarques, en vue de rassembler les éléments fondamentaux, que nous avons examiné et essayé de tirer de notre lecture, d'un côté sur la dialectique du pouvoir de l'État et de la richesse et de l'autre côté, sur la conscience noble et

⁴¹⁰Nous avons suffisamment insisté sur la dénaturalisation du Soi, en tant que particularité du monde de la culture et nous la retrouvons presque comme un leitmotiv dans la dialectique de la conscience noble et de la conscience vile.

la conscience vile et le rôle de l'aliénation. Ainsi, l'esprit s'objective dans la substance, en se divisant en son intérieur et en se séparant de son être. L'harmonie du monde antique est dorénavant perdue et ce qui s'exprime est un étrangeté omniprésent et permanent de tous les moments de la vie de l'esprit. Les substances simples du monde antique, la famille, la communauté, sont l'équivalent des *essences-pensées* de la modernité, de l'*en soi* et du *pour soi* : « *L'esprit lui-même est l'être en soi et pour soi du tout qui se scinde en la substance en tant qu'elle perdure et la substance en tant qu'elle se sacrifie, et tout aussi bien la reprend dans son unité...* »⁴¹¹. Or, ces moments doivent être travaillés et réappropriés par la conscience de soi, jusqu'à ce que le Soi puisse se voir à chaque altérité et chaque moment de la totalité se reconnaisse dans le Soi.

Hegel continue dans la même ligne du schéma annoncé au tout début de la section, celui de la séparation de l'esprit en *conscience pure* et en *conscience effective*. Ce partage marque l'être particulier de l'époque de la culture. La conscience pure donne lieu à une perception spéciale de l'objectivité et à une nouvelle division, celle du Bien et du Mauvais. Grâce au Bien (le positif de l'en soi) les êtres singuliers peuvent se reconnaître dans l'être universel, et grâce au Mauvais (le négatif de l'en soi nié) de revenir à eux-mêmes et être précisément des *singuliers*. Pourtant, ces deux abstractions prennent pour la conscience effective une configuration historique et sociale très concrète. Le Bien est le pouvoir de l'État historiquement et le Mauvais est la richesse. Hegel commence par cette interprétation de cette dualité, mais comme nous avons constaté, toute cette configuration s'aliénera à son contraire, le Bien deviendra Mauvais, le positif deviendra négatif, le Mauvais deviendra Bien, le négatif deviendra positif. Le fait est que le philosophe utilise le Bien et le Mauvais, cette antithèse idéale, pour mettre en avant la situation d'une conscience binaire, en face de laquelle des *notions étrangetées* et *effectives* sont posées et objectivées. L'État est l'origine et le point de rencontre des volontés universelles, tandis que la richesse est l'œuvre commune aussi, mais produite et devenue possible à travers des médiations⁴¹². Toutes les deux écartent dans un

⁴¹¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 423.

⁴¹²D'ailleurs l'argent, une notion sur laquelle Hegel avait beaucoup insisté dans son *Système de la vie éthique*, est le *medium* par excellence et caractérise pour l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, la formation et la naissance de la classe bourgeoise marchande.

grand degré, d'autres facteurs dominants de la vie sociale, tels que la famille ou la religion (la croyance en termes hégéliens) par exemple⁴¹³.

Quant à la richesse, nous savons qu'il ne s'agissait pas d'une thématique nouvelle pour Hegel parce qu'il avait lu la *Richesse des nations* de Smith, et qu'il avait pris de notes sur les livres de Steuart. Comme nous avons montré dans la partie précédente, les questions de l'argent et de l'abîme créé entre les deux parties de la société à cause de la richesse, sont très présentes dans sa pensée. Toutefois, il introduit maintenant cette thématique à l'intérieur de la dialectique et du rapport entre Singulier et Universel et d'une catégorie primordiale de la société bourgeoise-civile, celle du travail. La contradiction consiste en l'être à la fois, abstrait et concret du travail. Le travail est fait par chaque être singulier, et ses effets reposent à lui donner une jouissance. Mais cette hétérogénéité est basée sur le caractère social et abstrait du travail, autrement dit sur l'existence d'une division du travail incluant chaque tâche et œuvre partielle et individuelle, fait donnant l'impression aux êtres particuliers d'une indépendance et d'une liberté vis-à-vis de la totalité. Impression erronée, puisque comme Hegel explicite, le travail de chacun concerne la collectivité et étant donné que la diversité constitue et organise l'être universel du monde de la culture, à vrai dire du monde bourgeois-moderne, même dans ses moments les plus morcelés. Ce que nous voulons retenir de l'analyse hégélienne est que l'individu devient un être universel grâce au pouvoir de l'État, cette instance unificatrice et également, grâce à son travail et la richesse qui brisent son être particulier. Néanmoins, dans le second cas, cette connexion entre le Singulier et l'Universel devient effective à cause des médiations de l'argent et du travail de l'individu.

En d'autres termes, la conscience se trouve en face de ses propres objets et cela est un des éléments centraux du monde de la culture, au moins jusqu'à la réalisation de la *liberté absolue*, telle qu'elle s'exprime à la fin de cette section. Il s'agit d'une séparation qui a lieu au sein de la modernité, entre la conscience et l'effectivité. Ce qui relie pour Hegel les deux parties du pont, est le jugement. Dans ce point, le caractère réversible du Bien et du Mauvais, du pouvoir étatique et de la richesse revient, c'est-à-dire que dans l'univers de la culture tous les moments s'aliènent et sont susceptibles de devenir leur opposé, à cause du jugement porté par la conscience. C'est une façon pour la conscience de reprendre ce dont était dessaisie et

⁴¹³Nous ne pouvons pas marquer l'affinité étonnante de cette analyse de Hegel avec certains développements que nous trouverons par la suite chez Weber, au sujet de la « légitimité légale » ou de « légitimité rationnelle », fondements du pouvoir rationnel de l'État.

poser la base d'une détermination non immédiate, mais médiate et directe de l'effectivité. Hyppolite dit sur ce sujet :

[...] on conçoit alors deux types de jugement possibles : celui qui fait du pouvoir de l'État le bien, parce qu'il est l'en-soi des individus, et de la richesse le mal ou le néant, parce qu'elle est seulement le devenir autre, le seul moment de l'être-pour-soi ; celui qui par contre érige la richesse en Bien, parce qu'elle exprime la conscience de soi dans son être-pour-soi, et le pouvoir en mal, parce que dans ce pouvoir « la conscience de soi trouve plutôt l'opération reniée comme opération singulière et assujettie à l'obéissance. Dans ces deux hypothèses c'est la conscience de soi qui s'érige en juge et soulève les essences au-dessus de ce qu'elles sont immédiatement (immédiatement le pouvoir de l'État est l'égalité avec soi, l'en-soi ou le bien in abstracto, comme la richesse est l'inégalité perpétuelle ou l'être-pour-soi) : elle les fait ce qu'elles sont en soi, et ce qui compte ce n'est plus maintenant la détermination immédiate de ces essences (leur égalité ou leur inégalité en elles-mêmes), mais leur détermination médiate, leur égalité ou leur inégalité avec la conscience de soi. Or la conscience de soi a en elle les deux moments de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi ; elle se rapporte donc de deux façons opposées à ces essences et leur caractère d'être étrangères à elles-mêmes commence à se manifester puisqu'elles apparaissent tour à tour comme le contraire de ce qu'elles étaient d'abord⁴¹⁴.

Donc, nous avons affaire à deux visions différentes et opposées de la richesse et de l'État, dépendantes de celui qui les juge⁴¹⁵. Or, Hegel présente au lecteur les traits d'un monde, dans lequel les consciences ont une réaction active avec le réel et modifient le destin et l'orientation de l'effectivité. Il s'agit d'un rapport dynamique, puisque le monde aliéné et étrangé à lui-même est le produit d'une interpénétration de plusieurs moments différents et opposés, et d'une conscience qui ne se positionne pas toujours de la même façon devant ce qu'elle avait produit. Ceci dit, la conscience modifie, renverse et aliène à son tour, tous les moments qu'elle a engendrée et comprend qu'il s'agit de ses propres aliénations : le pouvoir étatique qui était considéré comme ce qui unifiait les êtres singuliers, désormais est pensé comme un négatif parce qu'il délimite la liberté individuelle, et la richesse qui était comprise comme un mal, divisant l'être social, est un positif parce qu'elle pousse l'individu vers un épanouissement matériel et personnel. Les moments n'existent pas simplement pour la conscience de soi, comme substances, mais elles sont des *pensées* et sont pénétrées par l'esprit, le *Geist*. En d'autres mots, l'effectivité est traversée par le travail de l'esprit et la conscience est fondamentalement influencée par son rapport avec les moments dialectiques de l'effectivité. Mais semblablement, le monde aliéné est le monde où un morcellement et une différence sont introduits entre la conscience et la *chose absolue*, (l'effectivité) que la

⁴¹⁴J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 383.

⁴¹⁵Hegel aura la même compréhension juste après, quant à la conscience noble et la conscience vile et leur être changeant et relatif.

conscience de soi devra surmonter finalement. Cette différence peut être lue historiquement et intellectuellement, comme le conflit entre l'État monarchique et le courant du libéralisme⁴¹⁶.

Ainsi, il y a deux versions d'égalité et d'inégalité, à savoir deux configurations de la conscience de soi, trouvant des manifestations très concrètes dans le champ social-historique de l'Ancien régime et du siècle des Lumières, qui donneront leur place au bouleversement radical et violent de la Révolution française. La conscience scindée, semble être l'élément accordant à la réalité sociale fragmentée un sens et une unité : autrement dit, les moments dialectiques opposés de l'effectivité prennent sens, même dans ses déchirements, à travers la conscience de soi et des jugements que cette dernière porte.

Plus particulièrement, dans un premier temps la conscience d'égalité, bien conforme et adéquate à la réalité du pouvoir de l'État et de la richesse, est la conscience noble. Contrairement, la conscience basse est celle qui est déterminée par la haine pour l'effectivité présente et par une désobéissance⁴¹⁷. Hegel continue dans un autre niveau, moins abstrait et plus ciblé historiquement, la même figuration que le maître et le serviteur : deux consciences qui s'affrontent et dont chacune a besoin de l'autre afin d'exister. Comme le serviteur devenait par son travail, la vérité de la conscience du maître, la conscience basse comme conscience de l'inégalité sera la vérité de la conscience noble, comme conscience de l'inégalité. En effet, la conscience noble deviendra la conscience vile, parce qu'elle s'avérera être finalement insatisfaite et la conscience vile deviendra la vérité du processus.

Cependant, ce mouvement complexe ne se résume pas qu'à une opposition sociale-historique, mais elle est également un drame de la conscience. Cet accent dramatique donné par Hegel et le fait que la vérité dans le processus provient, en fin de compte de la conscience outragée, révoltée et basse peuvent être expliqués par les prémisses de la philosophie hégélienne. À savoir que pour le philosophe, la vérité de l'esprit se trouve toujours à son

⁴¹⁶Un schéma, dont son prolongement historique et son expression conceptuelle et critique seront l'antagonisme entre la société (l'État chez Hegel) et le marché « libre » capitaliste (la richesse).

⁴¹⁷Hegel reconnaît qu'au centre du monde de la culture et de la société civile-bourgeoise, il y a des forces, des tendances contradictoires, voulant d'un côté, préserver et perpétuer cet ordre et de l'autre côté, des puissances qui sapent le même édifice et préparent son retournement et sa suppression. Ce schéma antagoniste, binaire et explicatif de la réalité sociale moderne chez Hegel, en tant que lutte entre *le serviteur et le maître, la conscience noble et la conscience vile*, a été une des références et des influences de Marx (nous ne devons pas omettre l'impact exercé également sur Marx et pareillement sur la *Phénoménologie de l'esprit*, les économistes classiques bourgeois et les historiens français de la Restauration, tels que François Guizot, Augustin Thierry, Adolphe Thiers et François-Auguste Mignet) quant à la construction de la théorie de la lutte des classes, comme confrontation de deux parties de la société, ayant chacune un rapport très étroit avec le même être social, mais en même temps deux types de conscience très différents de la même réalité sociale et opposés l'un à l'autre.

propre déchirement et la conscience ne devient pas effective, si elle ne s'oppose pas à elle-même. De même, ce sera la conscience vile la conscience vraie du monde de la culture, parce qu'elle est la conscience inégale, la conscience la plus déchirée. Selon Hegel, c'est à ce point qu'intervient encore une fois l'aliénation, parce qu'elle renverse chaque moment à son contraire, c'est-à-dire que la réalité ne s'arrête pas à l'opposition, mais à la naissance dialectique des nouvelles formes de la conscience. Pour le dire différemment, l'aliénation réside dans ce moment de la *Phénoménologie de l'esprit* à ce renversement perpétuel des moments de la conscience de soi.

Tout cela revient à une autre idée fondamentale de Hegel, exprimée déjà dans cette section, celle que l'aliénation sera aliénée finalement. Pareillement, la conscience noble, celle qui s'est aliénée afin de réaliser le pouvoir de l'État et la richesse, sera aliénée à son tour devant la conscience vile. Mais, ces aliénations successives sont basées sur un autre élément : la réalisation de ce réseau, fondé sur le travail collectif, suscitant la jouissance individuelle et l'existence du pouvoir de l'État et demandant l'obéissance de tous les particuliers et le service de la noblesse, consistent en la dénaturalisation du Soi. Dénaturalisation du Soi qui est conçue par Hegel comme aliénation du Soi, tantôt individuelle, tantôt collective. Cette dénaturalisation, fait partie d'une période précise de l'histoire humaine, celle de la modernité occidentale, et il est intéressant que Hegel l'associe à la naissance de l'État et au rôle prépondérant de l'activité économique dans la vie sociale.

La dénaturalisation comme aliénation chez Hegel⁴¹⁸, est partiellement une réminiscence et un prolongement transformés, de la théorie rousseauiste de l'état de nature. Nous parlons plutôt d'une affinité dans un niveau logique et d'une similitude, quant aux conclusions que les deux penseurs tirent. Rousseau et Hegel se réfèrent à des périodes historiques bien distinctes. L'horizon de chacun est très divergent : Rousseau conçoit un état primitif avant la société, tandis que Hegel ne le fait pas. Jean-Jacques présuppose une essence primordiale de l'homme, que la société corrompt. La subordination de l'être humain à une autorité commune, l'a extrait du sein de la nature, c'est-à-dire que la vie civile, urbaine basée sur la propriété, l'a aliéné de son état originnaire : il est devenu autre, moralement et existentiellement que ce qu'il était au début.

⁴¹⁸Nous avons essayé de montrer un peu en avant, le double sens que la dénaturalisation peut avoir sous la plume de Hegel.

Semblablement et dissemblablement à la fois au geste rousseauiste, Hegel situe l'avènement de la société civile et de l'État, à une époque très tardive sans effectuer des jugements moraux, mais en considérant que les nouveaux rapports économiques bourgeois, et le nouvel appareil autoritaire, l'État et la société civile, altèrent et désubstantialisant profondément l'être de l'homme. Il s'agit d'un gain et d'une perte, puisque dans le processus historique, l'être humain se modifie à travers son aliénation, face au pouvoir de l'État et de la richesse, rompant avec la totalité de la nature, mais en même temps, acquiert l'essentialité et l'universalité grâce au même mouvement. La richesse et l'État sont perçus par la conscience, comme ses prolongements, des aliénations d'elle-même. Des êtres objectivés par la conscience de soi, que la conscience de soi peut regarder. Donc, le Soi gagne son universalité par la dénaturalisation, causée par l'appareil de l'État et la richesse (parmi d'autres facteurs)⁴¹⁹. À savoir, qu'il devient quelque chose d'égal devant le pouvoir politique de la monarchie, qui a surmonté la féodalité. Mais, nous savons que le point particulier du monde de la formation (*Bildung*) est l'étrangement de chaque moment à son opposé : la conscience noble, bien conforme à elle-même, se transforme à la conscience vile, inégale à elle-même, à l'extériorité politique, sociale et économique.

Hyppolite met en relief, non seulement l'aspect tragique de cette odyssee de la conscience, mais aussi la dimension historique, signifiant le mouvement ascendant, donnant naissance à la noblesse et le mouvement menant à la genèse de l'État et au déclin de cette classe. À son tour, l'acmé de la monarchie sera suivie par son démantèlement par la Révolution française. En d'autres termes, Hegel met en lumière le concept de culture, afin d'expliquer les transformations historiques colossales du monde occidental, comme aliénations incessantes, émergence et déclin de nouveaux univers sociaux et spirituels, entraînant des modalités nouvelles d'existence de l'être humain chaque fois. Selon Hyppolite

Les phases successives de cette dialectique ne sont pas sans suggérer un développement historique effectif. Les nations modernes se sont formées à partir d'un régime féodal ; elles sont devenues des monarchies par un certain abaissement de la noblesse. La monarchie absolue enfin, telle qu'on la trouve en France avec Louis XIV, est le moment suprême de ce développement, le signe d'un déclin. Ce déclin apparaît dans la substitution de la richesse au pouvoir de l'État comme essentialité, de sorte que les deux dialectiques, celle du pouvoir de l'État et celle de la richesse, paraissent, bien qu'en droit contemporaines, se succéder aussi selon un

⁴¹⁹Cette universalité sera obtenue dans un niveau plus extrême, comme nous verrons, par l'aliénation du langage.

ordre nécessaire. La description d'une extrême culture et d'une conscience déchirée paraît bien enfin dans l'esprit de Hegel correspondre à la société française de la fin du XVIII^e siècle⁴²⁰.

D)10. Le Soi chosifié et la richesse

Nous voulons maintenant tirer certaines conclusions au sujet de la richesse, surtout en rapport avec la question de la chosification du Soi. La chosification de la conscience, dûe à l'argent dans les écrits d'Iéna se transforme dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en chosification sous le concept plus général de richesse. Et nous pouvons affirmer que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la chosification du Soi prend des accents plus dramatiques, parce qu'il s'agit d'un processus dans lequel la conscience se réalise *et* se nie, en se percevant comme chose. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel passe de l'analyse du pouvoir politique à l'examen de la richesse, considérant que la dernière prend le dessus. C'est-à-dire que, le pouvoir de la sphère économique, de cet universel qui chosifie le Soi, devient petit à petit plus important et central pour la société bourgeoise, remplaçant la primauté du pouvoir de celui qui détient le contrôle de l'État. L'aliénation de la conscience devant le pouvoir de l'État et la monarchie est substituée par l'aliénation devant le pouvoir de la richesse. Le pouvoir politique est un moment parmi les autres moments, du monde étrangé à lui-même, à savoir un élément que la conscience aliénera et supprimera, afin de donner naissance à un autre élément⁴²¹.

Hegel décrit dans ces lignes, le déclin de la noblesse féodale, le passage de son pouvoir à la noblesse d'État et à la classe bourgeoise marchande, et sa primauté économique fondée sur la possession du médium de l'argent, processus ayant son origine aux 17^{ème} et

⁴²⁰J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 387.

⁴²¹Il est intéressant que selon Hegel, l'être historique et les modifications profondes à son intérieur, exercent des altérations et des changements sur la conscience. Chaque changement d'une ère historique nécessite l'existence d'une conscience, ou des consciences s'opposant l'une à l'autre, lesquelles par la suppression des anciennes formes d'esprit et de vie, produisent quelque chose de nouveau. En outre, la philosophie hégélienne est très proche à celle d'Aristote, parce que pour les deux penseurs, le devenir a un *τέλος* spécifique, un *τέλος* qui doit produire un *ἔργον* particulier ou des *ἔργα*. Il s'agit des pensées fortement téléologiques et cela peut être compris encore plus chez Hegel, étant donné qu'il conçoit la richesse de l'être toujours dans son déploiement et finalement dans la réconciliation du sujet et de l'objet, à savoir au travers de la synthèse des contradictions existant dans le réel.

18^{ème} siècles. Ce sont des Soi aliénés successivement, et contemplés en tant que tels par la conscience, mais restant extérieurs à elle et sans être intériorisés :

Considéré en soi, le pouvoir d'État réfléchi en lui-même, ou encore, le fait qu'il soit devenu esprit, ne signifie pas autre chose que ceci : qu'il est devenu moment de la conscience de soi, c'est-à-dire qu'il n'est qu'en tant que pouvoir aboli. Ce faisant, il est désormais l'essence comme quelque chose dont l'esprit est d'être sacrifié et abandonné, ou encore, il existe comme richesse⁴²².

Objet pour le soi, la richesse le devient après le sacrifice de la conscience noble. Mais, c'est la richesse provenue d'un renversement dialectique : de celui de la conscience noble devenant conscience vile. Cependant, pour Hegel c'est une objectivation imparfaite et inachevée. Le Soi pose à son extérieur la richesse, comme son propre objet universel, pourtant, ce n'est pas une chose que le Soi peut s'approprier en tant que telle. Le Soi s'est objectivé dans la chose (*richesse-argent*), érigeant la conscience en une abstraction et en un universel, mais sans passer à ce que sera le savoir absolu, c'est-à-dire à se saisir comme conscience, mais en totalité étrangère. Le Soi ne peut pas se saisir comme l'objet de la réflexion dans la richesse, qui est d'ailleurs l'objectif de la *Phénoménologie de l'esprit* : faire la conscience, l'objet de connaissance par excellence du Soi⁴²³. Néanmoins, pourquoi est-elle une aliénation, qui ne pourra pas être aliénée à son tour ? Le problème pour Hegel dans cette objectivation consiste en l'être de ce qui est objectivé : c'est une chose qui est produite par l'aliénation du Soi, qui veut dire, une totalité étrangère et pétrifiée pour la conscience. Le Soi devient étranger pour la conscience, une effectivité étrangère et chosifiée pour l'esprit :

Ainsi enrichie par le pouvoir universel, la conscience de soi existe comme le bienfait universel, ou encore, elle est la richesse qui elle-même à son tour est objet pour la conscience. La richesse, en effet, est certes pour celle-ci l'universel assujéti, mais qui par cette première abolition n'est pas encore absolument revenu dans le Soi-même. – Le Soi-même n'a pas encore pour objet lui-même en tant que Soi-même, mais l'essence universelle abolie⁴²⁴.

⁴²²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 437 et édition originale, *op.cit.*, p. 338.

⁴²³Cela se produira pour Hegel, intellectuellement et politiquement dans le siècle des Lumières. Hyppolite dit ceci : « C'est à ce moment-là que l'esprit se retrouvera lui-même comme Soi, et non plus comme le Soi immédiat du monde du droit, mais comme le Soi devenu en lui-même universel et se sachant lui-même dans toute altérité. Ce Soi absolu, élevé au-dessus de la substance, ayant pénétré cette substance et l'ayant réduite à Soi, ce sera la rationalité de l'*Aufklärung*, l'idéalisme de l'intellection et des Lumières, qui en présentera la Métaphysique, la Révolution française qui voudra l'actualiser », *op.cit.*, p. 395.

⁴²⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 437-438 et édition originale, *op.cit.*, p. 339.

Le problème du rapport du Soi avec la richesse, consiste en l'être de cette dernière et aux raisons pour lesquelles les individus tendent vers elle. Pour Hegel, l'objet de la conscience dans la richesse est le Soi, mais un Soi étranger à lui-même⁴²⁵. Or, dans un

⁴²⁵Hegel explique cette idée d'une façon très nette, juste un paragraphe plus loin, partant du point de vue de la conscience noble qui se comprend comme objet et étrangère à elle-même, à travers le processus de la richesse : « *La conscience noble ne se réfère donc pas ici à l'objet en tant qu'essence en général, mais c'est l'être pour soi lui-même qui pour elle est quelque chose d'étranger (das ihm ein Fremdes ist) ; elle trouve son Soi-même, en tant que tel, étrangé (als solches entfremdet), comme une effectivité objectale fermement établie qu'elle doit recevoir d'un autre être pour soi tout aussi fermement établi. Son objet est l'être pour soi ; il est donc ce qui est à elle ; mais parce qu'il est l'objet, cet être pour soi est en même temps immédiatement une effectivité étrangère (fremde Wirklichkeit) qui est un être pour soi propre, une volonté propre, c'est-à-dire qu'elle voit son Soi-même soumis au pouvoir d'une volonté étrangère et c'est de celle-ci qu'il dépend qu'elle veuille bien lui laisser ce Soi-même* », *op.cit.*, p. 438-439 et édition originale, *op.cit.*, p. 340. Nous voyons que Hegel, partant de l'objectivation (ratée) de la conscience noble, dit quelque chose d'essentiel en ce qui concerne en général le concept d'aliénation. Il ne s'agit pas de la description d'une aliénation positive ou d'une réalisation de la conscience, à travers son dessaisissement et le retour à elle-même, mais d'une mise en distance entre la conscience et l'effectivité, que cette conscience a engendrée. Dans le texte cité, bien que l'aliénation s'exprime dans le rapport entre le Soi et l'effectivité glacée, elle a son provenance clairement au Soi. Or, le problème repose au fait que le Soi, lorsqu'il devient objet se transforme en être étranger pour la conscience (« *das ihm ein Fremdes ist* ») et métamorphose l'effectivité aussi en un être étranger. Faisons attention au raisonnement du texte. Tout d'abord, l'être devient étranger pour la conscience (noble) et la conscience devient étrangère à elle-même. Ainsi, nous avons affaire à un double étrangement du Soi : envers la conscience et envers l'être. Conséquemment, pour Hegel la conscience a besoin d'un autre Soi-même (celui de la richesse et de la conscience vile) afin d'exister. Le Soi-même s'avère être tellement aliéné, qu'il existe uniquement par le biais d'une autre effectivité. Pourtant, l'objet de la conscience est l'être pour soi, c'est-à-dire, quelque chose qui lui appartient, quelque chose de propre à elle, ou au moins qu'elle lui appartenait. Le problème pour Hegel réside dans l'être, que la conscience a objectivé et dans le statut ambigu de l'effectivité objectivée : elle provient de la conscience, mais elle est en même temps étrangère et opposée à elle. Quant à Hegel - conséquent avec son esprit idéaliste - l'objet du Soi est l'être pour soi, à savoir que l'être et ses déterminations sont posés et fixés dans une grande partie par la conscience elle-même. Pourtant, la faille de ce dessaisissement de la conscience, consiste en la production d'un objet, qui existe et perdure en tant qu'effectivité (Hegel utilise le mot « *Wirklichkeit*, c'est-à-dire, une totalité posée par la conscience de soi) pétrifiée pour la conscience, une effectivité qui ne lui appartient plus. Cet étrangement est un processus négatif pour la conscience noble, parce qu'elle comprend au bout du compte, que son objectivation est échouée et que ce qu'elle a posé à son extérieur, a pris une forme indépendante et une volonté autonome, qu'elle revient, pour s'opposer et maîtriser le Soi. Cette forme d'effectivité autonomisée qui s'érige en pouvoir, pesant sur la conscience, est la richesse. Il est clair que Hegel se réfère au pouvoir économique bourgeois/marchand montant, qui était en train de démanteler le pouvoir de la noblesse. Cependant, nous voulons retenir ce que nous disions au début de notre tentative d'éclaircir cet extrait. Hegel décrit l'acheminement d'une aliénation négative : une aliénation qui ne réalise pas la conscience de soi, mais qui est une effectivité antagoniste et opposée à cette conscience, acquérant une force indépendante sur elle. Finalement, la conscience dépend de ce qu'elle avait elle-même extériorisé et d'une volonté (quelque chose qui est perçu comme vivant) qui lui est étrangère. Il se peut que Hegel n'ait pas une théorie globale et bien articulée de l'aliénation/dépossession dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais plutôt une sémantique qui se modifie et varie selon le processus dialectique, pour autant nous pouvons déceler un sens négatif de l'aliénation à partir de cet extrait. Nous y insistons tellement, parce que Hegel a conscience que dans le monde de la culture, il y a des moments spécifiques de l'être et de la conscience, qui deviennent autonomes vis-à-vis de la volonté du sujet, d'une façon dynamique et finissent par faire éclipser et dominer ce dernier. Cette idée est très originelle pour la philosophie sociale et l'avenir du concept lui-même d'aliénation. Nous pensons que le présent extrait est au centre de l'analyse de ce que Stéphane Haber : « *De façon certes plus suggestive que véritablement articulée, elle propose une sorte de conceptualisation globale de l'aliénation propre à certains univers sociaux caractéristiques et importants de l'époque moderne. L'aliénation concrètement vécue, de ce point de vue, se produit lorsque l'on est voué à se mouvoir dans des mondes qui fonctionnent sur des principes dans lesquels l'on pourrait en droit se reconnaître parce qu'ils sont objectivement libérateurs, mais qui, dans les faits, échappent à la prise, s'autonomisent, et se présentent ensuite comme des contraintes qu'il faut accepter et intérioriser malgré leurs coûts* », *op.cit.*, p. 64-65. Cette conception de l'aliénation, comme perte du rapport à soi-même et

premier temps, la richesse se différencie à un point, du pouvoir universel de l'État : la richesse est l'universel supprimé, parce qu'il s'agit d'un *pour soi* revenant toujours en lui-même, d'une force qui ne peut pas se contenter de l'universel, mais qui nécessite le retour au particulier. C'est parce que l'élément dominant de la richesse est la jouissance individuelle :

La richesse a déjà chez elle-même le moment de l'être pour soi. Elle n'est pas l'universel désintéressé, dépourvu de Soi-même, du pouvoir d'État, ou encore la nature inorganique, naïve et spontanée de l'esprit, mais elle est ce pouvoir tel qu'il se tient fermement à lui-même par la volonté, face à celui qui veut s'emparer de lui à des fins de jouissance. Mais dès lors que la richesse n'a que la forme de l'essence, cet être pour soi unilatéral, qui n'est pas en soi, mais est au contraire l'en soi aboli, est le retour inessentiel de l'individu en soi-même dans sa jouissance⁴²⁶.

Cependant, tout cela est une situation éphémère pour le monde de la culture, ce monde qui est traversé par le déchirement et la transformation de chaque moment à son contraire et par une dialectique, qui renverse incessamment l'Universel en Singulier et le Singulier en Universel. Les deux pôles de cette période du monde de la culture, exprimés en des consciences antagonistes, la conscience noble et la conscience vile, vont se rencontrer et être des entités identiques. Toutefois, il ne s'agit pas d'une simple équivalence et d'une similitude pour l'expérience phénoménologique de la conscience, mais d'un renversement constant des caractéristiques « *des puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se conservant par là même* ». D'une façon presque héraclitéenne, les deux extrémités, la conscience basse et la conscience noble se transforment en leur contraire, en se croisant et en étant intégrées par l'esprit. Le déchirement est intégré et modifié par la conscience, qui essaie d'unifier et de synthétiser les différents moments hostiles entre eux, du monde de la culture. En d'autres termes, l'extériorité aliénée et ses moments antithétiques vont être réappropriés par l'esprit. Ce qui importe est le jugement porté par la conscience sur ces moments, leur intériorisation par le Soi, c'est-à-dire leur métamorphose éventuelle à quelque chose d'identique. Selon Hegel :

objectivation de la conscience dans un monde, dans lequel, non seulement elle ne se reconnaît plus, mais qu'il devient autonome face à elle, nous la retrouvons d'une façon plus détaillée, chez le Marx de la maturité. Autrement dit, pour Hegel l'effectivité peut clairement devenir indépendante et étrangère à la conscience, sans que cette dernière puisse se remplir et se réconcilier avec l'être. De plus, nous voulons insister sur la question mise en forme par le chapitre sur la culture, de la richesse et de sa liaison avec la conscience : qu'un des points centraux du monde bourgeois-civil est que l'homme, - la conscience de soi selon le vocabulaire hégélien - devient étranger à lui-même et que la conscience se contemple elle-même et contemple désormais *une chose*. En réalité, la conscience est devenue à cause de la richesse l'être aliéné lui-même, le Soi aliéné.

⁴²⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 438 et édition originale, *op.cit.*, p. 340.

*Dès lors, donc, que le rapport qui est celui de cette conscience est lié à ce déchirement absolu (absoluten Zerrissenheit), la différence inhérente à ce rapport, savoir, d'être déterminé comme noblesse d'esprit face à la bassesse, tombe dans son esprit, et l'une et l'autre y sont la même chose*⁴²⁷.

Ce renversement se produira pareillement, quant à la richesse. La richesse délaissera son être individuel et égoïste, centré sur la satisfaction de soi, et la singularité supprimée sera l'universalité :

*En outre, l'esprit de la richesse bienfaisante peut être distingué de l'esprit de la conscience qui reçoit le bienfait, et doit être examiné en particulier. – Il était l'être pour soi sans essence, l'essence abandonnée ; mais en étant communiqué, il devient En soi ; en accomplissant sa détermination, qui était de se sacrifier la richesse abolit la singularité, qui consiste à ne consommer et jouir que pour soi, et, en tant que singularité abolie, elle est universalité ou essence. – Ce qu'elle communique, ce qu'elle donne à d'autres, c'est l'être pour soi*⁴²⁸.

Donc, le monde de la culture aliène par un processus dialectique et d'opposition, toutes les phases et les configurations de la conscience. Pourtant, la richesse semble prendre graduellement conscience du fait que chaque Soi singulier est lié aux autres Soi, et que l'activité des uns influence l'activité des autres. Plus spécialement, le Soi parvient à comprendre que la richesse consiste en un réseau d'interconnexions et que ce qu'il utilise et ce dont se réjouit individuellement, provient de l'activité d'une altérité, à savoir du travail de quelqu'un d'autre. Ce n'est pas *qu'une* pure volonté ou une liberté qui sont exprimées dans la richesse, mais l'interdépendance des moments et des parties étrangées du monde de la culture et essentiellement, que chaque moment de l'effectivité est significatif pour l'ensemble du processus :

*[...] elle n'est pas la puissance inorganique de l'élément, dont la conscience réceptrice sait qu'elle est en soi périssable, mais le pouvoir sur le Soi-même, la puissance qui se sait indépendante et arbitraire, et qui sait en même temps que ce qu'elle dispense et dépense est le Soi-même d'un autre*⁴²⁹.

L'aliénation que la conscience éprouve face à la richesse, paraît être beaucoup plus complexe et problématique que celle de la conscience face au pouvoir politique. C'est une

⁴²⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 440 et édition originale, *op.cit.*, p. 341.

⁴²⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 440 et édition originale, *op.cit.*, p. 341.

⁴²⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 440 et édition originale, *op.cit.*, p. 341.

aliénation qui rend la conscience universelle, mais en même temps la chosifie. Malgré le caractère égoïste de la richesse qui s'adresse à l'être pour soi, la richesse extrait la conscience de sa particularité parce qu'elle lui fait comprendre, que sa volonté découle de la volonté et de l'activité des autres êtres pour soi et ce qu'elle consomme est « *le Soi-même d'un autre* ». Ainsi, la singularité transformée en universalité, permet au Soi de se concevoir en tant qu'un être chosifié, de voir la chosification comme une condition universelle et partagée par les autres consciences.

Nous voyions auparavant que le Soi dépendait d'une autre volonté, d'une effectivité étrangère⁴³⁰ et que cela réveillait la haine et la révolte contre cette effectivité. Mais le Soi se trouve dans une condition dramatique. La révolte de la conscience devant sa propre chosification, démontre que le Soi ne peut plus être qu'une chose. En effet, l'aliénation permet à la conscience à partir d'un point, où l'étrangement devient impossible et atteint un point culminant, de prendre conscience de sa propre situation. Néanmoins, dans un premier moment, la compréhension par la conscience de sa propre condition chosifiée et également de sa dépendance de quelqu'un d'autre, dans le monde de la culture, la mène à appréhender son être pour soi comme un fait du hasard, quelque chose qui dépend de la contingence.

Ainsi, le Soi se comprend comme une chose contingente, un être sans consistance et autonome, mais dépendant de l'objectivité chosifiée. La conscience dans la richesse se présente comme un être servile, mené par la volonté universelle et des forces extérieures, qui le dominent et lui ôtent ses pouvoirs. Elle se représente comme dominée par la volonté d'un autre être ou d'un arbitraire, comme Hegel dit, à savoir d'un ensemble des rapports dépassant le pouvoir d'une personne singulière, faisant comprendre à la conscience de soi, qu'elle dépend d'un universel indéterminé, d'un être contingent, qui lui enlève tous les éléments d'une personnalité, même jusqu'à son identité :

*Mais, ici, elle se voit, du côté de sa pure effectivité la plus propre, de son Je, à la fois hors d'elle-même et appartenant à un autre, elle voit sa personnalité en tant que telle dépendante de la personnalité contingente d'un autre, de la contingence d'un instant, d'un arbitraire ou même de la plus quelconque des circonstances*⁴³¹.

⁴³⁰Voir *op.cit.*, p. 438-439.

⁴³¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 439 et édition originale, *op.cit.*, p. 340.

Donc, Hegel fait la liaison entre l'aliénation de la conscience de soi - comprise comme objectivation, dans un sens négatif - et la dépendance d'un autre être extérieur à la conscience. En d'autres termes, il associe l'absence de liberté et d'auto-détermination de la part de la personne, en tant que soumission à quelqu'un d'autre, à un certain type d'aliénation de la conscience de soi. Le plus important est qu'il fait ceci, en se référant à une formation historique précise et en avançant l'idée, que le monde prérévolutionnaire opprimait les êtres humains, étant donné que leurs forces été aliénées et appropriées par la richesse (« *à la fois hors d'elle-même et appartenant à un autre* »), sans possibilité de réappropriation par le Soi. Le Soi n'a pas la possibilité de s'actualiser dans cette effectivité, au sens d'une réconciliation entre son activité aliénante et l'objet qui finit par le subjuguier. La conscience ne se voit pas simplement, comme quelque chose qui s'est éloigné du Soi, mais comme quelque chose d'assimilé et d'absorbé par une altérité (la *chose*, la richesse). Dans le monde de la richesse, la conscience se maintient dans l'extériorité, sans pourtant pouvoir revenir en elle-même. Le Soi semble dans ce cas, délaisser ses pouvoirs à quelqu'un d'autre.

Comme nous disions précédemment, le Soi comprend qu'il *est* ses rapports, que la totalité se manifeste à travers les rapports de la conscience de soi et de l'extériorité, cependant dans ce contexte, il s'agit des rapports stériles et qui sapent l'être humain et sa dignité. Davantage, Hegel met l'accent sur les effets de ce type d'aliénation, qui privent la conscience de son identité et l'être humain de sa personnalité. Le philosophe conçoit ici l'aliénation, en termes d'une dépersonnalisation forte de soi, c'est-à-dire que dans la richesse la conscience se confronte constamment à la perte de son identité, elle existe dans un déchirement durable avec elle-même, enchaînée et réduite à un néant en tant que personne humaine, à cause de son assujettissement à une réalité qui contrôle la personne et que la personne ne contrôle pas. Hegel utilise le terme « *Unpersönlichkeit* », pour souligner d'une façon très intense ce processus qui démolit le Soi et qui fait naître en lui encore une fois, le même sentiment de rébellion et de haine dans les consciences contre l'autorité, qui mènerait historiquement à la brèche de la Révolution française.

Hegel reprend la même idée, caractérisant sa critique de l'aliénation du sujet dans la richesse, à savoir comme situation dans laquelle la conscience peut se contempler en dehors d'elle-même, mais sans pouvoir se reconnaître dans l'objet qu'elle avait elle-même fabriqué. Il se contemple, mais en percevant quelque chose d'étranger, qui déchire son identité sans la perspective de réconciliation ou de synthèse d'une nouvelle identité. De même, le trait

dominant de la *notion* et de la *pensée* de richesse, est la dissolution du rapport que le Soi entretient avec lui-même, avec son propre être et qui le réduit à devenir le produit du hasard, le jeu de la contingence et de dissoudre toute identité :

Mais ici, le Soi-même voit la certitude de soi en tant que telle être la chose la plus dénuée d'importance, la personnalité pure être l'impersonnalité absolue. C'est pourquoi l'esprit de sa gratitude est le sentiment aussi bien de cette très profonde abjection que de la plus profonde révolte. Dès lors que le Je pur lui-même se contemple hors de lui et déchiré, tout ce qui a continuité et universalité, tout ce qui est loi et est réputé juste et bon, est, en même temps, dans ce déchirement, disloqué et réduit à néant. Tout ce qui est identique est dissous, car ce à quoi on a affaire, c'est à la plus pure absence d'identité, à l'inessentialité absolue de l'absolument essentiel, à l'être hors de soi de l'être pour soi ; le pur Je lui-même est absolument désagrégé⁴³².

Ainsi, le monde de la richesse produit un nouveau type d'aliénation du Soi : celui de la ruine et du délabrement de la personnalité, de la réduction du Je, non seulement en un être singulier, découpé de l'universalité, mais en un être qui perd son identité et s'anéantit. Pour le dire différemment, cette aliénation - et cette idée aura une postérité théorique et philosophique assez riche, qui va jusqu'à Axel Honneth - réside dans l'impossibilité du sujet de se reconnaître, de s'identifier à l'extériorité, de reconnaître l'extériorité comme *son extériorité* et de concevoir les rapports qui constituent cette réalité, comme *ses propres rapports*, c'est-à-dire à ce que la réalité devienne effectivité.

De la sorte, il est question pour Hegel d'élaborer l'aliénation, non exclusivement comme une universalisation et une dénaturalisation du Soi, mais aussi en tant qu'annihilation et déchirement du Je, qui sont véritablement une privation et une distorsion de l'existence de la personne en tant que telle. Par conséquent, Hegel explique dans ce paragraphe de quelle façon l'extériorisation de la conscience de soi, peut être sous certaines conditions historiques, désastreuse pour l'être humain, en le poussant de nouveau vers le sentiment de révolte contre la réalité qui le diminue à un objet. Autrement dit, l'aliénation peut exprimer également, un rapport déformé de l'être humain avec le monde, une extériorisation qui ruine l'être humain, au lieu de l'enrichir.

Dans le paragraphe suivant, Hegel introduit un autre point significatif, celui de la réflexion comme médiateur de réconciliation entre le sujet et l'objet, lequel provient de cet abaissement que le Je ressent dans le monde de la richesse. Plus précisément, cette réalisation

⁴³²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 439 et édition originale, *op.cit.*, p. 341.

qui consiste à objectiver incessamment le Soi dans la richesse, à partir d'un moment devient inconcevable pour la conscience. Le sentiment de révolte presse la conscience à comprendre qu'elle doit supprimer et dépasser la totalité qu'elle est en train de la nier et de la réduire en une chose. Ainsi, la désaliénation n'est pas possible pour Hegel, sans la prise de conscience par le Soi de sa propre objectivation qui le dépersonnalise. La réflexion prend partie, parce que la chosification de la conscience, consiste à essayer de chosifier quelque chose qui au bout du compte ne se chosifie pas, le Je⁴³³:

Si donc cette conscience récupère certes de la richesse l'objectivité de l'être pour soi et l'abolit, elle n'est pas seulement non achevée, mais insatisfaite pour elle-même ; la réflexion, étant donné que le Soi-même se reçoit comme quelque chose d'objectal, est la contradiction immédiate posée dans le pur Je lui-même. Mais en tant que Soi-même, il est en même temps immédiatement au-dessus de cette contradiction, il est l'élasticité absolue qui réabolit ce caractère aboli du Soi-même, rejette cette abjection, où son être pour soi finit par lui être étranger (als ein fremdes werde) et se rebelle contre cette réception de lui-même, est pour soi dans le fait même du recevoir⁴³⁴.

La chosification de la partie la plus intime du Soi, le *se comprendre comme objet*, révolte la conscience et l'amène à saisir l'effectivité de la richesse, comme monde du déchirement et de l'aliénation. Néanmoins, cette fois ces deux éléments sont pensés dans une perspective nuisible pour la conscience. Donc, pour Hegel la contradiction consiste au fait que le Soi qui se réfléchit comme objet est intenable. Se penser comme objet veut dire, poser un monde qui est étranger à la conscience, poussant le Soi à ne plus pouvoir se concevoir comme

⁴³³Il nous semble que cette idée a son origine, à la philosophie morale de Kant et à l'impératif catégorique : « *Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans toute autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen* », voir Emmanuel Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs* in *Métaphysique des mœurs*, I, *Fondation, Introduction*, p. 108, traduction Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 1994. L'idée kantienne influencera non seulement Hegel, mais Marx aussi. Kant et aussi Aristote influenceront Marx, quant aux dangers qu'une autonomisation de la sphère économique peut avoir pour le corps social. Nous voulons dire par là, que nous oublions très souvent que la théorie de la morale kantienne et le début du capitalisme ne sont pas deux choses indépendantes. L'une contredit l'autre et si nous acceptons l'une de deux, nous devons rejeter l'autre. Mais, pour se limiter à Kant pour le moment, l'impératif catégorique pose le problème de l'instrumentalisation de l'être humain et de sa réduction en chose et nous estimons que Hegel parle de la même chose, pourtant en utilisant les termes du *Soi* et du *Je*. Selon le critère kantien, une action ne peut pas être considérée comme morale, lorsqu'elle rend un être humain *moyen*, afin de réaliser des intentions et des buts intéressés. Utiliser l'être humain *comme si c'était une chose*, son instrumentalisation, est d'un point de vue moral profondément problématique, parce qu'il rabaisse l'existence humaine, de la personne abaissée et de celle qui cause l'abaissement. Cela a comme effet de priver l'existence humaine de sa liberté d'auto-positionnement, sans laquelle la sphère morale ne peut pas être constituée et avoir un sens. Ainsi, la chosification-instrumentalisation, (la réification, la *Verdinglichung* chez Marx) est un processus qui se disperse à la totalité des rapports sociaux, enfermant dans sa logique déshumanisante, tantôt ceux qui subissent ses effets, tantôt ceux qui en sont les responsables.

⁴³⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 439-440 et édition originale, *op.cit.*, p. 341.

faisant partie de ce monde et de cette effectivité. Car, il s'agit d'un Soi ayant intériorisé l'opposition dans son être et finissant par devenir insupportable pour lui. Selon Hegel, réfléchir exclut la possibilité de se comprendre comme objet.

Ce n'est pas le hasard, si le philosophe se référait dans le paragraphe précédent, à la dissolution de l'identité du Soi, comme effet de l'objectivation dans la richesse et maintenant trouve la possibilité de surmonter cette objectivation, par le concept de réflexion. La réflexion quant à Hegel, pose l'identité de l'être et c'est la raison pour laquelle utilise ce concept dans le paragraphe suivant : afin de supprimer la séparation entre le sujet et l'objet, dont elle ne peut pas être supportée plus par le Je.

Ainsi, l'opposition entre un monde objectivé, étranger pour le Je (malgré le fait que c'est ce Je qui a engendré cette extériorité et qui maintenant la contemple comme quelque chose d'étranger et de distancié de lui) et ce Je qui ne peut pas être réduit à une chose et se révolte, est surmontée par l'unité du sujet et de l'objet, produite par la médiation de la réflexion⁴³⁵, indiquant selon Hegel la nature « inaliénable » (comme pour Rousseau la liberté de l'être humain ne peut pas être aliénée) du Soi et saisissant son propre être dynamique, qui consiste à supprimer (« *aufhebt* ») ses propres déchirements intériorisés et à rompre avec la représentation fautive qu'il se faisait de lui-même. Autrement dit, le Soi s'actualise d'une façon consciente et se réapproprie l'effectivité et son propre être, en s'indignant contre la réception qu'il avait de lui-même et en sapant la distance entre soi-même et le monde. Le Soi aliéné dans la richesse, se désaliène lorsqu'il surmonte et dépasse sa propre abolition antérieure et dès qu'il prend conscience, grâce à la réflexion de l'être profondément aliéné du monde de la richesse, et de son être qu'il est en train de devenir étranger à lui-même. Le Je en se réfléchissant, comprend qu'il ne peut pas être chosifié sans se supprimer en tant que tel et altère la perception qu'il avait de lui-même.

Hegel dans le paragraphe suivant, continue au sujet des conséquences de la dépersonnalisation et de la dissolution de l'identité dans la richesse, en insistant sur la

⁴³⁵Probablement, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer étaient influencés par la thèse hégélienne, au sujet du dépassement de l'aliénation par l'intermédiaire de la réflexion et de l'unité du sujet de l'objet, plus qu'un siècle après la *Phénoménologie de l'esprit*, lorsqu'ils écrivaient cela : « *La possibilité d'une réconciliation n'apparaît pas dans la certitude indemne de la pensée, ni dans l'unité préconçue de la perception et de l'objet, mais dans leur opposition produite par la réflexion. La distinction se fait dans le sujet qui a le monde extérieur dans sa propre conscience et le reconnaît néanmoins comme quelque chose de différent. C'est pourquoi cet acte de réflexion qui est la vie même de la raison s'accomplit comme une projection consciente* », *La dialectique de la Raison-Fragments philosophiques*, p. 197, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974.

réduction de l'extériorité à un jeu arbitraire et véritablement à « *un abîme* », dans lequel aucun schéma dialectique ne peut pas être déchiffré par la conscience et où tout semble être produit par la contingence. C'est-à-dire une extériorité dans laquelle, le Soi paraît être prisonnier des éléments qui lui échappent inlassablement. Hegel dit :

La richesse partage donc l'abjection avec le client, mais c'est l'orgueil qui vient prendre la place de la révolte. Car, tout comme le client, elle sait d'un côté l'être pour soi comme une chose contingente ; mais elle est elle-même cette contingence sous la coupe de laquelle la personnalité se trouve. Dans cette outrecuidance qui s'imagine avoir obtenu par un repas un Moi-même étranger et s'être acquis par là-même la soumission de son essence la plus intime, elle ne voit pas la révolte intérieure de l'autre ; elle ne voit pas la répudiation intégrale de toute entrave, ce pur déchirement pour qui, dès lors que l'identité à soi de l'être pour soi est tout bonnement devenue non identique, tout ce qui est identique, toute pérexistence est déchirée et détruite, et qui donc détruit, de plus, l'opinion et le point de vue sur le bienfaiteur. La richesse se trouve immédiatement au bord de ce plus intime des précipices, de cet abîme sans fond où il n'est plus de substance ni rien à quoi se retenir ; et dans cet abîme elle ne voit rien d'autre qu'une chose commune, un jeu de son humeur, un hasard de son arbitraire ; son esprit est d'être l'opinion inconsistante, tout à fait dépourvue d'essence, la superficie désertée par l'esprit⁴³⁶.

Le Soi est anéanti à cause de la richesse et est dans un état où la possibilité de réconciliation, entre le Soi et l'extériorité semble d'un premier point de vue écartée. Il s'agit du *devenir chose et objet du Soi* et de l'impossibilité de la conscience d'exister, sans qu'elle soit constamment niée, parce qu'elle se perçoit exactement, comme objet et comme chose⁴³⁷. À vrai dire, le Soi se trouve être à la fois, réalisé et nié, préservé et annihilé par la richesse, limité en un être particulier, élevé dans son universalité et il prend conscience, d'être dans un monde, où un medium domine et des forces étrangères l'enchaînent. Le Soi est obligé de se confronter continûment au noyau de son être, en réalité à ce que lui-même a engendré comme extériorité pétrifiée et dégradante. Cependant, cette situation désespérée de la conscience dans la richesse, d'être perçue comme objet, a une conséquence positive et capitale pour le mouvement de l'esprit et de la conscience de soi. Pour Hegel, le propre de la conscience est sa capacité de s'affirmer en tant que concept et *Λόγος* dans l'histoire, en supprimant les contradictions de la réalité et en posant l'effectivité comme déploiement libre de l'esprit par la réflexion.

⁴³⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 440-441 et édition originale, *op.cit.*, p. 342.

⁴³⁷Il nous semble que Hegel conçoit la *chose*, non uniquement comme un objet particulier, mais comme la totalité des rapports sociaux-économiques nouveaux de la société civile, les rapports spécifiques à travers lesquels les êtres humains produisent et consomment, en tant que rapports étrangers, c'est-à-dire hostiles et opposés à l'être humain, comme des rapports dans lesquels la conscience se sent mal à l'aise.

Ainsi, nous voulons accentuer sur le fait, que le Soi prend conscience dans le monde de la culture, - au moins dans un stade historique très avancé, dans le 17^{ème} et le 18^{ème} siècle, à savoir le moment de l'éclosion de la bourgeoisie marchande et de son pouvoir social montant⁴³⁸ - de sa propre aliénation et il s'agit d'une aliénation douteuse, qui signifie la profonde transformation historique et sociale, ayant lieu dans l'Occident : celle de la domination économique de la classe bourgeoise par l'accumulation de la richesse et la possession du médium par excellence de l'argent, et sa suprématie politique grâce à la Révolution française. En réalité, Hegel abandonne le schéma de la conscience noble et de la conscience vile, pour mettre en place l'opposition entre le riche et le pauvre, de laquelle avait déjà parlé dans la *Philosophie de l'esprit*, en insistant sur la scission profonde que la richesse provoque au sein de la société moderne, comme séparation entre la classe riche et la classe pauvre.

Ce que Hegel introduit dans ce chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, paraît être d'une importance capitale pour l'histoire de la philosophie, pour deux raisons principales : premièrement, il met le facteur économique/marchand, qui est en train de naître et de prendre certains de ses caractéristiques les plus essentiels, au centre de sa compréhension du monde social moderne. Deuxièmement, il juge la répercussion de cette nouvelle puissance comme aliénante, mais dans ce cas le philosophe entend l'aliénation, non seulement comme possibilité d'appropriation de soi, mais comme objectivation négative et comme expression d'une situation, dans laquelle le Soi se trouve dépendant d'une effectivité étrangère. Toutefois, le rapport avec l'objectivité chosifiée incite la conscience à concevoir sa propre aliénation et à se révolter, dès lors qu'elle se conçoit comme être objectivé. Cette objectivation-chosification permet au Soi de comprendre, que le monde *est ses propres forces chosifiées (aliénées) et que l'effectivité est le produit de son objectivation*. Ainsi, la prise de conscience d'un processus néfaste pour la conscience, lui permet de surmonter ses oppositions internes et externes.

Hegel après un paragraphe, où il expose la problématique du langage comme expression du monde déchiré (que nous verrons tout de suite), formule une idée fondamentale sur l'être général du monde de la culture et sur l'aliénation, comme moments clefs pour la compréhension de la part de la conscience, de cette effectivité multiforme et changeante.

⁴³⁸Le pouvoir social et économique de cette classe, qui va s'affirmer avec la Révolution française, se manifeste en même temps que le courant intellectuel préparant la Révolution française, les Lumières.

Hegel définit la modernité comme la *pure culture* (« *die Reine Bildung* »). Mais qu'est-ce que c'est ce monde de la « *pure culture* » ?

D)11. La « pure culture » et l'aliénation

Il s'agit de l'univers social-historique qui est dominé par l'esprit du renversement perpétuel, de l'aliénation constante et absolue, de chaque aspect de la pensée et de l'être. Néanmoins, ce sont désormais des moments renversés et aliénés *pour la conscience*, des moments du processus, qui sont sus par la conscience comme tels, dans leur opposition mutuelle et permanente. Selon Hegel l'effectivité n'est pas autonome, mais dépendante de la conscience de soi. En d'autres mots, d'une façon phénoménologique et idéaliste, l'objet de la conscience est façonné par la conscience, par l'intermédiaire de la réflexion et cette conscience sait que tous les moments se renversent et s'aliènent à leur contraire. Un élément de ce monde de *la pure culture* s'aliène à son opposé : le même peut devenir l'autre et l'autre peut devenir le même.

En conséquence, la conscience s'actualise et se connaît comme le renversement constant et comme le devenir autre du Soi-même. Encore, selon l'esprit dialectique hégélien, l'effectivité prend un sens - même si dans ce cas, l'aliénation est problématique et dramatique - dans l'opposition et dans le conflit, à savoir dans la confrontation de ses éléments internes, en créant et en tissant des rapports. Jamais dans leur isolement. De la sorte, la confrontation signifie le renversement et l'aliénation de chaque Soi à son contraire, comme interpénétration des entités opposées et différentes, chose qui mène la conscience qui juge, à comprendre l'être fluide et inconsistant de ce monde :

Il est cet invertissement et cet étrangeté absolus et universels de l'effectivité et de la pensée ; la pure culture (Er ist diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens ; die reine Bildung). Ce dont on fait l'expérience dans ce monde, c'est que ni les essences effectives du pouvoir et de la richesse - ni leurs concepts déterminés, le bien et le mal, ou la conscience du bien et du mal,

*la conscience noble et la conscience vile, n'ont de vérité ; mais que tous ces moments s'invertissent au contraire l'un à l'intérieur de l'autre, et que chacun est le contraire de soi-même*⁴³⁹.

Il est intéressant de voir la suite de l'argumentation hégélienne de ce paragraphe, à cause de la centralité de l'aliénation pour la compréhension de la *Bildung*, et de la question réapparue de la chosification du Soi. De la sorte, chaque moment devient son contraire, chaque élément de la culture est instable, et peut prendre la forme de son opposé. Être soi-même signifie pour Hegel, porter à son intérieur l'altérité et la différence, et pouvoir s'aliéner c'est-à-dire s'opposer à son identité, c'est embrasser ce qui nous contredit.

Néanmoins, comme nous avons vu juste auparavant, il y a pour Hegel une aliénation dont les caractéristiques sont nocives pour la conscience. Pourtant, ce processus du monde de la culture, qui rend l'esprit en chose, qui renverse les moments continûment a un impact pleinement constructif et affirmatif : la prise de conscience par l'esprit de sa déficience et de l'impossibilité de continuer de s'objectiver en un monde, qui ne lui appartient pas et lui est étranger, et le besoin de se poser et poser l'extériorité comme esprit. Donc, ce qui contredit la conscience en tant qu'esprit, en tant que possibilité d'unité et de réconciliation et « *de retour en soi-même* », l'aide à la fois à acquérir le savoir sur elle-même et à saisir sa propre essentialité.

En fait, Hegel formule ici de nouveau la question épineuse du rapport de l'universel et du singulier. La substance qui est l'universel, existe comme esprit, comme être conscient, par une *chute* dans l'individualité du Soi. Or, c'est un Soi impuissant et faible et qui doit se sacrifier pour se réaliser. Cependant, la chosification du Soi dans le monde de la culture, est une sorte d'accès à une compréhension plus élevée de l'aliénation de la conscience et de retour au Soi, comme Hegel dit :

Le pouvoir universel qui est la substance, en parvenant à la spiritualité propre par le principe de l'individualité, ne reçoit le Soi-même propre que comme le nom qui lui est apposé, et tout en étant pouvoir effectif, est au contraire l'essence impuissante qui se sacrifie elle-même. - Mais cette essence démunie de Soi-

⁴³⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 442 et édition originale, *op.cit.*, p. 343.

*même, et complètement abandonnée, ou encore, le Soi-même devenu chose, est au contraire le retour de l'essence en soi-même, l'être pour soi qui est pour soi, l'existence de l'esprit*⁴⁴⁰.

Nous constatons que Hegel insiste sur son idée, que la chosification et l'abaissement du Soi, lui permet en même temps de se comprendre, de se déterminer comme esprit, par son retour à lui-même et par une unité de l'essence et de l'esprit. Ainsi, indiquer la défaillance de l'essence du Soi-même dans ce monde, contribue au bout du compte à l'actualisation de l'esprit. Conséquemment, l'aliénation « négative » actualise à longs termes la conscience.

Or, il y a plusieurs idées esquissées dans ce paragraphe. Hegel applique la dialectique, au processus de la construction laborieuse de l'effectivité par l'esprit. C'est la conscience qui construit l'effectif, puisqu'elle est capable d'aliéner chaque moment, à savoir de le transformer de son point originel et de nier son origine. Mais, soyons plus précis quant à l'être particulier de la *pure culture*. D'abord, la conscience comprend dans cette étape de la culture, que tous les moments sont extérieurs et réversibles les uns avec les autres. Deuxièmement, la *pure culture* signifie que le Soi se trouve et se pose également à l'extérieur de lui-même. Troisièmement, chaque moment du monde de la culture tire son être par le point inverse. Comme dans le cas du maître et du serviteur, la vérité de la conscience du serviteur était la vérité de la conscience du maître, dans la dialectique de la culture, les moments se comprennent par une opposition constante et une interpénétration problématique, comme il est évident. Chaque moment acquiert un sens parce qu'il est dépendant d'un autre et a un sens, grâce à cette aliénation qui transforme chaque moment à son opposé.

Pourtant, il ne s'agit pas simplement de l'effectivité et de l'esprit qui prennent un sens, lorsqu'ils comprennent les connexions internes des choses et les rapports conflictuels, entre les consciences diverses et les moments. En vérité, Hegel veut montrer, à part le caractère très problématique de cette aliénation, où les moments et la conscience n'existent pas pour soi, que tous les êtres contiennent à leur intérieur la dialectique⁴⁴¹: les germes de leur propre déploiement et de leur propre auto-dépassement comme actualisation de l'esprit, de leur propre *Aufhebung* comme réalisation de soi. Chaque moment et chaque conscience dans le monde de la culture a les termes de l'opposition et de la contradiction avec soi-même. En d'autres termes, chaque être a la tendance de s'auto-différencier et cela est exprimé dans le

⁴⁴⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, et édition originale, *op.cit.*, p. 344.

⁴⁴¹Et cela est au cœur d'une analyse du monde social-historique moderne.

monde de la culture, tant que chaque être devient son contraire, et au fait que les moments de l'esprit sont relatifs, presque futiles et puérils, interchangeables les uns avec les autres. Pour Hegel, c'est un processus manifestement dramatique, mais dont les effets sont très importants.

Donc, ce monde historique de la culture est le monde qui contient les éléments de sa propre aliénation, de son propre dépassement, une effectivité ignorant la stabilité de l'époque de la substance éthique par exemple, et qui s'oppose à elle-même. Les moments n'ont aucune autonomie, mais trouvent leur vérité à ce qui leur est opposé. Comme si d'une façon, l'existence de la conscience noble présupposait l'existence de la conscience vile et la conscience vile présupposait la conscience noble, et que toutes les deux bien qu'elles soient antithétiques et inadéquates sont profondément dépendantes l'une de l'autre. Elles se nient et sont en même temps complémentaires l'une de l'autre.

En outre, lorsque Hegel disait que « *la conscience noble et la conscience vile n'ont de vérité* », entendait que dans le monde de la culture le sujet ne s'applique pas à l'objet, il n'est pas simplement adéquat à l'objet, mais que précisément c'est un rapport changeant tout le temps, où la conscience n'est pas uniforme avec l'extériorité et se pose en dehors d'elle-même et de l'extériorité. C'est pourquoi partiellement, il soutient « *que chacun est le contraire de soi-même* » et que tous les moments de la conscience s'aliènent à leur contraire. Il n'y a pas une continuité et une unité, entre la conscience de soi et l'objectivité, mais une scission entre le concept et l'essence selon Hegel, lesquels l'esprit devra réconcilier. Il y a bien sûr une compénétration, comme nous disions des moments, pourtant, il n'y a pas une synthèse et une reconnaissance de la part de la conscience dans ces moments : elle ne s'y reconnaît pas et les moments restent extérieurs à la conscience qui est en train de juger. De plus, il est caractéristique que le Soi ne se reconnaît pas ni dans les *concepts* dominants la culture, ni non plus dans les *essences effectives*.

Ainsi, dans le processus de la culture, les moments portent à leur sein leur propre opposition/négation et leur propre renversement : ils se conçoivent *que lorsqu'ils sont renversés et aliénés*. La dialectique du renversement et de l'aliénation est suivie par Hegel, jusqu'à son point culminant. Le renversement des consciences et des moments semble devenir plus réel que les consciences, qui finissent pas se transformer à leur contraire, qui existent *que par leur contraire*. Autrement dit, les consciences et les moments se réalisent en devenant

autres, en se niant et en changeant à l'opposé d'eux-mêmes, ou comme nous disions auparavant, le même engendre sa contradiction et sa négation dans le monde de la culture :

Les pensées de ces essences, les notions de bien et de mauvais, s'invertissent donc tout aussi bien dans ce mouvement ; ce qui est déterminé comme bien est mauvais ; ce qui est déterminé comme mauvais est bon. Les consciences de chacun de ces moments, jugées comme conscience noble et conscience vile, sont au contraire dans leur vérité tout aussi bien l'inverse de ce que ces déterminations sont censées être. La conscience noble est donc vile et abjecte, de la même façon que l'abjection se retourne en noblesse de la plus cultivée des libertés de la conscience de soi⁴⁴².

Hegel expose les états d'âme d'une époque prérévolutionnaire, d'une phase portant dans son sein les antithèses les plus lourdes et les plus tranchantes, qui mèneront à la Révolution française : l'opposition de la conscience noble (riche) à la conscience vile (pauvre), qui produit la tendance à cette dernière d'être une conscience de soi libre. Nous savons que la quête pour la fondation de la liberté de l'être humain était au centre de la pensée du jeune Hegel. Or, il la conçoit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, comme le processus d'unification des oppositions existant dans l'extériorité par le travail de l'esprit, qui se pose comme concept et parvient à étranger son propre étrangement.

À vrai dire, le philosophe allemand érige l'aliénation en notion décisive pour la compréhension de la culture, puisqu'il pense que c'est par un dessaisissement perpétuel que les choses se conservent, et non par le fait de rester immuables ou identiques à elles-mêmes. Les choses existent grâce à l'aliénation, laquelle n'est pas perçue comme une perte de soi, mais comme un pont et un accès vers l'altérité et la différence et en même temps, vers ce qui nous est antagonique.

En effet, ce qui compte dans cette étape de la culture, est le jugement porté par la conscience sur les moments, l'expérience et la perception dont elle a de la totalité et de tous ses éléments : la totalité perçue de l'extérieur, est « *l'inverse de ce qu'il est pour soi* » et « *ce qu'il est pour soi, il ne l'est pas en vérité, mais est autre chose que ce qu'il veut être* ». Dans le monde de la culture, ce qui veut être pour soi se perd, disparaît et se dissout sans cesse selon Hegel, tandis que ce qu'il se différencie et s'étrange constamment, peut se conserver. Hegel exprime cette idée, comme manifestation de la *justice universelle*, régissant

⁴⁴²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 442-443 et édition originale, *op.cit.*, p. 344.

l'effectivité, presque en termes qui nous rappellent la justice antique, la *δίκη* d'Anaximandre : une sorte d'harmonie unifiant les antithèses. Mais, ce qui nous intéresse le plus dans cet extrait, est que chaque moment s'avère être tellement aliéné, que cela lui permet précisément de pouvoir faire partie d'un autre moment, devenir son contraire et aliéner l'altérité. Autrement dit, par l'aliénation de nous-mêmes, nous aliénon pareillement quelqu'un d'autre. Notre propre être aliéné s'exteriorise et renverse le reste des parties de l'effectivité, donnant lieu à « *cet invertissement et cet étrangeté absolus et universels de l'effectivité et de la pensée* ». Comme si l'universel existait grâce à l'étrangeté de soi, causant l'aliénation des autres moments, et à travers l'effort du Soi de saisir l'altérité. L'étrangeté de tout signifie l'étrangeté de chaque moment de la totalité. Hegel dit ceci :

*L'être pour soi est, au contraire, la perte de soi-même, et l'étrangeté de soi est bien plutôt conservation de soi (das Fürsichsein vielmehr der Verlust seiner selbst, und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung).- On constate donc ceci, que tous les moments exercent l'un à l'égard de l'autre une justice universelle, que chacun est tout aussi bien en soi-même étrangeté à soi (sich selbst sich entfremdet), qu'il va par ailleurs s'imaginer en son contraire et de la sorte invertit ce contraire*⁴⁴³.

Il devient clair, que pour Hegel l'aliénation fonctionne comme le processus qui permet la coexistence des opposés, l'existence du même dans l'autre, l'éloignement de soi et la rencontre avec un autre être, également étrangeté à lui-même. Ce mouvement se cristallise dans une des notions les plus centrales de la philosophie hégélienne, celle de l'esprit. L'esprit est présenté ici, en tant que la médiation la plus élaborée des moments opposés et aliénés du monde de la culture⁴⁴⁴ : il est ce qui permet la coexistence effective et libre des contradictions et la jonction, la réconciliation des différents moments qui se trouvent en conflit. En vérité, quant à Hegel, l'effectivité existe comme mouvement d'étrangeté libre des différents moments antagoniques et antithétiques. À savoir, que l'esprit est vrai et existe selon Hegel, lorsqu'il peut accorder les oppositions de l'effectivité et à condition qu'il les unifie : *Mais l'esprit vrai est précisément cette unité des moments absolument séparés, et c'est, au reste, précisément par la libre effectivité de ces extrêmes dépourvus de Soi-même, en étant leur médian, qu'il accède à l'existence*⁴⁴⁵.

⁴⁴³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 443 et édition originale, *op.cit.*, p. 344.

⁴⁴⁴Elle est également la médiation la plus haute entre le sujet et l'objet.

⁴⁴⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 443 et édition originale, *op.cit.*, p. 344.

D)12. Le langage et l'aliénation

Mais, ce qui apparaît par la suite dans l'analyse hégélienne, est la thématique de la *parole* (de la conversation raffinée) et du *jugement* du 18^{ème} siècle français, c'est-à-dire d'une formation sociale perverse, où ce qui compte est l'apparence et ce qui devient manifeste par cet usage du langage, est la futilité des rapports sociaux et tout s'effondre par un déchirement incessant. Ce déchirement donne la tonalité d'un être social se trouvant en une effervescence prérévolutionnaire. Désormais, ce qui exprime l'unité n'est pas l'esprit vrai, mais l'esprit en tant qu'esprit de la parole et du jugement. C'est un monde où les valeurs de la conscience noble et de la conscience vile déclinent et accordent leur place, à un rituel des échanges discursifs formels et vains : il s'agit de pouvoir s'exprimer, à travers certains nouveaux codes langagiers, d'une façon intelligente et raffinée. L'unité des moments séparés est possible dans ce contexte, par le « *jugement ravageur* » et la parole, qui semblent dominer l'effectivité et devenir le centre d'intérêt de l'esprit.

Dès lors, ce sont ces deux éléments qui règlent les oppositions, ou mieux qui cachent les oppositions du monde de l'esprit. La parole raffinée et le jugement dévastateur acquièrent une prise sur la réalité et la conscience. La conscience noble et la conscience vile existent encore, mais d'une façon formelle et superficielle : elles existent plutôt, comme ce qui est en train de dissimuler, de cacher le nouveau monde qui apparaît et comme ce qui rappelle encore la présence d'un monde révolu et en déclin. La parole et le jugement deviennent à leur tour pour Hegel, les expressions d'une culture où le Soi se sent partout aliéné et étranger à lui-même. C'est la raison pour laquelle, Hegel expliquait juste avant que dans cette phase de la culture « *chacun est le contraire de soi-même* ». Ainsi, le conflit entre la conscience noble et la conscience vile se substitue, par le nouveau déchirement qui se prépare et s'exprime sous les termes d'un autre type de conscience :

*Son existence est la parlerie universelle et le jugement ravageur, sous l'effet desquels tous ces moments censés valoir comme essences et membres effectifs du tout, se dissolvent, et qui sont aussi bien ce jeu avec soi-même qui se dissout lui-même. C'est pourquoi cette parlerie et ce jugement sont le vrai et l'incoercible aussi longtemps qu'ils submergent tout ; ce dont il y a seulement vraiment à s'occuper dans ce monde réel. La moindre partie de ce monde y parvient à ce que son esprit soit exprimé, ou à ce qu'on parle d'elle ou dise avec esprit ce qu'elle est*⁴⁴⁶.

Hegel sous l'influence de la lecture du *Neveu de Rameau* de Diderot, met en place l'opposition du philosophe honnête avec le type du bohème. D'un côté, il y a quelqu'un qui ne conçoit pas l'aliénation de la totalité que le monde de la culture est en train de féconder sans cesse, de l'autre côté, il y a quelqu'un qui n'arrête pas de rassembler des éléments épars et différents de l'effectivité et qui a saisi « *l'étrangement absolu* » de la pure culture. Le philosophe honnête ne voit pas les renversements inlassables du monde social et de l'esprit, le changement perpétuel et la déchéance constante des valeurs. Mais, Hegel semble être contraint d'accepter à son tour, que la conscience du bohème est plus élevée que celle du philosophe honnête, parce qu'elle arrive à pénétrer la situation réelle du monde de la culture, qui consiste en « *ce qu'il est pour soi, il ne l'est pas en vérité, mais est autre chose que ce qu'il veut être* ».

En fait, il est question de l'opposition entre un esprit qui veut préserver en vie certaines valeurs et un esprit « *qui dévoile la comédie que constitue un monde et un système social qui ont perdu leur substantialité, dont les moments n'ont plus aucune stabilité* »⁴⁴⁷. Pour le dire différemment, le bohème voit la fin d'une culture particulière et le nouveau qui se prépare, en indiquant la futilité du monde de la culture. Il s'agit d'une conscience qui reconnaît l'aliénation dont elle fait partie, de même, elle admet la dissension, le désordre et le chaos de ce nouveau monde, à l'encontre du philosophe honnête qui persiste à écouter une harmonie passée :

⁴⁴⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 443 et édition originale, *op.cit.*, p. 344. Voir également le commentaire d'Hyppolite dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, *op.cit.*, p. 79-80. Nous devons rappeler la référence de Hegel au livre de Diderot, le *Neveu de Rameau* (écrit entre 1762 et 1773), que Goethe avait traduit.

⁴⁴⁷J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, tome II, p. 400, Éditions Aubier, Paris, 1946.

La conscience honnête prend chaque moment comme une essentialité durable et est l'inculte irréflexion qui consiste à ne pas savoir qu'elle fait tout aussi bien l'inverse. Tandis que la conscience déchirée est la conscience de l'invertissement, en l'occurrence, de l'invertissement absolu (Das zerrissene Bewußtsein aber ist das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung) ; l'élément dominant en elle est le concept, qui rassemble les pensées fortement éloignées les unes des autres aux yeux de l'honnêteté, et dont le langage est par conséquent très spirituel : il a de l'esprit⁴⁴⁸.

Paradoxalement d'un premier point de vue, Hegel finit son paragraphe en attribuant à la figure du bohème, la possibilité du travail de l'esprit vrai qui unifie les tensions conflictuelles, gisant sur le cœur du monde de la culture⁴⁴⁹, au lieu de l'accorder à celle du philosophe. Le travail de l'esprit, résidant à l'unification du réel par le concept, prend forme avec le bohème (*la conscience déchirée*), à savoir celui qui sait au fond déceler le déchirement dans lequel l'effectivité existe. En vérité, le fait qu'elle est une conscience déchirée lui permet de se comprendre, comme une partie d'un monde renversé et aliéné, comme membre d'un ensemble qui se sait comme disharmonieux et dominé par des forces qui sont étrangères à lui, à elles-mêmes et au tout. Cette reconnaissance de l'étrangement universel par le biais de la parole et du jugement, donne la possibilité à la conscience déchirée de s'actualiser comme esprit, face à une conscience honnête, mais qui ne peut pas être dialectique. En d'autres mots, l'esprit prend conscience de son aliénation, par son propre déchirement dans le monde de la culture. Le langage devient un intermédiaire dans ce processus de prise de conscience, contribuant à la compréhension de la culture. Car, le langage est à la fois, ce qui dit la vérité sur l'être d'une culture particulière, en la jugeant comme vaine et en pouvant indiquer sa fausseté.

Ainsi, nous avons affaire à un esprit contestataire, qui critique la futilité du monde de la culture en prenant conscience, tantôt de l'être de ce monde, tantôt de son propre être, qui est un Soi en aliénation constante. Or, la connaissance par le Soi de sa propre aliénation, rétablit les possibilités de suppression de cette aliénation. Comme nous avons vu, Hegel parlait dès le début de cette section de deux mondes distingués, mais posés par le même esprit, existant en même temps que le monde réel de la culture, le monde du *concept* et le monde de la *croissance*, divisant l'être humain de son essence. Le premier est le monde de la pure intellection, dans lequel l'esprit tend d'absorber tout ce qui lui est étranger et différent,

⁴⁴⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 443 et édition originale, *op.cit.*, p. 344-435.

⁴⁴⁹C'est-à-dire principalement la société française du 18^{ème} siècle, une société dont les tendances antagoniques mèneront à la brèche de la Révolution française.

tandis que le deuxième est le monde de la religion et de la superstition, vers lequel l'esprit essaie de se faufiler, afin de se réconcilier avec son essence. L'opposition entre ces deux univers, atteint son point culminant dans le siècle des Lumières, lequel au fond marque l'opposition entre deux façons différentes de s'aliéner. La lutte contre la superstition s'exprime par le mouvement des Lumières, dont le caractère est nettement polémique contre la croyance. Pourtant, ce moment permettra à l'esprit de surmonter cette division et de se désaliéner, en se posant comme *liberté absolue* dans le monde effectif⁴⁵⁰ et comme résultat positif.

En effet, l'esprit atteint son aliénation la plus haute et la plus extrême dans ce siècle, et c'est pourquoi les Lumières luttent contre la croyance et la scission de la conscience, jusqu'à ce que la *liberté absolue* soit réalisée⁴⁵¹ et l'unité de l'esprit dans ce monde soit possible. Mais qu'est-ce que Hegel entend par liberté absolue, même schématiquement ? Et pouvons-nous parler d'une désaliénation finale de la conscience ? Pour formuler différemment la question : est-ce que Hegel considère que les Lumières et la Révolution française sont les expressions ultimes d'une désaliénation de l'esprit ?

Nous posons ces questions, parce que le philosophe allemand semble concevoir la liberté absolue, comme une effectivité de l'esprit et une réalité historique, mais étant limitée et éphémère. Toutefois, pour pouvoir répondre à ces questions, nous regarderons d'abord des extraits du chapitre, *La vérité des Lumières*, et cela pour deux raisons principales : premièrement, parce que Hegel met en avant le concept d'*utilité*, dont sera le point d'unification de deux mondes opposés, de la croyance et du concept, et ensuite parce que la dialectique de l'utilité prépare pratiquement l'idée centrale de la liberté absolue, dernier développement de la section sur la culture.

⁴⁵⁰Il y a un point commun entre la vision hégélienne et la vision marxienne de la désaliénation : c'est que réciproquement et en dépit des grandes différences que nous exposerons, Hegel pense à la possibilité de mettre fin à la séparation entre le sujet et l'objet, la réconciliation de l'homme avec l'objectivité aliénée, et Marx conçoit l'abolition du travail aliéné et la destruction des forces sociales et économiques qui amoindrissent le vivant, toujours produites *dans* l'effectivité, appartenant à ce monde-ci et non dans un au-delà et comme processus et travail fait par l'être humain. En d'autres termes, tous les deux penseurs se représentent la désaliénation comme le résultat du mouvement historique qui a lieu dans l'immanence. Beaucoup plus Hegel, étant donné qu'il considère cette désaliénation (qui est provisoire comme nous verrons par la suite) comme acquise historiquement, élaborée par le siècle des Lumières et la Révolution française, à l'encontre de Marx qui projette cette désaliénation à l'avenir et à l'émergence du mouvement ouvrier et communiste. Comme nous constaterons, la désaliénation de l'esprit pour Hegel se réalise dans l'effectivité et dans une phase historique précise. Pour Hegel, la désaliénation est le travail de la philosophie et du concept. Pour Marx, elle revient à l'œuvre émancipatoire de la classe ouvrière.

⁴⁵¹G.W.F Hegel : « *Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel a été descendu et transplanté sur la terre* », *op.cit.*, p. 488 et édition originale, *op.cit.*, p. 385.

D)13. L'aliénation et l'utilité

Donc, la conscience effective devient capable d'unifier les deux mondes qui se trouvent en une lutte perpétuelle et de réaliser la conscience effective de soi, au moins partiellement dans un premier temps : le monde du concept de l'intelligence, et le monde de la religion et de la croyance. L'élément lui permettant de percevoir l'effectivité comme unité et comme déploiement des moments *pour la conscience effective*, est l'utilité (die Nützlichkeit). Plus précisément, l'utilité se réalise lorsque l'effectivité devient objet pour la conscience : «...- elle est l'effectivité, telle qu'elle est objet pour la conscience effective de l'intelligence pure : l'utilité »⁴⁵². L'utilité est un point crucial à ce sens, étant donné qu'elle fonctionne à plusieurs niveaux, comme nous verrons. Tout d'abord, elle associe l'être en soi et l'être pour soi. Ensuite, c'est grâce à l'utilité que «...l'intelligence pure accomplit sa réalisation et qu'elle est à soi-même son propre objet, qu'elle ne renie plus désormais, et qui n'a pas non plus pour elle la valeur du vide ou du pur au-delà »⁴⁵³.

Ainsi, la conscience peut s'approprier l'effectivité et commencer à mettre les fondements, afin de réaliser un des objectifs principaux de la philosophie hégélienne : *former une conscience et un savoir dont leur centre de gravitation serait la conscience elle-même, par l'élimination de la scission entre la conscience et le monde objectivé*. Autrement dit, constituer une conscience, qui serait une sorte de nœud entre l'en soi et le pour soi, entre la conscience (le concept) et l'être. Pour autant, l'utilité comme devenir objet de la conscience, exprime quelque chose, peut-être de plus essentiel : à savoir que l'utilité contribue, à ce que la conscience se perçoive comme développement des moments concrets, ou comme déploiement des concepts.

Désormais, la conscience ne se saisit plus comme une abstraction : elle se conçoit comme le processus de déploiement des concepts comme des moments : « *Ce qui exprime cette nature de l'intelligence pure dans le déploiement de ses moments, ou encore cette même*

⁴⁵²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 486 et édition originale, *op.cit.*, p. 382.

⁴⁵³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 486 et édition originale, *op.cit.*, p. 382.

intelligence en tant qu'objet, c'est l'utile »⁴⁵⁴. Donc, la conscience se comprend et comprend l'effectivité comme mouvement et enchaînement des moments. L'utile selon Hegel « *n'est que l'incessante alternance des moments dont l'un, certes, est l'être retourné en soi-même, mais uniquement comme être pour soi, c'est-à-dire comme moment abstrait qui vient se mettre sur le côté face aux autres* »⁴⁵⁵. Pour reformuler le problème d'une façon plus proche à l'esprit du texte, l'utile est ce qui travaille afin que l'être et le concept soient unis, pour que l'aliénation, au sens de l'existence d'un monde, dans lequel la conscience ne parvient pas encore à se reconnaître totalement, cesse d'exister.

Le problème consiste au fait que la conscience, continue à se dissocier du monde, parce que ce dernier se pose face à elle comme un objet. L'utilité comme conscience de l'être objectif du monde, l'aide en même temps à se comprendre comme conscience, déployant ses propres moments conceptuels, à dépasser l'opposition entre l'en soi et le pour soi, entre le concept et l'être. Pourtant, la conscience commence à s'appropriier et à faire sien le monde, mais sans arriver encore jusqu'au bout. Elle a conscience de l'opposition entre le sujet pensant et l'extériorité, et du fait que l'objet *est son propre objet*, mais elle ne peut pas encore éradiquer complètement la séparation. Cela sera la Révolution française (ou la liberté absolue) qui tentera de supprimer le monde de la culture, comme mouvement des oppositions⁴⁵⁶ :

*L'intelligence pure a donc pour objet en l'utile son propre concept en ses purs moments ; elle est la conscience de cette métaphysique, mais pas encore la saisie conceptuelle de celle-ci ; la conscience n'est pas encore parvenue à l'unité de l'être et du concept lui-même. Comme l'utile a encore la forme d'un objet pour l'intelligence pure, celle-ci a un monde, qui certes n'est plus en soi et pour soi, mais qui néanmoins est un monde, qu'elle distingue d'elle-même. Simplement, dès lors que les oppositions sont sorties à la pointe du concept, la prochaine étape sera leur effondrement et la découverte par les Lumières des fruits de leurs actions*⁴⁵⁷.

La position hégélienne exprimée ici est déterminante quant à nous, pour la compréhension d'une des dimensions nodales de l'aliénation tout au long de sa postérité

⁴⁵⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 486 et édition originale, *op.cit.*, p. 383.

⁴⁵⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 487 et édition originale, *op.cit.*, p. 383.

⁴⁵⁶Nous entendons par là, qu'une notion centrale de la philosophie hégélienne est que l'objectivité et l'esprit se réalisent comme processus d'intégration des opposés, et comme assimilation des éléments antagonistes.

⁴⁵⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 487 et édition originale, *op.cit.*, p. 384. Hyppolite commente ces lignes, pour accentuer le caractère double de l'utilité chez Hegel : « *Ce qui caractérise cette relation de l'utilité, exprimant le rapport de la conscience de soi à son objet, c'est le passage perpétuel d'un moment à l'autre, mais non pas leur unification complète. C'est cependant vers cette unification que tend la dialectique de l'utilité* », *op.cit.*, p. 436.

théorique, celle de *l'aliénation objective*. De plus, il ne s'agit pas simplement pour Hegel, d'élaborer une dialectique abstraite et vague concernant le rapport du sujet et de l'objet, mais de se référer à un mouvement historique particulier, aboutissant à la Révolution française. Hegel décrit la conscience dans une étape historique, où elle essaie de reformuler son rapport avec le monde et d'intérioriser l'objectivité. Cependant, la conscience effective se trouve face à un objet, à un être qui lui est étranger, un monde qui est perçu comme si ce n'était pas le produit de son activité. Et nous entendons par « monde », une formation sociale.

Cela dit, il s'agit d'un sens « négatif » de l'aliénation, engendrant pourtant les possibilités de la désaliénation de l'esprit. Et cette désaliénation est conçue comme extension de ce que l'utilité faisait : à savoir que le monde est dès lors, le résultat et le déploiement de la volonté de la conscience et du Soi. La liaison entre l'en soi et le pour soi est devenue possible, dans un premier moment avec la dialectique de l'utilité et par la suite avec la Révolution française. La Révolution française a pu - au moins dans un premier niveau d'apparence - atteindre l'objectif, que nous mentionnions auparavant : c'est-à-dire, devenir l'objet de sa propre conscience et que la volonté singulière devienne la volonté universelle, en d'autres termes l'esprit qui se réalise comme liberté absolue. Mais, nous voulons garder le noyau de cette dimension de l'aliénation, d'une part, pour marquer l'enracinement historique et social de la pensée de Hegel, et d'autre part pour affirmer la polyvalence de cette notion.

Retournons à la dialectique de l'utilité, afin de pouvoir enchaîner tout de suite après, avec la question de la liberté absolue. Nous voulons plus particulièrement insister, sur la dernière page du chapitre « *La vérité des Lumières* ». Le problème pour Hegel réside dans la formation de la conscience de soi dans le monde de la culture, qui est une conscience vaine, bornée à se percevoir comme *concept singulier* et non universel. Hegel critique le monde de la culture, comme monde désordonné et confus, qui se résume à l'être pour soi. Ainsi, la culture apparaît comme un monde du passage constant d'un moment à l'autre, en pleine contradiction avec lui-même et le plus important ici, en opposition avec la sphère de la croyance. En effet, il devient de plus en plus clair, que l'utilité sert à éliminer l'opposition et la dichotomie entre le concept et la croyance.

Donc, il y a le monde *idéal* et le monde *réel*. L'utilité permettra à chacun de ces deux sphères de compléter l'autre et de mettre fin à la scission qui dominait le monde

prérévolutionnaire⁴⁵⁸. Plus concrètement, la conscience effective (« le monde *réel* ») dans le monde de la culture était certaine d'elle-même, mais elle se trouvait devant l'impossibilité de discerner sa vérité en elle-même et d'être immanente. D'un côté, elle était contrainte de se tourner vers des entités étrangères à elle-même, telles que la richesse et le pouvoir politique, à savoir de s'aliéner. De l'autre côté, la croyance (« le monde *idéal* ») ne lui donnait pas la certitude de la conscience effective. Or, les Lumières et la Révolution française rassembleront la vérité et la certitude, dans l'objet de l'utilité. Autrement dit, l'utilité permettra à ces deux éléments conflictuels de s'interpénétrer et de coexister :

Cet élément manquant est atteint dans l'utilité dès lors que l'intelligence pure y est parvenue à l'objectivité positive ; ce qui en fait une conscience effective, satisfaite en soi-même. Cette objectivité constitue maintenant son monde ; elle est devenue la vérité du monde précédent tout entier, tant du monde idéal que du monde réel. Le premier monde de l'esprit est le royaume amplement étalé de son existence qui se disperse et de la certitude singularisée de soi-même ; comme on dirait que la nature disperse sa vie dans des figures infiniment variées, sans que soit présent le genre de celles-ci. Le second monde contient le genre, et est le royaume de l'être en soi, ou de la vérité, opposé à cette certitude. Tandis que le troisième royaume, l'utile, est la vérité qui est tout aussi bien la certitude de soi-même. Au royaume de la vérité de la croyance il manque le principe de l'effectivité ou de la certitude de soi comme étant telle individualité singulière. Mais à l'effectivité ou à la certitude de soi comme étant telle individualité singulière, il manque l'En soi. Dans l'objet de l'intelligence pure, les deux mondes sont réunis⁴⁵⁹.

L'au-delà était dans une lutte inlassable avec l'ici-bas selon Hegel, et la Révolution française tentera de rapporter le ciel vers la terre et fonder un monde, dans lequel la vérité existe à son intérieur et n'exclut pas la certitude de la conscience de soi, à savoir une totalité, qui ne devient pas étrangère à elle-même et où la vérité, l'effectivité et le présent s'unifient :

L'utile est l'objet dans la mesure où la conscience de soi voit jusqu'au fond de lui et a en lui la certitude singulière de soi-même, sa jouissance, (son être pour soi) ; de cette manière, elle en a l'intelligence intime, et cette intelligence contient l'essence vraie de l'objet (qui est d'être ainsi vu jusqu'au tréfonds ou d'être pour quelque chose d'autre). Elle est donc elle-même savoir vrai, et la conscience de soi a de façon tout aussi immédiate la certitude universelle de soi-même, sa conscience pure dans ce rapport où sont donc réunis tout à la fois vérité, présent et effectivité. Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel a été descendu et transplanté sur la terre (Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt)⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ Au moins de mettre fin momentanément, à cette sorte spécifique d'aliénation et d'opposition, parce que même la Révolution française générera d'autres aliénations et des oppositions.

⁴⁵⁹ G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 488 et édition originale, *op.cit.*, p. 384-385.

⁴⁶⁰ G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 488 et édition originale, *op.cit.*, p. 385.

La phrase finale de ce paragraphe de la *Phénoménologie de l'esprit*, exercera une influence considérable sur plusieurs penseurs du 19^{ème} siècle, comme Feuerbach, Engels et Marx, et sur leur perception de l'aliénation et de la désaliénation, en les incitant à penser que la religion est la primordiale aliénation de l'être humain. La spécificité de la critique hégélienne de la religion, consistait à cibler l'être illusoire et aliénant de la vision de l'autre monde, et non à la considérer à la manière des Lumières comme une erreur. La conception de la religion comme une aliénation existait chez le jeune Hegel, comme nous avons amplement pu voir. En vérité, le jeune Hegel voulait arriver aux mêmes objectifs, mais en prenant un chemin différent que celui pris par la critique antireligieuse des Lumières. En d'autres termes, il n'opposait pas la rationalité des Lumières à l'obscurantisme de la religion, mais pensait le problème à travers les idées du déchirement et du malheur de la conscience historique. Néanmoins et malgré les critiques que Feuerbach, Marx et Engels adressent à la philosophie hégélienne, tous les trois retrouvent Hegel avec l'idée du rapprochement de la terre et du ciel, présente clairement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et également avec l'idée de la réappropriation, de ce dont a été posé à l'extérieur de l'être humain⁴⁶¹.

Pour reprendre le fil du texte nous voyons que quant à Hegel, l'utilité permet la synthèse du monde idéal et du monde réel. Ces deux mondes trouvent leur vérité et leur effectivité dans l'utilité. Or plus particulièrement, cet agencement est possible grâce à l'objet de l'intelligence pure (« *dem Gegenstande der reinen Einsicht* »). La certitude et la vérité peuvent coexister dans l'objet de la pure intelligence, c'est-à-dire que l'objet (ou

⁴⁶¹Kostas Papaioannou commente cette continuité, que la pensée hégélienne avait exercée sur la pensée matérialiste d'un côté de Feuerbach, et de l'autre côté de Marx et d'Engels : « *Pour Hegel, il s'agissait de "revendiquer comme propriété de l'homme les trésors qui furent spoliés au profit du ciel". Engels emploiera les mêmes termes pour désigner l'œuvre émancipatrice de la "critique". Grâce à Feuerbach, écrivait-il en 1842, "le ciel est descendu sur la terre ; ses trésors gisent dispersés comme des pierres au bord de la route ; quiconque les désire n'a qu'à les ramasser". En effet, les jeunes-hégéliens n'ont fait que pousser jusqu'à ses plus extrêmes conséquences le programme de "récupération" [Wiederaneignung] formulé par Hegel dans ses œuvres de jeunesse, entre 1790 et 1800 : {...} Ce thème de la "réappropriation" de forces humaines "aliénées" au cours de l'histoire traverse tous les développements de la Phénoménologie de l'Esprit (1807). L'aliénation y apparaît comme le destin universel : tout être qui aspire à sa propre plénitude se voit soumis à la nécessité de se nier, de se poser en s'opposant à soi, à se réaliser en se séparant de son essence, pour résorber ensuite cette opposition et surmonter cette séparation. La réalité tout entière est pour Hegel une aliénation [Enfremdung] ou une "extériorisation" [Entäußerung]. {...} L'histoire tout entière est celle d'une aliénation déchirante qui s'est accomplie progressivement et nécessairement dans tous les domaines de l'expérience humaine et qui est parvenue à son paroxysme au moment de la Révolution française : la Phénoménologie se propose précisément de montrer qu'il fallait passer par la "nuit de l'au-delà" et l'aliénation totale pour pouvoir poser réellement la question de la réconciliation totale de l'homme avec lui-même "dans le jour du présent" », voir Kostas Papaioannou, *op.cit.*, p. 7-8.*

l'objectivité/l'extériorité) est finalement intériorisé par le Soi, en tant que son propre objet de connaissance et de savoir, et il est traversé par l'esprit. En outre, l'utilité contribue à ce que la conscience puisse retourner en elle-même et à se comprendre comme vérité et comme certitude, à savoir ce qu'elle ne pouvait pas faire dans les stades antérieurs du monde de la culture. Donc, l'opposition entre la conscience et le monde cesse d'exister. Le monde se trouvant toujours en face de la conscience, *commence à devenir le monde de la conscience et son propre monde*. Le concept d'utilité et le mouvement des Lumières, aboutissant à la Révolution française, créent les présuppositions pour que les moments de ce monde, deviennent des moments définitivement *pour* la conscience effective⁴⁶². Dès lors, le monde est le monde de la conscience et cette conscience est marquée par une double possibilité : tantôt par son pouvoir de retrouver en elle-même la « *certitude singulière de soi-même* », ou « *son être pour soi* », tantôt par son pouvoir de retourner en elle-même, chose voulant dire pour Hegel, poser la conscience comme l'objet privilégié de la conscience.

En conséquence, le monde et le Soi s'interpénètrent, l'être objectivé est inhérent à la conscience. Cela implique, que la conscience devient « *le savoir vrai* » d'elle-même et qu'elle se pose comme « *certitude universelle* ». La conscience peut à la fois être pour un autre et revenir en elle-même. De la sorte, elle se trouve partout chez elle : lorsqu'elle se rapporte à l'objet, se rapporte en réalité à elle-même, au Soi. Quand elle se rapporte à l'extériorité et à l'effectivité, se rapporte au Soi. Il y a désormais, une compénétration du monde et de la conscience. La conscience et le monde deviennent un, arrêtant d'être deux entités opposées l'une à l'autre. Ils ne sont plus extérieurs l'un à l'autre. Ce Soi devenu universel grâce à l'utilité, sera transformé par la suite en un Soi, qui passe de la volonté individuelle à la conscience universelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, Hegel tire comme conclusion ultime de ce chapitre, la réappropriation du monde par la conscience en tant que *son* monde, et l'unification de la vérité avec la certitude dans l'effectivité, produite par la liberté absolue, dont sera le thème du chapitre suivant. La désaliénation de la conscience effective, devient envisageable par la coexistence des éléments dominants de deux mondes, qui s'uniront au point culminant de l'histoire du monde européen, c'est-à-dire à un moment critique pour la conscience et pour l'effectivité, la liberté absolue. Pour le dire différemment, à travers l'utilité, la conscience commence à s'actualiser comme « *savoir vrai* » (*wahres Wissen*). À part tous ces éléments, nous voulons remarquer certains autres points.

⁴⁶²Par conséquent, la désaliénation est le produit de l'activité de la conscience de soi dans l'histoire.

D'emblée, la conscience effective est désormais responsable pour la fluidité des moments : elle est l'être pour soi et l'être pour quelque chose d'autre, elle est le passage de la volonté singulière à la volonté universelle, la transition de la conscience particulière à la conscience universelle et ce qui permettra d'effectuer la *liberté absolue*. Le conflit entre le monde et le Soi semble être surmonté momentanément, parce que l'effectivité est devenue l'effectivité de la conscience et le Soi est dès lors universel. C'est-à-dire que la désaliénation, comme suppression de l'opposition entre l'ici et l'au-delà, mène l'être humain à comprendre que la réalité sociale, politique et spirituelle est sa propre œuvre, le produit de son propre faire. Ce « *savoir vrai* » dont Hegel parle, est réellement la connaissance que le Soi a de lui-même, en tant que savoir de l'effectivité⁴⁶³.

Néanmoins, ce savoir est encore un savoir médiatisé par l'utilité. Et l'utilité, malgré son apport considérable à l'unité de l'esprit avec le monde, continue à exister comme intermédiaire entre la conscience et le monde. Par suite, il faudra que la conscience passe au territoire de la liberté absolue. Hegel décrit ici un basculement historique important. Du monde de la culture, où le Soi était très souvent aliéné et objectivé dans une effectivité presque autonomisée et détachée de la conscience, nous passons à l'univers de l'utilité, où les institutions sociales et le pouvoir politique n'existent pas en soi et pour soi⁴⁶⁴. Leur simple existence ne suffit plus à subordonner les consciences à leur domination. Dès lors, leur existence semble dépendante, que du degré de leur utilité pour le corps social. Le principe et la vérité des choses n'est plus à leur intérieur, mais au passage inlassable et inconstant d'un moment à l'autre et à ce qu'elles peuvent apporter à l'être social. Hegel suivra Rousseau, dans ce point et effectuera la transition de la dialectique de l'utilité au Soi universel, laquelle en réalité transforme le monde à l'équivalent de la volonté individuelle et cette dernière à la volonté universelle.

Donc, en dépit de son importance, l'utilité n'est qu'un moment dans le processus dialectique hégélien et elle ne signifie pas la désaliénation de la conscience. Hegel pense que l'utilité sert, comme passage vers une expression historique de l'esprit encore plus élevée. Cependant, sa portée est limitée, parce qu'elle reste un prédicat de l'objet. L'utilité n'est pas

⁴⁶³Nous voyons déjà formée, une idée essentielle pour la compréhension de l'aliénation hégélienne et que nous rencontrerons dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans son épanouissement spéculatif le plus haut : le savoir comme facteur de désaliénation de l'esprit. En outre, nous pouvons tirer l'idée d'aliénation comme processus de reconnaissance de l'esprit par l'esprit lui-même.

⁴⁶⁴Il est possible de soutenir que l'utilité est un moment intermédiaire (et nécessaire), entre le monde de la culture et l'ère de la Révolution française et de la liberté absolue.

le sujet, mais une qualité, un attribut de la conscience, sans s'y identifier. Elle est la médiation, mais non l'être de la conscience et l'effectivité. Mieux, l'utilité n'est pas encore, *et* le sujet *et* l'objet, mais ce qui travaille, afin que cela devienne possible. Elle est le concept médiateur de la conscience, non la conscience elle-même ou sa vérité. Autrement dit, la conscience n'est pas encore réalisée, en tant que telle dans l'utilité. L'existence même du concept d'utilité, explique et justifie que l'actualisation et la désaliénation de la conscience ne sont pas encore effectuées et cela reste à faire, par un autre processus qui bouleversera l'esprit et l'être, la liberté absolue et la Révolution française :

La conscience a trouvé son concept dans l'utilité. Mais celui-ci est pour une part encore objet, et pour une autre part, à cause de cela, précisément, encore une fin en la possession de laquelle elle ne se trouve pas encore immédiatement. L'utilité est encore un prédicat de l'objet, n'est pas elle-même sujet, ou encore, n'est pas effectivité immédiate et unique du sujet. On a ici la même chose que ce qui était apparu précédemment, savoir, que l'être pour soi ne se serait pas encore avéré à soi-même comme la substance des autres moments, par quoi l'utile ne serait immédiatement rien d'autre que le Soi-même de la conscience, qui ainsi aurait ce Soi-même en sa possession. – Mais ce retrait de la forme de l'objectivité de l'utile s'est déjà produit en soi, et de ce renversement intérieur procède le renversement effectif de l'effectivité, la nouvelle figure de la conscience, la liberté absolue⁴⁶⁵.

D)14. La question de la volonté individuelle et de la volonté universelle

Nous inscrirons l'argumentation du chapitre sur la liberté absolue, à ce que Hegel appelle, le *réveil de la subjectivité libre*. Et nous estimons que cette notion, avec celle de la volonté universelle pourront aider à une compréhension de la position hégélienne. Mais prenons les choses de plus près. Nous avons noté à plusieurs reprises, qu'une des conséquences les plus lourdes de l'aliénation pour Hegel, était l'universalisation de la conscience, l'universalisation de l'être pensant. Le philosophe continue en écrivant, que l'utilité contribue à ce que la conscience comprenne, que « *son être en soi est essentiellement être pour autre chose* »⁴⁶⁶.

Ainsi, l'utilité permet à la conscience, de se saisir comme sujet universel et de se percevoir comme moment profondément lié à l'effectivité. Le Soi n'est pas une substance ou

⁴⁶⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 489 et édition originale, *op.cit.*, p. 385.

⁴⁶⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 489 et édition originale, *op.cit.*, p. 386.

une monade découpée de l'effectivité, mais au contraire, l'effectivité existe et se constitue par le biais de la conscience. C'est le *Geist* qui pénètre la totalité de l'être. C'est le moment où le Soi s'affirme comme auto-position de la conscience. Le Soi ne se différencie plus de l'objet, ou ne s'oppose pas simplement à lui. La dichotomie entre sujet et objet est dépassée selon Hegel, quand la conscience se pose comme intelligence pure. Et remarquons qu'il parle d'un objet, qui aurait pu être un Soi, à savoir un être avec sa propre vitalité et son autonomie, s'opposant à la conscience. En conséquence, la conscience comme pure intelligence devient concept, l'activité faisant l'esprit identique à lui-même, ou la capacité de la conscience d'observer et apercevoir son propre être. Cela implique que la conscience est le regard jeté par le Soi sur le Soi, ou le processus de compréhension qu'elle acquiert sur elle-même :

Mais l'être pour soi dans lequel revient l'être pour autre chose, le Soi-même, n'est pas un Soi-même propre de ce qu'on appelle objet, distinct du Je ; la conscience en effet, en tant qu'intelligence pure n'est pas un Soi-même singulier face auquel l'objet se tiendrait pareillement comme un Soi-même propre, mais elle est le concept pur, la vision du Soi-même dans le Soi-même, l'absolue vue double de soi-même⁴⁶⁷ ;

Depuis lors, la conscience se conçoit comme identifiée avec l'effectivité et l'objectivité, parce qu'elle a pu précisément s'universaliser et se poser comme concept. C'est-à-dire qu'elle acquiert la certitude de soi, en se posant comme être universel et comme un être ayant maîtrisé et dominé le réel. Le réel dans la Révolution française devient pour Hegel, le lieu et le moyen de l'autoaffirmation de la conscience. L'effectivité existe comme volonté et déploiement de la conscience, conscience qui finit par se connaître comme ce qui s'identifie à la totalité de l'effectivité. De plus, l'antithèse entre la substance, d'un côté et de la conscience de soi de l'autre côté, semble être surmontée dans un premier moment avec la Révolution française. La distance et la tension entre le Soi aliéné et la substance sociale et spirituelle, qui dominait l'ère de la *Bildung* disparaît, au moins dans un niveau d'apparence. La conscience élevée à l'universalité du concept, en tant que savoir d'elle-même, écarte la dialectique de l'utilité, qui consistait à percevoir la conscience comme un objet externe, posé en face d'elle et intériorise l'objet. Beaucoup plus, le Soi arrive désormais à inclure tantôt l'objet, tantôt soi-même dans son devenir universel. Autrement dit, la conscience se comprend et se connaît

⁴⁶⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 489-490 et édition originale, *op.cit.*, p. 386.

comme totalité de ses propres moments et non plus, comme Soi qui contemple son propre étrangeté ou les moments comme un mouvement opposé à lui-même :

[...] la certitude de soi est le sujet universel et le concept qui sait que ce sujet universel est l'essence de toute effectivité. Si donc l'utile n'était que l'alternance de moments qui ne rentre pas dans sa propre unité, et donc était encore un objet pour le savoir, cet objet cesse maintenant d'être cela, car le savoir est lui-même le mouvement de ces moments, abstraits, il est le Soi-même universel, le Soi-même tout aussi bien de soi-même que de l'objet, et en tant qu'universel, l'unité, retournant en soi, de ce mouvement⁴⁶⁸.

Hegel comprend la Révolution française (la liberté absolue), comme l'assemblage et la coexistence du savoir et de la certitude de soi de la conscience, et de la volonté de la conscience de soi comme volonté universelle. La conscience qui s'identifie à l'effectivité, supprimant les divisions de l'objectivité, donne lieu au bouleversement de la Révolution française et à l'ère éphémère de la liberté absolue. Il est intéressant de voir que Hegel, considère cet événement historique, comme le point d'expression le plus haut de la philosophie idéaliste :

L'esprit est donc ainsi présent comme liberté absolue ; il est la conscience de soi qui se saisit, de telle manière que sa certitude de soi-même est l'essence de toutes les masses spirituelles, tant du monde réel que du monde suprasensible, ou inversement, que l'essence et l'effectivité sont le savoir que la conscience a de soi. Celle-ci est consciente de sa pure personnalité, et en cela, de toute réalité spirituelle, et toute réalité est uniquement spiritualité ; le monde, à ses yeux, est purement et simplement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle. C'est-à-dire que celle-ci n'est pas l'idée vide de la volonté posée dans un consentement silencieux ou déléguée à des représentants, mais elle est volonté réellement générale, volonté universelle de tous les individus singuliers en tant que tels. La volonté, en effet, est en soi la conscience de la personnalité ou de tout un chacun, et c'est en tant que cette volonté effective véritable qu'elle doit être, comme essence consciente de soi de tous et de chaque personnalité, en sorte que chacun fasse toujours tout de manière indivise, et que ce qui entre en scène comme activité du tout soit l'activité immédiate et consciente de tout un chacun⁴⁶⁹.

Hegel entend par liberté absolue, une effectivité entièrement pénétrée par l'esprit, où il n'y a plus la division entre la volonté particulière et la volonté universelle, entre le Soi individuel et le Soi collectif. Une effectivité, dans laquelle le tout est réconcilié avec soi-même et le Soi est réconcilié avec l'extériorité. Une effectivité dans laquelle, l'esprit et le

⁴⁶⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 490 et édition originale, *op.cit.*, p. 386.

⁴⁶⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 490 et édition originale, *op.cit.*, p. 386-387.

concept ont laissé les marques de leur présence, dans tous les stades de sa constitution⁴⁷⁰. À vrai dire, Hegel met dans le même niveau, l'esprit désaliéné et l'esprit qui se connaît en tant qu'esprit et en même temps en tant qu'objet et sujet universel. Car, la longue odyssée de l'esprit dans l'univers de la culture, trouve son sommet dans son élévation à l'universalité et à la fusion de la volonté particulière et de la volonté universelle.

Plus particulièrement, la liberté absolue est pour Hegel la possibilité d'identification pleine de l'esprit avec la totalité que lui-même avait posée, jusqu'au point où, cet esprit étant déterminé par la totalité finit par être déterminé en vérité par lui-même. Celle-ci est l'ancienne vision philosophique du dépassement de la scission entre sujet et objet, qui se traduit dans ce cas, également comme désaliénation au sein de la communauté politique, quand la Révolution française prend lieu. De même, Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* voit dans la Révolution française la réalisation momentanée et fragile, du problème central de sa jeunesse, à savoir du passage d'une vie de servitude et de déchirement à une vie libre.

Mais qu'est-ce que Hegel entend-il par « *masses spirituelles* » ? En vérité, ce n'est pas un concept abstrait, mais quelque chose de profondément enraciné dans la réalité sociale et spirituelle du 18^{ème} siècle. Les masses sont l'expression de la substance, autrement dit, des catégories sociales particulières, telles que les états, les classes, la famille et la religion. Le changement pour l'esprit consiste à saisir toutes ces substances comme *ses propres substances* et à s'y reconnaître. Au fur et à mesure que la conscience devient un avec la substance et l'effectivité, et que l'effectivité se spiritualise, le monde se transforme en manifestation de la volonté de la conscience de soi, qui est désormais universelle.

Hegel ne perçoit pas l'universalisation de la volonté dans un sens métaphysique, mais dans le sens concret que la Révolution française a essayé de réaliser et que Rousseau dans *Du contrat social* avait tenté d'exprimer. Nous pouvons comprendre que par ce seul extrait, l'influence que Rousseau avait exercée sur Hegel, quant à la possibilité de la construction d'une communauté humaine et politique, où la volonté individuelle et collective coexistent et que finalement la liberté dépend de la possibilité d'implication de la totalité des individus à l'élaboration d'une œuvre commune. La communauté ne peut plus être aliénée parce que les deux volontés, individuelle et collective, sont identifiées (« la volonté générale » chez Rousseau). Hegel trouve dans la Révolution française, comme moment de réalisation des

⁴⁷⁰Nous trouverons le plein déploiement de ces idées, dans le chapitre sur le *savoir absolu*.

analyses rousseauistes, la réalisation de sa propre philosophie idéaliste objective, à savoir que le monde est le résultat du travail de l'esprit et de la volonté de Soi.

Ce moment de l'esprit, défini comme séparation entre la volonté particulière et la substance sociale, est rejeté par la Révolution française grâce à l'élévation de chaque conscience singulière au concept de la volonté, et à ce que Hegel appelle « *le travail global/total* ». En d'autres termes, les consciences arrivent dans cette phase du monde moderne, à un point où elles se conçoivent comme aliénées. Cela se produisait aussi dans le monde de la culture, pourtant cette fois-ci, leur aliénation sert à la réalisation d'un objectif universel, le passage au règne de la liberté, perçu en tant que possibilité de chaque conscience de participer à l'institution de la communauté politique, comme lieu d'actualisation de la volonté générale. La réalisation des individus passe, que par la réalisation de l'œuvre de la totalité de l'être social. Le Soi institue un monde et un être social dans lesquels peut se reconnaître, au moins temporairement et où son aliénation est désormais le synonyme de la fondation d'une œuvre universelle et globale.

Cela dit que l'être n'apparaît plus à la conscience, comme une puissance détachée et opposée, mais comme quelque chose qui découle de sa propre activité globale, de son propre faire. Être aliéné ne signifie plus, être dépendant d'une objectivité oppressive ou vivre face à des puissances étrangères qui échappent à la conscience, mais prendre partie à la production de la vie sociale et politique par l'activité des êtres humains, qui aliènent leur être cantonné et borné à leur propre individualité, et passent à l'édification de la liberté absolue. En réalité, tout existe dans ce monde, comme achèvement de la volonté universelle. En d'autres mots, la conscience se désaliène par sa participation dans l'œuvre commune, et par le fait de pouvoir s'identifier avec la totalité de cette œuvre. Conséquemment, la liberté absolue devient l'équivalent de la participation à la vie politique, et l'opposé de la logique et de la réalité d'un être singulier et privé⁴⁷¹. Hegel pense que la liberté absolue incite la conscience de soi - même pour un moment - à dépasser son être individuel et à embrasser la totalité, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être prisonnière d'une réalité qui lui est étrangère et commence à faire partie de

⁴⁷¹Cela se trouve à l'encontre du singulier, tel que Hegel le présentait, lorsqu'il se référait aux conséquences que le travail abrutissant avait sur l'être humain, dans les écrits d'Iéna. Voir par exemple quand il écrit que : « *L'homme est ainsi le destin du singulier* » et « *Le singulier peut se libérer de quelques travaux en tant qu'[il les confie à la] machine ; son propre faire en devient d'autant plus formel. Son travail stupide confine le [travailleur] singulier à un seul point et le travail est d'autant plus parfait qu'il est plus unilatéral* », voir *Philosophie de l'Esprit*, p. 34 et 73-74 réciproquement, et édition originale p. 222-223.

quelque chose qui lui appartient. Elle est dès lors le tout, et non simplement un être particulier ou une classe sociale particulière:

Il accède à l'existence de telle manière que chaque conscience singulière se soulève de la sphère à laquelle elle était impartie, ne trouve plus son œuvre et son essence dans telle masse particularisée, mais appréhende son Soi-même comme le concept de la volonté, toutes les masses appréhendées comme des essences de cette volonté, et ne peut donc du coup s'effectuer que dans un travail qui soit travail global. C'est pourquoi, dans cette liberté absolue, sont anéantis tous les états de la société, qui sont les essences spirituelles en lesquelles le tout s'articule ; la conscience singulière qui ressortissait à un membre de cette articulation, qui voulait et œuvrait à des accomplissements en lui, a aboli sa limite : la fin qu'elle vise est la fin universelle, son langage est la loi universelle, son œuvre est l'œuvre universelle⁴⁷².

Le philosophe conçoit cette étape de la conscience de soi comme dissolution, d'un côté des oppositions et de l'autre côté, de la réalité, fondées sur la dialectique de l'utilité lesquelles se trouvaient au centre du régime social et politique prérévolutionnaire. Néanmoins, le point le plus significatif est l'importance accordée à la suppression de la division entre la conscience et l'objectivité, apportée par la Révolution française ou l'effacement de l'objectivité, qui atteint son moment paroxystique dans le 18^{ème} siècle avec les Lumières et la Révolution française. L'être (ou l'objectivité) devient dès lors selon Hegel, le produit du mouvement de la conscience, autrement dit, l'objet s'identifie à la conscience sans lui être opposé. À savoir que le schéma classique de l'aliénation, comme extériorisation de la conscience de soi et puis, de reprise de cette extériorisation par la conscience dans un niveau plus élevé, n'est plus tenable par Hegel. Il n'est plus question du simple retour de la conscience en elle-même, parce que l'être ne lui est plus une entité étrangère, comme c'était le cas auparavant. L'objet est la conscience et le monde se transforme en effectivité, c'est-à-dire en résultat de l'activité de la conscience.

Donc, l'extériorisation comme mouvement de la conscience est écartée par Hegel, puisque le monde est la prolongation de l'esprit et la conscience n'a plus besoin de se mettre face à un ensemble qui lui serait étranger. Nous devons remarquer, que la désaliénation est présentée par Hegel, comme l'aboutissement d'un processus de la conscience *dans l'histoire et effectué par l'esprit lui-même*, et comme une situation dans laquelle la conscience ne perçoit plus le monde comme un être étranger et détaché d'elle, mais comme quelque chose qui fait partie de son être. Le tout n'est plus en dehors de la conscience, et la désaliénation

⁴⁷²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 491 et édition originale, *op.cit.*, p. 387.

entre le monde et l'esprit en tant que réconciliation (*Versöhnung*) est réalisée. En d'autres termes, la désaliénation hégélienne est le synonyme de la destruction et du dépassement de l'extériorisation comme processus de constitution de la conscience et de sa mise en contact avec l'être. Désormais, la conscience n'est plus divisée et l'esprit se retrouve dans chaque recoin de l'être :

L'objet et la différence ont perdu ici la signification d'utilité, qui était le prédicat de tout être réel ; la conscience ne commence pas son mouvement chez lui comme chez un objet étranger, partant duquel elle reviendrait seulement en elle-même, mais c'est l'objet qui est pour elle la conscience elle-même (das Bewußtsein fängt seine Bewegung nicht an ihm an als einem Fremden, von dem aus es erst in sich zurückkehrte, sondern der Gegenstand ist ihm das Bewußtsein selbst)⁴⁷³.

Ainsi, nous pouvons affirmer que l'aliénation chez Hegel, a nettement des connotations néfastes et nuisibles pour la conscience, comme la formation d'un monde étranger et autonome envers celle-ci, idée dont nous retrouverons plus tard chez Marx. De plus, nous voyons bien que ce qui importe pour Hegel maintenant, n'est pas le retour à un état originaire ou la notion de la perte de soi, mais un nouveau rapport entre l'être et l'esprit, entre le sujet et l'objet. Si nous pouvons parler d'une reprise, c'est bien la reprise par le sujet de sa propre aliénation, comme identité entre le sujet et l'objet et comme suppression de l'objectivité⁴⁷⁴. Or, ce qui suit peut répondre à notre question, quant au caractère ultime ou non de l'aliénation chez Hegel :

⁴⁷³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 491 et édition originale, *op.cit.*, p. 387.

⁴⁷⁴Hyppolite et Lukács, dont les interprétations de la philosophie hégélienne divergent en plusieurs points, semblent s'accorder au sujet de l'identification des notions d'aliénation et d'objectivation, à savoir qu'elles sont en vérité, inséparables chez l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*. Voir ce que Hyppolite dit dans *Etudes sur Marx et Hegel*, chapitre *Aliénation et objectivation* et ce que Lukács soutient dans *Le jeune Hegel*, tome II, chapitre *L'«aliénation» comme concept philosophique central de la « Phénoménologie de l'Esprit »*. Comme nous vérifierons dans la partie de notre thèse portant sur Marx, le jeune penseur critiquera sévèrement Hegel sur cet aspect, et mettra les fondements d'une nouvelle théorie critique autour de la notion d'aliénation objective. Pour les *Manuscrits économique-philosophiques*, l'aliénation et l'objectivation sont des termes étroitement associés l'un à l'autre, mais sans être synonymes, d'où cette œuvre met en cause l'usage dont Hegel leur réserve dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Quant à Marx, l'aliénation est un type particulier d'objectivation et elle est principalement produite dans la formation capitaliste. Le problème de l'analyse hégélienne consiste selon ce dernier, en son échec de dissocier ces deux faits primordiaux de l'existence sociale de l'être humain et en saisir le fait, qu'il y a une sorte de progression et de différence entre l'extériorisation simple et l'extériorisation aliénante. L'extériorisation simple décrit le résultat de l'activité qui se pose à l'extérieur de l'être humain, mais sans lui être hostile et étranger, tandis que l'extériorisation aliénante entraîne l'éloignement et la perte pour le travailleur, du fruit de sa propre activité. Pour le dire différemment, pour Marx le travailleur n'extériorise pas

[...] l'opposition consiste donc uniquement dans la différence de la conscience singulière et de la conscience universelle ; toutefois, la conscience singulière est à ses propres yeux immédiatement elle-même ce qui n'avait que l'apparence de l'opposition, elle est conscience universelle et volonté générale. L'au-delà de cette effectivité qui est la sienne plane au-dessus du cadavre de l'autonomie disparue de l'être réel ou cru, mais c'est uniquement comme l'émanation fétide d'un gaz fade, de l'Être suprême vide⁴⁷⁵.

À travers des ruptures continues avec son propre être, l'esprit tente inlassablement de se réaliser et de se comprendre. Il passe selon Hegel, de la dialectique de l'utilité à la Révolution française et ensuite à la Terreur. Pendant la Révolution française, les masses spirituelles, à savoir les corporations et les classes sociales de l'Ancien régime, sont détruites en s'inclinant devant la volonté universelle. Ce qui subsiste, d'après l'extrait cité est l'opposition entre la conscience/volonté singulière et la conscience/volonté universelle. L'actualisation de la conscience passe dès lors, par le biais de l'œuvre commune/globale selon Hegel et la conscience ne peut plus concevoir sa vérité dans les limites de son individualité. Elle est contrainte de se hausser à l'universalité, et de se réaliser que par son activité globale. En conséquence, la conscience se conçoit dans cette phase historique, comme volonté universelle. Le Soi singulier s'identifie au « *concept de la volonté* » et se réalise, que dans le travail global. En d'autres mots, l'aliénation de la conscience ne cesse pas d'exister, ni pendant l'ère de l'utilité, ni pendant la Révolution française. Concrètement, l'aliénation de l'esprit persiste, pourtant cette fois-ci comme tension entre la conscience singulière et la conscience universelle.

La liberté devient effective dans la Révolution française, qui est au fond un nouveau stade et une nouvelle configuration de l'aliénation de l'esprit. Il devient clair, que pour Hegel la liberté absolue est un terme crucial à l'histoire de l'humanité, un moment de désaliénation de la substance et de la conscience, où le Soi ne se comprend plus comme partie d'un monde étranger, mais elle reste certes une phase temporaire et transitoire. À présent, la tentative de l'union de deux mondes de la certitude et de la vérité, sombre dans la fureur de la Terreur. Mais comment l'aliénation intervient-elle ? Pourquoi la Révolution française échoue-t-elle ? Essentiellement, ce qui nous intéresse n'est pas tellement l'aboutissement du raisonnement de Hegel, mais les raisons de l'échec et de quelle manière l'aliénation y intervient-elle.

simplement ses forces dans le travail salarié, mais il arrive même à se séparer de ce qu'il a produit, causant la dégradation et l'amointrissement de sa vitalité.

⁴⁷⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 491 et édition originale, *op.cit.*, p. 387-388.

Comme nous avons pu voir, l'effectivité lors de son passage de la culture à la Révolution française, devient esprit et en même temps expression de la volonté du Soi comme volonté universelle. Les êtres humains sont désormais des citoyens, et non des êtres privés et ce qui compte est le mouvement de la conscience comme conscience universelle. Le Soi est conçu comme universel aliéné, au lieu d'un être individuel confiné aux limites prescrites par les classes et les états de l'ère antérieure, et comme Soi à l'intérieur duquel l'opposition entre la conscience universelle et la conscience personnelle prend lieu et s'intensifie. En d'autres termes, la Révolution française universalise la conscience de l'être humain, jusqu'au point où la conscience universelle englobe tous les moments de la conscience singulière et personnelle, et jusqu'au point où la conscience n'est que le mouvement abstrait de la conscience universelle. Or, cela ne peut pas effacer la conscience singulière, d'où une tension résulte. Pourtant, cette conscience comprend, que le monde est fabriqué et extériorisé par elle-même et par sa propre volonté. Car, elle conçoit que l'objectivité est le prolongement de sa volonté générale. Ce que cette conscience universelle fonde dès lors selon Hegel, est « *des lois et des actions d'État* ». La conscience se sait comme conscience universelle, à savoir qu'il y a un avancement considérable quant à la capacité de l'auto-réflexion du Soi.

Néanmoins et en dépit de ce progrès de la conscience de soi, l'action du citoyen est vouée, qu'à la fondation d'une objectivité universelle, qui en réalité se métamorphose en une abstraction. En fait, le problème consiste au conflit entre la conscience personnelle et la conscience universelle. Le Soi est déchiré d'un côté, par le fait que c'est à lui, être singulier, de réaliser constamment les actions requises par la nouvelle forme du pouvoir politique universel et de l'autre côté, par le fait que le résultat de ces actions concerne que la totalité abstraite⁴⁷⁶.

Conséquemment, Hegel marque le passage d'un point historique à l'autre, c'est-à-dire d'une société prérévolutionnaire, où le Soi était divisé, morcelé et cantonné qu'à son propre être et chosifié dans le cas de la richesse par exemple, et le lendemain de la Révolution, où l'activité du citoyen entre au service d'un universel abstrait. Donc, l'objectivité se transforme en l'être abstrait et en quelque chose, à laquelle la conscience singulière doit obéir parce qu'elle a été instituée et posée précisément par la volonté universelle. Mais, cette totalité

⁴⁷⁶Voir : « *Mais cette conscience singulière est tout aussi immédiatement consciente de soi-même comme volonté générale ; elle est bien consciente que son objet est une loi donnée par cette volonté générale et une œuvre accomplie par elle ; en entrant en activité et en créant de l'objectivité, elle ne fait donc rien de singulier, mais uniquement des lois et des actions d'État* », G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 492 et édition originale, *op.cit.*, p. 388.

semble effacer le singulier. Hegel pose ici un problème, dont les conséquences étaient significatives en longs termes pour le monde occidental. Nous entendons par là, la création d'une totalité sociale, qui d'une part à travers ses institutions traite ses membres, comme des êtres égaux et de l'autre part, à cause de cette uniformité et homogénéité provoque la perte de la singularité de la personne.

Hegel pense que la Révolution française et la Terreur perpétuent l'aliénation à leur tour, mais cette fois-ci en tant qu'antagonisme entre le singulier et l'universel, et comme dépendance du singulier de la totalité abstraite. Ainsi, le philosophe marque le passage de la situation précédente, où dans une société fondée sur les divisions internes, la conscience de soi s'aliénait dans l'objectivité qui lui était étrangère, à cette situation nouvelle où l'aliénation continue à exister comme anéantissement du singulier et domination de l'abstraction. Le Soi est aliéné dans ce cas, parce qu'il est subordonné à l'abstraction et à la cause du pouvoir politique, idée impliquant que la conscience s'étrange en elle-même, parce qu'une partie de l'être social acquiert la primauté et le contrôle sur elle, en tant qu'universel abstrait. Autrement dit, la totalité arrive à exercer une plus grande force sur la conscience singulière et à canaliser l'activité des individus.

La totalité finit par devenir plus importante que les êtres singuliers et en vérité, tordre et limiter leur liberté. À savoir que nous trouvons chez Hegel, une des premières formulations de l'aliénation comme force exercée par une totalité, engendrée par la conscience et l'activité du Soi, mais qui finalement se détache et devient indépendante. Ce qui était considéré par Rousseau comme indispensable, pour fonder la liberté de la communauté politique, c'est-à-dire l'aliénation de la volonté individuelle en volonté générale, devient chez Hegel à cause de ses conséquences néfastes, une dépendance et une source de servitude pour la conscience de soi.

Cette situation produit l'inverse de la liberté absolue, la Terreur, qui est une nouvelle métamorphose et incarnation historique de l'esprit. Le problème de la Révolution française et de la Terreur réside selon Hegel, précisément dans leur être abstrait, dont leur élément particulier est l'effacement et la suppression de la médiation et de l'aliénation. La liberté absolue échoue et devient furie de destruction, parce qu'elle veut se réaliser immédiatement, sans s'aliéner. Ainsi, ce qui est engendré est le purement négatif et l'impossibilité pour la conscience de poser un « *objet libre* ». Ce qui émerge est l'unité d'un être abstrait, de la

Nation, laquelle ne peut pas poser en face d'elle un objet libre, d'où son impossibilité de créer une œuvre positive. C'est comme si la conscience absorbait tout, empêchant que quelque chose s'aliène et s'objective en face d'elle :

Ce mouvement, par là même, est l'interaction de la conscience avec elle-même, dans laquelle elle ne libère rien qui prenne la figure d'un objet libre venant lui faire face. Il s'ensuit qu'elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive, ni à des œuvres universelles du langage, ni à celles de l'effectivité, ni à des lois et institutions universelles de la liberté consciente, ni à des actes et à des œuvres de la liberté voulante⁴⁷⁷.

Pour Hegel, lorsque la conscience s'oppose au fait qu'elle doit s'aliéner, ne produit aucune œuvre positive et aucune loi ou type de gouvernement accomplissant la liberté. Nous avons suffisamment insisté que l'esprit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, nécessite sa propre aliénation afin d'exister, et qu'il se réalise à condition de s'associer avec ce qui le nie et le refuse. Donc, la Révolution française échoue parce que la conscience se réalise immédiatement et abstraitement. Selon Hegel, la conscience singulière ne peut pas se réaliser dans l'œuvre de l'État. Bien plus, il soutient que :

De même que la conscience de soi singulière ne se trouve pas dans cette œuvre universelle de la liberté absolue en tant que substance existante, elle ne se trouve pas davantage dans des actes proprement dits et des actions individuelles de la volonté de celle-ci⁴⁷⁸.

Ainsi, le philosophe décrit le passage de la Révolution française à la Terreur, comme l'impossibilité de la part de la conscience de soi, de se reconnaître et de faire partie de la totalité abstraite, produite par la volonté générale. En niant l'aliénation comme condition fondamentale et nécessaire de l'esprit, l'universel se trouve en pleine scission avec le singulier. Plus concrètement, le singulier est constamment nié par l'universel qui est exprimé comme liberté absolue dans la Révolution française et la Terreur. En d'autres mots, la liberté absolue finit par dévaster le singulier, et l'opposition entre le singulier et l'universel touche son point culminant dans cette période historique. Pourtant, la Terreur et la liberté absolue se trouvent devant une contradiction. Pour que l'universel puisse faire un acte, comme

⁴⁷⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 492 et édition originale, *op.cit.*, p. 388.

⁴⁷⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 493 et édition originale, *op.cit.*, p. 389.

gouvernement ou comme loi, doit passer par l'être singulier et individuel. Donc, il met en place un Soi-même unique, chose qui mène à vrai dire, à l'exclusion complète ou partielle du reste des êtres singuliers de la participation à la totalité et à l'œuvre commune. Apparemment, Hegel voit dans la dialectique de la Terreur, Robespierre. Dans ce cadre, toute action est action d'un Soi unique, aboutissant à une activité négative :

Pour que l'universel en vienne à un acte, il faut qu'il se ramasse tout entier dans l'unicité de l'individualité et mette au sommet une conscience de soi singulière ; la volonté générale en effet n'est volonté effective que dans un Soi-même qui est Un. Mais ceci a pour conséquence que toutes les autres individualités singulières sont exclues du tout de cet acte et n'y ont qu'une part limitée, en sorte que cet acte ne serait pas l'acte de la conscience de soi universelle effective. – La liberté universelle ne peut ainsi produire aucune œuvre ni aucun acte positifs ; il ne lui reste que l'activité négative ; elle n'est que la furie du disparaître⁴⁷⁹.

Ce qui domine est l'activité destructrice et négative, la dialectique de l'antithèse entre le singulier concret d'un côté, et de l'autre côté l'universel abstrait, la volonté générale. Le résultat de ce combat entre l'universel et le singulier est pour Hegel, l'altérité totale, l'aliénation complète face au maître absolu, la mort. Le problème consiste alors pour la *Phénoménologie de l'esprit*, en l'absence de médiation pour l'accomplissement de la liberté absolue. Lorsque la liberté absolue tente de se réaliser immédiatement et sans être aliénée et médiatisée, cela a comme résultat la destruction et la négation de l'être singulier. Autrement dit, l'universel existe comme négation du singulier.

Néanmoins, comme nous avons mentionné l'hégémonie de l'universel passe par le biais du concret. D'où selon Hegel, l'universel et le singulier aboutissent à un rapport de coexistence et d'interdépendance. L'existence de l'un nécessite l'existence de l'autre, soit ils deviennent inséparables. La conscience se comprend en tant qu'universelle, mais agit en tant que concrète. La conscience semble être tiraillée et déchirée par l'effort de l'universel d'annihiler le singulier, et par la réapparition persistante de ce dernier. La liberté absolue nie l'être individuel, mais elle est vouée à l'échec, étant donné qu'elle ne peut pas exister sans cela. C'est-à-dire que le Soi se conçoit comme abstraction, mais continue à exister comme être concret. Aux yeux de Hegel, cette dualité interne de la conscience, comme antithèse entre le faire et la perception de soi, écarte l'existence de la médiation, menant à la pure négation, à savoir la mort la plus banale et privée de sens :

⁴⁷⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 493 et édition originale, *op.cit.*, p. 389.

Une fois qu'elle en a fini avec l'anéantissement de l'organisation réelle et qu'elle pérexiste désormais pour soi, c'est là son unique objet – objet qui n'a plus d'autre contenu, possession, existence et extension extérieure, mais qui n'est plus que ce savoir de lui-même comme Soi-même singulier absolument pur et libre. Ce à même quoi il peut être appréhendé, n'est que son existence abstraite en général. Le rapport entre ces deux termes, étant donné qu'ils sont indivisiblement et absolument pour soi, et ne peuvent donc déléguer aucune partie dans quelque élément médian que ce soit qui les rattacherait l'un à l'autre, est donc la pure négation entièrement dépourvue de médiation ; savoir, la négation du singulier en tant que ce qui, dans l'universel, est. L'unique œuvre et l'unique exploit de la liberté universelle est donc la mort, une mort qui n'embrasse rien et n'est remplie intérieurement par rien, car ce qui est nié, c'est le point non rempli d'un contenu du Soi-même absolument libre ; c'est donc la mort la plus froide, la plus triviale, qui n'a pas plus d'importance que l'ététage d'un chou ou qu'une gorgée d'eau⁴⁸⁰.

Toutefois, bien que le philosophe insiste sur le côté déraisonnable et absurde de la mort dans ce moment historique, situation amoindrissant et appauvrissant la vie de l'esprit et rendant la réalisation de la liberté dans le monde impossible, il pense pouvoir tirer certaines leçons de la Terreur. Principalement, c'est ce que Hyppolite notait en commentant le même extrait : « *Cette interaction de la volonté singulière et de la volonté universelle qui ne se manifeste que par la furie de la destruction – la terreur de la mort – n'est pourtant pas sans signification ; elle montre d'abord que la liberté absolue n'est pas réalisable sous cette forme immédiate, mais que l'aliénation et la médiation sont nécessaires à la vie de l'esprit* »⁴⁸¹. Ensuite, Hegel insiste sur le caractère contradictoire de ce nouveau type de pouvoir, qui exclut en fin du compte la majorité d'individus du pouvoir, mais en même temps se veut universel. En d'autres mots, le gouvernement de la Terreur est en vérité pour Hegel, une partie des forces victorieuses, venues au pouvoir par le bouleversement de la Révolution française :

Lui, qui est un vouloir et un exécuter procédant d'un point, veut et exécute en même temps un ordonnancement et un agissement déterminés. D'un côté, par conséquent, il exclut de son acte tous les autres individus, et d'autre part, il se constitue par là même en un gouvernement qui est une volonté déterminée, et par là même est opposé à la volonté universelle ; c'est pourquoi il ne peut tout bonnement pas faire autrement que se

⁴⁸⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 494 et édition originale, *op.cit.*, p. 390. Ce passage, où le Soi se dissout de la façon la plus ordinaire, où la liberté absolue se réalise comme mort dépourvue de sens, peut être mis à l'encontre et à l'opposé des passages de la section sur la culture que nous déjà analysés, relatifs au sacrifice et au service de la conscience noble, allant jusqu'à la suppression de soi. D'un côté, une mort qui ne passe pas par le biais de l'aliénation et n'accomplit aucune œuvre positive, et de l'autre côté, la conscience noble qui doit se sacrifier par son « héroïsme du service » et son sentiment d'honneur, aliénant son être singulier et naturel, afin de réaliser la cause universelle du pouvoir politique de la monarchie. En d'autres termes, pour Hegel la conscience peut s'aliéner historiquement et concrètement allant jusqu'à la mort, l'anéantissement de soi, pour justifier un ordre social et politique. Pourtant, dans le cas de la monarchie, le choix de la conscience noble de se sacrifier est présenté par Hegel comme plus « rationnel » et pertinent, tandis que dans le cas de la Terreur, la mort perd toute signification spirituelle, accomplissant la volonté abstraite d'un Soi-même unique et universel, dans lequel la conscience ne peut plus se reconnaître.

⁴⁸¹J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 446.

*présenter une faction. Seule la faction triomphante s'appelle gouvernement, et c'est précisément en ce qu'il est une faction que réside immédiatement la nécessité qu'il périsse*⁴⁸².

La liberté absolue, non médiatisée et aliénée, aboutit quant à la *Phénoménologie de l'esprit* au règne de la mort, à la pure négativité et à la disparition passagère des masses spirituelles, comme catégories distinctes de la substance sociale. Ce qui était pensé comme positif s'est réalisé que négativement. Cependant, la destruction et la domination exercées par la mort sur les consciences individuelles ne sont qu'un moment pour la vie de l'esprit, et son effort constant d'auto-affirmation et de transformation de la substance en sujet. Autrement dit, les conséquences de la Révolution française sont capitales, mais éphémères et en aucune manière ne seraient pas la scène ultime de l'histoire, uniquement la transition à une nouvelle configuration historique, soit à une nouvelle aliénation et à une nouvelle lutte de la part de la conscience de soi de supprimer sa propre aliénation. Donc, l'échec de la Révolution française et de la Terreur semble pousser l'esprit à faire un pas en arrière, à reculer et à revenir à la situation prérévolutionnaire, celle du monde de la culture et à la substance sociale aliénée des masses spirituelles. Le Soi s'assujettit à la négation absolue et est désormais contrôlé par « *le maître absolu* », la mort. Cet assujettissement du Soi et des individus en tant que masses spirituelles, s'exprime historiquement avec Napoléon.

Mais, il est très utile de lire attentivement, les deux derniers paragraphes de la section de la culture, parce que nous pourrions mieux déchiffrer la centralité de l'aliénation pour le devenir historique, une fois que nous avons bien établi que pour Hegel, la conscience s'aliénera sous une nouvelle forme, en d'autres termes, qu'il ne s'agit pas de quelque chose qui meurt avec le monde de la culture et le passage à la Révolution française et la Terreur, et d'un épilogue de l'histoire. En fait, Hegel achève ce chapitre, en faisant un résumé des stades aliénés de l'esprit. Les deux derniers paragraphes fonctionnent comme un éclaircissement du rôle de l'aliénation dans le mouvement historique de l'esprit, et comme mise en relief du passage de l'esprit objectif, à la subjectivité libre et à la moralité. Mais voyons comment Hegel arrive-t-il à cette conclusion.

Plus particulièrement, après la Terreur et avec Napoléon la substance sociale s'organise encore à partir des masses spirituelles. L'esprit rempli de la crainte de la mort, fait

⁴⁸²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 494 et édition originale, *op.cit.*, p. 390.

un pas en arrière et revient à la situation prérévolutionnaire, dominée par la structure du monde de la culture :

[...] et dans la mesure où cette substance s'est montrée comme le négatif pour la conscience singulière, se redéveloppe alors l'organisation des masses spirituelles auxquelles la foule des consciences individuelles est impartie. Celles-ci ont éprouvé le sentiment de la crainte devant leur maître absolu, la mort, et n'ont de nouveau plus aucune réticence à l'égard de la négation et des différences, se subordonnent sous ces masses et retournent à une œuvre divisée et limitée, mais aussi, ce faisant, à leur effectivité substantielle⁴⁸³.

Hegel présente un ensemble des consciences, qui s'étant tellement habitué au contact avec la mort, n'a aucun problème de revenir à une société de classes et d'ordres, à savoir un corps social fortement hiérarchisé, déterminé au fond par ses divisions et ses différences internes. C'est comme si le corps social finissait par se discipliner, par le biais de la crainte intériorisée de la mort à un ordre, qui est en réalité très similaire à celui de la culture. L'odyssée de l'esprit revient où avait commencé son voyage. Hegel - comme cela arrive souvent - décrit le mouvement de l'esprit comme une triade dialectique. Il retrace le mouvement historique, le divisant en trois moments dialectiques et l'assimilant presque à un processus cyclique. Pourtant, il semble que le philosophe ne soit pas complètement d'accord avec cette description :

L'esprit aurait été renvoyé brusquement de ce tumulte à son point de départ, c'est-à-dire au monde éthique et réel de la culture, lequel aurait été simplement rafraîchi et rajeuni par la peur du maître revenue dans les esprits. L'esprit devrait de nouveau parcourir et répéter sans cesse tout ce circuit de la nécessité, pour peu que le résultat fût l'interpénétration parfaite de la conscience de soi et de la substance – interpénétration dans laquelle la conscience de soi, qui aurait découvert la force négative, par rapport à elle, de son essence universelle, voudrait se savoir et se trouver, non pas comme telle entité particulière, mais uniquement comme quelque chose d'universel, et pourrait par conséquent aussi supporter l'effectivité objectale de l'esprit universel, qui l'exclut en tant qu'entité particulière⁴⁸⁴.

Malgré la lutte constante de la conscience pour dépasser sa propre aliénation, elle se tourne au commencement, apprivoisée et vaincue d'une façon, par la crainte de la suppression de soi par le maître absolu. Tout de même, bien que Hegel ne retienne pas entièrement ce schéma dialectique, nous devons le regarder de plus près, parce qu'il condense sa conception

⁴⁸³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 496 et édition originale, *op.cit.*, p. 392.

⁴⁸⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 496 et édition originale, *op.cit.*, p. 392.

de l'aliénation comme notion opératoire de l'histoire. Ainsi, il distingue bien trois moments dans cet extrait : premièrement, l'esprit immédiat, la substance éthique, le monde de la « prés-culture », deuxièmement, le moment de « l'esprit qui s'aliène à lui-même », qui s'extériorise afin de poser l'objectivité et troisièmement, la tentative de l'esprit de reprendre et de supprimer cette aliénation, par l'universalisation de la conscience de soi et la liberté absolue.

Hegel ne cesse encore une fois, d'accentuer la nécessité du phénomène de l'aliénation, pour une compréhension globale de l'histoire humaine. Le philosophe met au centre de ce passage, la fusion de la substance avec la conscience de soi. La conscience s'aliène à elle-même, délaissant son état de nature et d'immédiateté, de la substance éthique et de la vie structurée autour de la famille et de la communauté, pour entrer dans la modernité, appelée par Hegel la *culture*, phase laborieuse où l'esprit essaie de réaliser ce que Marx relevait comme le noyau de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire que « l'objet de la conscience n'est rien d'autre que la conscience de soi en tant qu'objet » et où il commence à prendre conscience de sa propre évolution et historicité. Le devenir étranger à soi et cette distance entre le sujet (la conscience de soi) et l'objet (la substance sociale ou l'objectivité) entraînent l'inlassable effort de la part de l'esprit, de creuser et d'éroder cette différence⁴⁸⁵.

À travers la compénétration de la conscience de soi avec la substance, l'esprit se découvre comme universel. Or, il se connaît et se reconnaît comme universel, raison pour laquelle peut supprimer la distance entre le sujet du savoir et l'objet. Mais, nous voulons attirer notre attention pour le moment, sur la compénétration de la substance avec la conscience de soi. L'esprit s'étrange à lui-même, d'une façon de plus en plus intense et s'extériorise dans l'essence universelle⁴⁸⁶, à savoir dans le monde de la culture qui se complexifie et s'enrichit incessamment et rompt les liens traditionnels de l'homme avec la nature, en métamorphosant l'être humain et en construisant la formation sociale-politique bourgeoise⁴⁸⁷. Comme interpénétration, Hegel conçoit le processus d'identification de l'objet

⁴⁸⁵Par ailleurs, l'Absolu dans la philosophie hégélienne peut être considéré précisément, comme la suppression de l'intervalle et de la distance, entre la conscience de soi et l'objet. L'Absolu est ce processus laborieux et le travail lent de l'esprit, de réintérieurisation de ce qu'il avait été extériorisé.

⁴⁸⁶Nous ne devons pas négliger que Hegel entend par *essence*, le rapport social et éthique et l'effectivité, qui sont l'achèvement du travail des êtres humains.

⁴⁸⁷Malgré les critiques que nous pouvons adresser à l'interprétation lukácsienne de l'aliénation hégélienne, c'est un de ses points positifs, d'avoir attiré l'attention sur la dimension dynamique de l'*Entfremdung*. Ce qui est

et du sujet et plus exactement, le travail d'identification du sujet avec ses rapports sociaux⁴⁸⁸. En d'autres mots, en supprimant l'opposition entre le sujet et l'objet, nous supprimons selon Hegel la distance produite entre la conscience et l'être social, c'est-à-dire l'aliénation comme séparation de la conscience de ses propres œuvres et de fruits de sa propre praxis, qui constituent l'effectivité humaine. En supprimant l'objectivité, la conscience qui se sait, supprime également l'aliénation et transforme la substance sociale d'une totalité opposée et détachée, en un être su et compris comme le résultat de l'activité historique. Donc, la désaliénation signifierait la prise de conscience par l'esprit de l'objectivité comme le long aboutissement de son propre travail. L'aliénation permet donc que la conscience conçoive l'objectivité comme produit de l'agir humain. Ainsi, l'étrangement devient une condition nécessaire pour l'actualisation de la liberté humaine, comme construction d'une effectivité.

Mais reprenons le fil du texte. Hegel pense en vérité que le troisième stade, ce moment pendant lequel l'esprit s'oppose à sa propre aliénation et s'affirme comme liberté absolue,

transformé n'est pas que l'objectivité, mais également le sujet agissant. Pour le dire différemment, l'aliénation a un double impact sur l'extériorité transformée et sur le sujet agissant. Comme si la conscience prenait connaissance de l'édification de la réalité qu'elle-même avait construite, grâce à l'aliénation et ce mouvement la transformait profondément : « Mais l'« aliénation » ne constitue pas un processus extérieur qui s'accomplirait au contact du sujet sans le transigurer inconsciemment. Ses conséquences assaillent la conscience comme un destin extérieur incompris. Mais chez Hegel, au niveau suprême que représente précisément ce déchirement conscient de soi-même, naît dans le sujet la compréhension du mouvement objectif qui a engendré un tel caractère de la réalité effective, et avec celui-ci, celui de ce sujet lui-même », voir Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 289. De la sorte, l'effectivité résulte pour Hegel de l'interaction et de l'interconnexion transformable entre sujet et objet. Autrement dit, nous ne sommes plus *que* dans le cadre théologique de l'aliénation, où le sujet subit passivement les effets négatifs de la distorsion de sa nature, mais dans un rapport où le sujet transforme par son activité le réel en effectivité et l'effectivité transforme constamment la conscience humaine en savoir absolu et en esprit. Le philosophe hongrois nous incite à penser sur l'éloignement lent, mais constant de l'aliénation de l'horizon purement religieux et métaphysique chez Hegel, qui consiste au thème du retour à une identité perdue, ou de la rédemption et de l'union avec la divinité et la Nature. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, bien que la dimension théologique de l'aliénation existe (voir à titre indicatif la *Préface*, p. 69), l'*Entfremdung* et l'*Entäusserung* sont dirigées comme concepts opératoires de compréhension de la conscience vers d'autres sphères de la vie humaine que celle de la religion, comme celles de l'économie, du pouvoir politique et du langage. Lorsque nous avons essayé de retracer l'évolution du concept d'aliénation dès les premiers écrits de Hegel, nous avons constaté le rôle historique qu'il accordait à la religion et surtout au christianisme, pour la naissance des phénomènes aliénants et oppressifs et son intérêt centré sur cet aspect. Hegel à Francfort pensait que le malheur de l'homme provenait de son rapport interrompu avec la Nature et avec soi-même, et de l'intervention des rapports tyranniques et oppressifs dominants chez le judaïsme et le christianisme. La souffrance de la conscience et l'aliénation provenaient de la perte d'un rapport intérieur et extérieur, avec soi et avec le monde. En dépit de la présence de ces accents dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et de la problématique de l'autonomisation et de l'hostilité d'un monde au détriment de la conscience humaine, l'aliénation possède des vertus philosophiques et des manifestations positives dans l'être réel. C'est-à-dire que quant à Hegel, la conscience n'existe pas sans rapport avec la différence et sans s'étranger à elle-même.

⁴⁸⁸Nous avançons très prudemment l'idée, que la conception élaborée par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* et dans *L'Idéologie allemande*, consistant en l'association de l'« essence » de l'être humain et de ses rapports sociaux, autrement dit que l'être humain est au fond ses rapports sociaux, remonte à ces pages de la *Phénoménologie de l'esprit* que nous sommes en train de commenter. Car, Hegel soutient la thèse que l'esprit est le résultat de la coexistence et de l'interaction de la conscience de soi avec la substance, l'objectivité sociale.

opère une sorte de retour historique à un monde où il y a encore des divisions sociales. Ces divisions sociales ne sont pas les mêmes que celles du monde prérévolutionnaire. Pourtant, ce schéma dialectique et triadique n'est pas dernier pour Hegel. L'esprit s'aliènera à quelque chose d'autre que la liberté absolue de la Révolution française et la Terreur. Hyppolite explique le mouvement de *l'esprit immédiat-l'esprit étranger-l'esprit certain de soi-même*, comme partiellement rejeté par le philosophe allemand, étant donné que l'esprit passe désormais à la terre de la vision et de l'expérience morale :

Mais si l'esprit objectif qui renaît d'une révolution n'est pas absolument identique à l'esprit objectif qui a précédé, le principe est cependant le même, il faut revenir à un esprit objectif, à une volonté générale qui se renonce elle-même en se faisant objet, substance dans l'élément de l'être ; et dès lors le même mouvement d'aliénation, puis de révolte contre l'aliénation doit se répéter. C'est l'opposition de la substance et de la conscience de soi que chaque révolution tenterait de surmonter, mais comme elle ne pourrait y parvenir, la révolution se bornerait, comme la guerre, à rajeunir la vie sociale et à la refondre pour une nouvelle restauration. De cycles en cycles la compénétration de la substance et de la conscience de soi deviendrait plus intime. La conscience de soi à la limite pourrait se savoir et se trouver elle-même dans cette effectivité de l'esprit universel, qui l'exclut pourtant en tant que conscience de soi singulière. Mais cette hypothèse trop favorable à l'esprit objectif n'est pas retenue par Hegel⁴⁸⁹.

Ce monde qui vient sur la scène historique après la Révolution française, est celui de la subjectivité libre et créatrice et de l'idéalisme allemand. La liberté absolue née avec la Révolution française, contribue en effet à la transition à une nouvelle configuration de la vie de l'esprit, celle de la moralité et de l'esprit certain de lui-même. Il n'est plus question pour Hegel, d'atteindre le rapprochement de la conscience de soi et de la substance, mais de passer à l'intériorité morale et à l'esprit absolu, à savoir un esprit qui se pose comme l'origine de sa propre histoire, comme universel et comme subjectivité. Hegel dont la philosophie a été critiquée maintes fois comme une pensée réduisant l'être historique à une fin unique, nous paraît plutôt à travers sa conception de l'aliénation, avoir la vision d'une histoire avançant par de grands bouleversements et ruptures perpétuelles et par des passages intenses vers des nouvelles sphères de vie. Comme si l'esprit n'existait que comme aliénation et mouvement incessants.

Mais, il y a une autre sorte de coupure significative selon Hegel. À vrai dire, c'est la nature de l'aliénation elle-même qui se transforme, à cause de la Révolution française et de la Terreur. Le rapport entre le monde et la conscience change, parce que c'est la nature de l'aliénation elle-même qui se transforme. Quant à Hegel, la liberté absolue ne réalisait pas

⁴⁸⁹J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 447-448.

l'union entre l'effectivité et la conscience. Autrement dit, le déchirement et la scission demeuraient encore au cœur de l'être social. En réalité, ce qui était en interférence, était plutôt le monde exprimé en termes de « *volonté générale* » et la conscience de soi, comme volonté singulière. Lorsque ces deux éléments se trouvent au point culminant de leur opposition, ce qui résulte est la Terreur, le « *néant vide* » comme Hegel écrit. Néanmoins, cette perception n'est pas possible dans les limites de la culture. L'aliénation ne pouvait pas avoir comme finalité dans la période de la culture, la pure abstraction et le néant (la mort privée de sens) du monde révolutionnaire. Tout au contraire, chaque aliénation était une sorte de perte et de gain à la fois pour le Soi. Plus concrètement, à travers l'aliénation dans la culture, le Soi construisait une effectivité positive dans laquelle pouvait s'affirmer, malgré l'étrangement initial qu'il ressentait. Or, il faut rappeler que Hegel à la fin d'une très longue section, cite la grande variation des phénomènes d'aliénation qui ont lieu dans la culture et qu'il a largement examiné :

Dans le monde de la culture proprement dite, la conscience de soi ne parvient pas à contempler sa négation ou son étrangeté (seine Negation oder Entfremdung) dans cette forme de la pure abstraction ; sa négation est au contraire la négation remplie d'un contenu ; elle est soit l'honneur, soit la richesse, qu'elle gagne tous deux à la place du Soi-même dont elle s'est étrangée (dessen es sich entfremdet) ; ou encore, le langage de l'esprit et de l'intelligence auquel la conscience déchirée parvient ; ou bien, elle est le ciel de la croyance, ou l'utile des Lumières⁴⁹⁰.

Nous voulons insister sur certains éléments de ce passage. D'abord, Hegel utilise ici la négation, comme un synonyme de l'aliénation. En opposition avec la phase révolutionnaire, la *Bildung* requiert une aliénation concrète, un étrangeté qui prend la forme d'une extériorisation spécifique, ou d'un dessaisissement qui aboutit à une réalisation tangible et particulière. En d'autres mots, l'aliénation ou mieux, *les* aliénations ayant lieu dans l'univers de la culture, sont sans exception les négations, non d'un néant ou d'une abstraction, mais d'une chose palpable, à savoir d'une forme particulière de l'être social-historique⁴⁹¹. L'aliénation de l'esprit est dans ce contexte perpétuellement, la négation de quelque chose. Cela dit, la conscience en s'extériorisant dans le langage, la croyance à l'au-delà, à l'utile ou à

⁴⁹⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 497 et édition originale, *op.cit.*, p. 392.

⁴⁹¹Remarquons que le mot dont Hegel s'en sert pour exprimer la négation par la conscience, *de* ces choses concrètes, c'est « *erfüllte* » (du verbe *erfüllen*) qui possède en allemand plusieurs sens. Il peut être traduit en français comme remplir, accomplir, réaliser, compléter ou même satisfaire.

la richesse, l'honneur et le pouvoir politique, reçoit l'affirmation d'une effectivité positive. Sa perte est d'une sorte récompensée par ces éléments structurant le monde de la *Bildung* et de l'ère prérévolutionnaire. Cette aliénation comme extériorisation du Soi est en fait, quelque chose qui donne un sens à la conscience et qui remplit de contenu et de raison d'être l'existence de l'esprit.

Ainsi, même si l'aliénation est perçue comme une perte par l'esprit dans un premier moment, elle finit par être un gain pour lui. Autrement dit, le Soi s'extériorise pour se réaliser dans une forme particulière, dans l'objectivité sociale-historique et spirituelle. Forme particulière que l'esprit lui-même pose. L'aliénation devient le moyen de la constitution d'une effectivité affirmative, dans laquelle la conscience peut se reconnaître, provenant de son propre travail et de son propre auto-déploiement. Mais, nous voulons retenir le fait, que l'étrangement accorde une richesse et un sens à l'esprit, tandis que comme nous verrons chez Marx, l'aliénation sera une des raisons principales de mutilation, d'appauvrissement et d'affaiblissement de l'être humain et surtout de la classe aliénée par excellence, la classe ouvrière⁴⁹².

Pour autant, la coupure entre la culture et la liberté absolue consiste précisément en la différence d'objets dans lesquels la conscience s'extériorise. Le Soi dans la culture s'actualisait dans une réalité affirmative, tandis que dans la Révolution française, l'aliénation semblait dans un premier temps être totale et irréversible, sans possibilité de récupération par la conscience et de rétribution pour son sacrifice, allant jusqu'à la suppression de soi. La

⁴⁹²Comme nous avons pu voir, l'aliénation chez Hegel possède clairement des traits nocifs et problématiques. La conception selon laquelle la praxis de l'être humain et le résultat de son extériorisation peuvent prendre, dans certaines conditions et circonstances sociales-historiques la figure d'une puissance opposée, détachée et oppressive finalement pour la vie et la conscience humaines, est très bien esquissée par le jeune Hegel. Pour lui, l'aliénation est une notion polyvalente et nécessaire pour l'existence de l'esprit, autrement dit qui fonctionne différemment selon le registre et le contexte. Néanmoins, de son côté Marx insistera *que* sur l'aspect déshumanisant de ce processus d'autonomisation de certaines puissances sociales et économiques, à savoir que ces puissances médiatrices et dépossessives acquièrent un statut despotique sur la vie humaine. Stéphane Haber dépeint les caractéristiques centrales de l'aliénation subjective chez le jeune Marx, analyse qui peut nous servir à mieux saisir la différence entre l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Manuscrits de 1844* : « Or, lorsque Marx en vient à expliciter la nature de cette dépossession, c'est dans un ensemble d'intuitions de type existentiel-vital qu'il puise spontanément. Il y a aliénation lorsqu'une vie n'est pas une vie. Lorsque certaines formes relationnelles fondamentales qui forment l'arrière-plan de l'activité humaine se trouvent, chez un individu, distordues (rétrécies et appauvries) par rapport à des cas moyens ou normaux qui nous paraissent définir la santé. Il s'agit non pas de la perte de la liberté qui résulte de la privation d'un objet exprimant la puissance créatrice du sujet, mais du fléchissement de la vitalité qui résulte de la fausseté des conditions d'existence », voir Stéphane Haber, *Penser le néo-capitalisme, vie, capital et aliénation*, p. 87-88, Éditions Les Prairies ordinaires, collection « Essais », Paris, 2013.

brèche causée par la Révolution française, modifie l'aliénation au sens jusqu'ici établi. Car, la négation est d'un autre ordre dans la période après 1789. Il est important de noter que le philosophe met clairement en place la notion de perte, en l'associant à l'aliénation historique du Soi. L'aliénation devient momentanément une perte pour Hegel.

En effet, la *Phénoménologie de l'esprit* décrit dans ces lignes une situation très originale. D'un côté, il y a un être social-historique privé d'un contenu positif et dominé par la mort et la terreur et de l'autre côté, il y a une effectivité appelée « *la volonté universelle* », qui n'est pas étrangère à la conscience, mais elle fait un avec elle. Conséquemment, nous avons affaire à un être en pleine scission avec lui-même, néanmoins dans lequel la conscience peut déchiffrer, que c'est elle-même à la racine de sa propre extériorisation et que cette sortie de soi n'est pas un étrangeté, étant donné que l'objet dans lequel la conscience s'objective ne lui est pas étranger, mais est précisément posé par elle-même. Plus précisément, l'élément tragique consiste dans l'échange manqué, produit par la Révolution française et la Terreur. Dans la culture, il y avait le schéma suivant : *extériorisation et aliénation de la conscience de soi = production d'un être particulier et positif en échange*. Ou la perte d'une forme, qui permet de se poser ultérieurement dans un stade plus élevé. Tandis que dans l'ère révolutionnaire, le schéma se modifie : *perte de Soi-même dans la liberté absolue = pas de récompense pour le sacrifice du Soi-même*.

En d'autres termes, le contenu et le résultat de l'aliénation sont profondément altérés dans cette période. La perte, comme négation n'accorde plus à la conscience de soi un gain pour son sacrifice. Et cela parce que l'effectivité ne détient plus ses traits particuliers antérieurs, devenant une abstraction où la mort comme sacrifice de soi perd toute justification. L'abstraction dont Hegel parle, c'est la mort privée de sens, une omniprésence et une universalisation d'une négation, dépossédant les consciences de la possibilité d'une réalité positive. La volonté universelle ne peut accorder aucune certitude ou aucune affirmation à la conscience de soi. Cependant, ce qu'elle fait est un renversement de la négativité absolue en positivité absolue. Ce retournement est fondé sur l'absence des médiations dans cette étape historique et sur la perte du processus classique de dépossession de la conscience. La perte du Soi face à un être qui l'écrase, remplace l'aliénation comme processus de constitution de l'existence sociale et spirituelle de l'être humain. Toutefois, la négativité absolue se transforme en quelque chose de nouveau, et l'esprit passera de la France révolutionnaire, au pays de la subjectivité morale :

D)15. De la liberté absolue à la subjectivité morale

Toutes ces déterminations sont perdues dans la perte que connaît le Soi-même dans la liberté absolue ; sa négation est la mort sans signification, la pure terreur du négatif qui n'a en lui rien de positif, rien de remplissant. – Mais en même temps, cette négation, dans son effectivité, n'est pas quelque chose d'étranger, elle n'est ni la nécessité universelle qui réside dans l'au-delà, en laquelle le monde éthique périt, ni la contingence singulière de la possession personnelle ou de l'humeur du possédant dont la conscience déchirée se voit dépendante, mais elle est la volonté générale, la volonté universelle qui, dans cette ultime abstraction qui est la sienne, n'a rien de positif, et ne peut donc rien rendre en échange du sacrifice – mais c'est précisément pour cela que, de manière non intermédiée, elle ne fait qu'un avec la conscience de soi, ou encore : elle est le pur positif parce qu'elle est le pur négatif ; et la mort sans signification, la négativité du Soi-même, inassouvie par la plénitude d'un contenu, se renverse dans le concept intérieur en positivité absolue⁴⁹³.

Donc, la coupure apportée par la Révolution française repose apparemment sur la modification de la négation, qui ne construit pas désormais une effectivité avec laquelle la conscience peut s'accorder, comme le faisait auparavant. Cette négation devient le synonyme à ce moment de l'anéantissement et du néant absolu, au lieu de l'élaboration d'une objectivité dans laquelle la conscience de soi se réaliserait. Or, il n'est pas question pour Hegel de la projection des forces humaines à un au-delà suprasensible, comme c'était le cas dans l'opposition du concept à la croyance, dans le monde de la substance éthique. Il ne s'agit pas d'être dépendant, comme la conscience vile l'était de la conscience noble. Dans cette période, l'abstraction réside dans l'effectivité elle-même, elle est immanente et non transcendante, en d'autres mots, la conscience de soi comprend que l'abstraction provient d'elle-même. Le paroxysme auquel la conscience arrive comme pure négativité se renverse selon Hegel en positivité pure. C'est comme si, cette réalité fondée sur la mort universelle, pouvait donner un nouveau sens à la conscience de soi, et la faire passer à une nouvelle phase historique de l'esprit.

La mort abstraite de la Révolution française et de la Terreur, qui se transforme par son extrémité en positivité pure, est capitale dans un autre sens pour le philosophe allemand, qui est celui de la disparition de l'immédiateté. C'est un point qui peut être également important,

⁴⁹³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 497 et édition originale, *op.cit.*, p. 392-393. Donc, nous voyons que Hegel comprend sous certaines conditions historiques l'aliénation comme une perte, non au sens de la privation d'une identité originaire comme chez Rousseau, mais en tant qu'impossibilité de la part du sujet de se reconnaître dans l'objectivité que lui-même avait posé. L'histoire se transforme en un être abstrait qui n'affirme pas l'activité du sujet. Tout au contraire, il paraît que dans un premier temps, la liberté absolue déconstruit intensément le Soi d'une façon directe. La perte de la conscience dans ce cas, consiste dans une extériorisation privée de sens.

pour comprendre pourquoi l'aliénation est-elle si importante pour le système philosophique hégélien. Parce que la mort ne reste pas que positivité pure. Plus particulièrement, dans un premier temps, nous avons une conscience de soi unie, presque identifiée avec la volonté générale. Néanmoins, cette situation se modifie et ce qui advient pour la conscience est l'abolition de l'immédiateté. Immédiateté qui est la volonté générale. Dès lors, la conscience supprime l'effectivité comme ensemble immédiat et donne lieu au pur savoir et à la pure volonté de soi-même. Du monde de la substance éthique, l'esprit passe à l'univers de la culture, ensuite à la liberté absolue, et maintenant au territoire de la moralité. Dans ce dernier moment, l'esprit veut se poser identique à lui-même et en ayant supprimé l'immédiateté, c'est-à-dire comme savoir et volonté de soi. Ce qui lui attribue un sens n'est pas la mort, comme être universel et immédiat, mais le savoir et la volonté de soi, dans lesquels l'esprit peut se reconnaître. Donc, la volonté générale disparaît en tant qu'immédiateté sue par la conscience en tant que telle, pour être remplacée par le pur savoir et la pure volonté :

Pour la conscience, l'unité immédiate de soi avec la volonté générale, sa revendication de se savoir comme tel point déterminé dans la volonté générale, se transforme en l'expérience tout simplement contraire. Ce qui y disparaît pour elle, c'est l'être abstrait, ou l'immédiateté du point sans substance, et cette immédiateté disparue est la volonté générale elle-même, comme laquelle elle se sait maintenant, dans la mesure où elle est immédiateté abolie, où elle est pur savoir ou pure volonté⁴⁹⁴.

En vérité, si la conscience est volonté universelle, c'est au fur et à mesure que cette dernière, s'identifie au pur savoir et vouloir. Elle se réalise que comme pur savoir et vouloir : «...mais c'est la volonté générale qui est son pur savoir et vouloir, et la conscience est volonté universelle, en tant qu'elle est tel pur savoir et vouloir »⁴⁹⁵. Ainsi, la conscience devient de nouveau une universalité. Beaucoup plus, Hegel commence à esquisser dès maintenant, les traits fondamentaux que la conscience de soi prendra dans la section sur le savoir absolu. Cela signifie que la conscience s'assimile au savoir qu'elle a d'elle-même. Elle se sait et se comprend en tant que sujet connaissant : « La conscience de soi est donc le pur savoir de l'essence en tant que pur savoir »⁴⁹⁶. L'esprit se métamorphose petit-à-petit en savoir de soi-même. La transition de l'esprit objectif, à l'esprit subjectif signifie le passage de la liberté

⁴⁹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 497 et édition originale, *op.cit.*, p. 393.

⁴⁹⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 498 et édition originale, *op.cit.*, p. 393.

⁴⁹⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 498 et édition originale : « *Das Selbstbewußtsein ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen* », *op.cit.*, p. 393.

absolue, à l'époque de la subjectivité morale et de l'idéalisme allemand, c'est-à-dire exactement, à un esprit qui se sait comme pur savoir.

Ce paragraphe nous permet de concevoir que pour Hegel, l'immédiateté doit être supprimée par la conscience. Nous avons déjà constaté que pour la *Phénoménologie de l'esprit*, ce qui se forme immédiatement et sans le travail de l'esprit est voué à l'échec, constituant un obstacle à la réalisation de la conscience de soi. C'est la raison pour laquelle, la conscience de soi doit s'aliéner. Car, Hegel propose au fond une vision selon laquelle l'esprit se réalise historiquement, à condition qu'il conçoive dans un moment particulier, qu'il ne peut pas exister sans son propre étrangeté et sans le dépassement des immédiatetés. S'étranger à soi-même et se concevoir comme médiation, devient nécessaire pour la réalisation de l'esprit et son passage à un moment encore plus élevé. Pour le dire différemment, l'histoire de l'esprit réside dans le fait, de pouvoir engendrer les termes de sa propre auto-aliénation et en même temps de pouvoir les surmonter⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷Rappelons-nous l'importance que Hegel discernait à l'aliénation du Soi de son être naturel et au fait, que l'étrangeté est « *la fin visée par lui que son existence même* », (*Phénoménologie de l'esprit*, p. 420). Franck Fischbach dans un long article portant sur la question des transformations de l'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Marx, explicite les raisons pour lesquelles ce concept est indispensable pour la compréhension du Soi dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Plus particulièrement, l'aliénation permet au Soi de se comprendre, de saisir sa propre subjectivité et son propre contenu, autrement dit, de se connaître et s'affirmer : « *C'est cette respiration essentielle de la subjectivité que Hegel exprime en recourant au concept d'aliénation d'une manière qui ne possède chez lui aucune portée critique puisqu'il n'est pas question, pour Hegel, d'user de ce concept pour caractériser négativement une situation, ni de l'utiliser pour qualifier une situation négative au sens d'une situation d'empêchement, de perte ou de méconnaissance de soi. Pour que Hegel fasse cela, il faudrait que la situation d'aliénation, le fait d'être devenu étranger à soi soient pour lui « négatifs » en un sens qui ne serait justement pas hégélien, c'est-à-dire au sens de ce que Hegel appelle le « simplement négatif ». Or l'aliénation, pour Hegel, n'est pas une « simple négation », mais l'expression d'une négativité – ce qui est très différent : alors que la négation exprime le fait d'être nié, la négativité exprime l'activité de nier, activité qui n'a rien de « négatif » au sens courant et non hégélien du terme, au contraire. Cette activité est celle-là même par laquelle se pose tout être capable de s'affirmer comme tel par soi-même. Comment être soi, sans nier ce qu'on n'est pas, ce qui n'est pas soi ? Mais comment nier ce qu'on n'est pas, sans l'avoir d'abord posé comme ce qu'on n'est pas ? Et comment poser ce qu'on n'est pas, sans d'abord se nier soi-même ? Donc, selon Hegel, pas d'affirmation, de position de soi, sans une négation de soi en tant qu'elle est à son tour niée : (citation de la *Phénoménologie de l'Esprit*) Car le Soi immédiat, c'est-à-dire le Soi sans aliénation, valant en et pour soi, est sans substance (fin de citation). Le Soi avant l'aliénation ou sans l'aliénation est ainsi un Soi vide, un Soi « sans substance », c'est-à-dire sans contenu. Pourquoi ? Parce que, ne sachant pas ce qu'il n'est pas, il ne peut pas non plus savoir ce qu'il est, ni qui il est. Ce sont donc l'aliénation, le devenir-étranger à soi et la négation de soi qui permettent au Soi de conquérir son contenu et donc son identité propre : seul est substantiel, riche en contenu, le Soi qui s'est aliéné, qui en est passé par l'aliénation et qui l'a endurée. Et c'est pourquoi aux yeux de Hegel, il ne peut rien y avoir de négatif, au sens non hégélien et courant du terme, dans l'aliénation, dans le devenir-autre que soi, dans le devenir-étranger à soi, puisqu'il n'y a pas d'autre manière de s'affirmer », voir Franck Fischbach, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, consulté le 10 octobre 2012. URL : <http://rgi.revues.org/377>; DOL : 10. 4000/rgi.377. Ainsi, nous comprenons avec l'aide de ce commentaire, que l'aliénation représente pour Hegel le travail de l'esprit sur l'extériorité et sur lui-même. L'aliénation, à part la connaissance de soi, accorde à l'esprit sa substance, son être précis et son contenu. C'est le processus médiateur entre l'objectivité et l'esprit, façonnant et modifiant à la fois, le Soi et l'extériorité du Soi.*

En conséquence, l'aliénation apparaît à chaque stade de l'histoire de l'être humain d'une façon plus ou moins intense, en d'autres termes, elle est le synonyme du devenir historique humain. Cette idée d'un esprit qui s'aliène constamment et éternellement, indique une sorte de tension et de contradiction au cœur de la philosophie hégélienne. D'un côté, Hegel pense la possibilité de la disparition définitive des contradictions de la réalité et de l'autre côté, cette réalité s'avère être traversée et constituée par des oppositions et des scissions extrêmes, lui donnant véritablement un sens. Le passage d'une période historique de l'esprit à une autre, est la transformation de conditions de son aliénation. De ce fait, l'étrangement de l'esprit semble être un processus interminable, une évolution des moments dialectiques sans fin⁴⁹⁸. Comme si l'esprit essayait après chaque nouvel échec, de s'accomplir par une aliénation se voulant plus complète et par un effort persistant de rapprocher l'intérieur de l'extérieur, la conscience de soi de la substance.

La défaite de la Révolution française, mène à l'esprit subjectif et certain de lui-même⁴⁹⁹, l'esprit moral. Ce bouleversement avait tenté d'accorder la volonté universelle avec la volonté particulière, en poussant l'opposition de l'esprit aliéné à lui-même, jusqu'à son point culminant et en rendant l'opposition entre la volonté singulière et universelle, quelque chose de tangible. En effet, l'esprit est toujours déchiré parce que le lien entre l'intériorité et l'extériorité n'est pas encore tissé, et la liberté absolue est marquée par le règne de la mort et de l'anéantissement de l'effectivité, chose la bousculant vers une nouvelle aliénation :

La liberté absolu a donc rajusté avec soi-même, neutralisé l'opposition de la volonté générale et de la volonté singulière ; l'esprit étrangé à soi (der sich entfremdete Geist), poussé à l'extrémité de son opposition, en laquelle le pur vouloir et la pure instance voulante sont encore distingués, rabaisse cette opposition au rang de

⁴⁹⁸Voir aussi l'analyse d'Hyppolite, où il considère que le penseur de la fin de l'histoire est en vérité Marx et non Hegel : « *La dialectique hégélienne maintient toujours au sein de la médiation la tension de l'opposition, la dialectique réelle de Marx travaille à la suppression complète de cette tension. Elle prétend y parvenir dans le réel lui-même. Mais si nous considérons l'objection que Hegel ferait à cette critique, nous pensons qu'il se refuserait à cette disparition possible du « tragique de la situation humaine ».* Ce tragique ne tient pas seulement à certains conflits économiques qui peuvent un jour ou l'autre disparaître, il tient au mouvement même de la Vie ou de l'Idée dans l'histoire. Par un renversement curieux de perspectives, explicable si l'on admet qu'à un moment donné de son évolution, Hegel a pensé comme Marx à une suppression effective de l'aliénation de l'homme, puis a dû y renoncer en méditant sur certains événements historiques, c'est Hegel qui paraît ici entraîné dans un mouvement dialectique sans fin, où se miroite l'Idée, tandis que Marx prévoit une fin de l'histoire », J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 131-132, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1965. Néanmoins, Marx reste dans une partie considérable, profondément influencé par la philosophie de l'histoire hégélienne, principalement lorsqu'il conserve et approfondit la notion d'aliénation, et quand insère dans sa propre théorie de l'histoire, le travail comme moyen de transformation de la Nature.

⁴⁹⁹Comme nous verrons, la moralité sera également un stade dans la constitution de l'esprit, et nullement un terme final.

forme transparente, et s'y trouve lui-même. – De même que le royaume du monde effectif passe dans celui de la croyance et de l'intelligence, la liberté absolue sort de son effectivité autodestructrice et passe en un autre pays de l'esprit conscient de soi, où dans cette ineffectivité même elle est tenue pour le vrai, à la pensée duquel l'esprit se repaît dans la mesure exacte où il y est et demeure pensée, et sait cet être ainsi enfermé dans la conscience de soi comme l'essence parachevée et parfaite. Une nouvelle figure de l'esprit est née, celle de l'esprit moral⁵⁰⁰.

Ce pays vers lequel la liberté absolue émigre est l'Allemagne, mais intériorisée et exposée dans un niveau spéculatif et réflexif par la philosophie kantienne, fichtéenne et schellingienne. Comme Hegel expliquera quelques années plus tard dans ses leçons sur l'histoire de la philosophie, la Révolution française s'exprime sous la forme de la pensée, par le biais de ces trois philosophies. En Allemagne, la Révolution sera réalisée en tant que pensée, esprit et concept, tandis qu'en France, était exprimée comme effectivité active. Hegel met l'accent dans ce dernier paragraphe sur le fait que l'esprit entre dans l'idéalisme allemand, comme conscience et comme savoir de soi-même, se contentant de demeurer au niveau de la pensée et du concept, sans s'actualiser dans l'effectivité, comme c'était le cas dans la Révolution française.

Ainsi, l'esprit s'accommode aisément de rester dans l'état de la pensée et se considère comme accompli, achevé et auto-suffisant. L'immédiateté a pu être supprimée et l'esprit s'aliène de nouveau, afin qu'il devienne le savoir de soi-même, qu'il conçoive sa propre histoire et se pose comme conscience de soi, réconciliée avec l'universel. Le Soi arrive à se saisir comme savoir certain de lui-même et comme le résultat d'un mouvement des aliénations successives. La section sur la culture ouvrait avec la description sommaire de ces aliénations et clôt, en soulignant ce mouvement continu de l'histoire, en tant qu'étrangement interminable de l'esprit. Comme nous analyserons dans notre prochain chapitre portant sur l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'esprit émigrera encore une fois vers la religion et le savoir absolu, développements où l'étrangement est encore une fois central. Nous, nous nous pencherons le plus sur le rôle de l'aliénation dans la section du savoir absolu, pourtant en passant par une interrogation sur le statut de l'aliénation dans la section sur la religion.

⁵⁰⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 498 et édition originale, *op.cit.*, p. 394.

D)16. De l'aliénation dans L'esprit certain de lui-même et dans La Religion. La question du singulier et de l'universel

Nous avons constaté jusqu'à présent que l'esprit s'aliène d'une façon continue, autrement dit qu'il procède par des ruptures incessantes avec son propre être, dans un effort presque obstiné de se transformer de substance en sujet. Toutefois, ces ruptures sont profondément influencées par l'être social-historique, le contexte spécifique dans lequel elles prennent lieu. Réciproquement, l'objectivation de l'esprit façonne le monde de l'être humain, son extériorité historique, spirituelle et politique. Ceci a été largement établi, lorsque nous avons travaillé les chapitres sur la culture. La liberté absolue échoue et s'effondre dans la mort privée de sens et l'esprit s'aliène vers le pays de l'idéalisme et de la subjectivité éveillée, l'Allemagne, afin de s'exprimer non par la transformation directe du réel, mais comme concept. Néanmoins, Hegel fait quelques remarques significatives à la fin de la section sur l'esprit certain de lui-même, avant d'entrer à l'analyse du phénomène religieux.

Plus précisément, dans le dernier paragraphe de la section, Hegel essaie de clarifier les rapports entre trois choses : le singulier et l'universel, le Soi et le savoir de soi. Il montre comment le Soi, - qui appelle ici le « *Je* » - se forme-t-il comme rencontre du singulier et de l'universel, et que ce *Je* donne lieu en réalité au savoir de soi. Dans ce passage nous comprenons que l'esprit ne peut pas exister, non seulement sans l'opposition avec soi, mais surtout sans la coexistence complémentaire du singulier et de l'universel, en d'autres mots, il n'y a pas de possibilité pour la conscience de se connaître et d'élaborer un savoir sur elle-même, sans l'interconnexion de ces deux déterminités. Beaucoup plus, la coexistence de ces deux éléments de l'être forme tantôt le savoir que le Soi a sur lui-même, tantôt le Soi lui-même :

[...] l'une de ces déterminités, en effet, l'absolument universel, est tout autant le pur savoir de soi-même que l'autre, la discrétion absolue de la singularité, et l'un et l'autre ne sont que pur savoir de Soi-même. Les deux déterminités sont donc les purs concepts qui savent, dont la déterminité est elle-même immédiatement savoir, ou encore, dont le rapport et l'opposition est le Je⁵⁰¹.

⁵⁰¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 552 et édition originale, *op.cit.*, p. 442.

Donc, le savoir de soi a besoin afin d'exister de la médiation, tant de l'universel que du singulier. Car, l'existence de l'esprit en tant que sujet qui se sait, dépend de l'appréhension de l'unité du singulier et de l'universel, et de la prise de conscience qu'il est le produit de ce croisement. L'esprit accède au savoir de soi par la connaissance de l'interconnexion de ces deux éléments. Autrement dit, le singulier et l'universel composent en commun le véritable sujet, étant donné que ce dernier ne peut pas penser l'une détermination sans l'autre. Le sujet, l'universel et le singulier forment *un* concept, *un* ensemble activement effectif. Ainsi, le Je existe comme rapport dialectique et réconciliateur du singulier et de l'universel. Dans cette description du sujet comme mouvement global vers l'élaboration du savoir de soi, Hegel introduit de nouveau le concept d'aliénation, or cette fois, sans lui accorder une dimension proprement sociale et historique.

Le processus de constitution du sujet comme opposition et mise en rapport de l'universel et du singulier, permet également à l'esprit de se réaliser comme conscience, à vrai dire de s'aliéner au sens le plus fort, de s'étranger à lui-même, en devenant autre et en s'extériorisant. L'intérieur s'étrange à lui-même en se posant dans une altérité, c'est-à-dire que l'intérieur s'objective à l'extérieur et l'extérieur s'objective à un intérieur. Ce mouvement est le synonyme pour Hegel de l'existence de la conscience, à savoir le mouvement de la connexion de l'intérieur et de l'extérieur, qui est en fin du compte le processus du *pur savoir*. Néanmoins, pour que le Je devienne non simplement conscience, mais conscience de soi, doit se percevoir comme mouvement actif d'opposition entre l'intérieur et l'extérieur. Il ne suffit pas simplement de comprendre l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, mais l'effectuer et l'entreprendre activement.

Donc, le sujet réalise le savoir sur lui-même, à condition qu'il conçoive le processus d'aliénation que lui-même génère : le mouvement dialectique de sortie de soi-même et de mise en relation avec l'altérité. La conscience existe comme conscience de soi que par le contact avec l'altérité, quand elle sort d'elle-même pour percer l'extériorité. L'union du singulier et de l'universel, transformée en rapport entre l'intérieur et l'extérieur, donne lieu à la réalisation de la conscience de soi comme savoir de soi et prise de conscience de l'opposition entre intériorité et extériorité. Pourtant, la possibilité de la conscience de s'étranger et de se retrouver dans l'altérité, a comme finalité de poser le Je d'une façon plus pleine et ininterrompue. De la sorte, l'opposition et l'étrangement permettent au Soi de

s'affirmer, de préserver son identité, même lorsqu'il pénètre l'altérité. L'étrangement semble être nécessaire, afin que le Je puisse exister et s'affirmer en tant que tel, sans ruptures :

En sorte qu'ils sont l'un pour l'autre ces opposés purs et simples ; c'est le parfaitement intérieur qui ainsi est venu se faire face à lui-même et est entré dans l'existence ; ce sont ces concepts qui constituent le pur savoir, qui, par cette opposition, est posé comme conscience. Mais il n'est pas encore conscience de soi. Cette effectivation, il l'obtient dans le mouvement de cette opposition. Car cette opposition est au contraire elle-même la continuité indiscrète et l'identité du Je=Je⁵⁰²;

La conscience de soi est définie dans ce passage pour Hegel, comme le processus affirmant l'identité du Je, en tant que sujet actif et connaissant. Ici, nous pouvons tirer certains éléments essentiels. D'abord, que le sujet se connaît selon le philosophe allemand, que dans son auto-déploiement effectif dans une altérité et puis que le sujet retourne en lui-même, malgré son étrangeté dans l'extériorité. Ainsi, le mouvement par lequel le Je se connaît, est à la fois le mouvement d'aliénation de son intériorité, aboutissant à la préservation de son identité. Car, le fait d'être aliéné lui permet finalement de pouvoir poser son identité et la vérifier comme conscience de soi. L'identité du sujet se constitue à partir de la synthèse de l'intérieur et de l'extérieur, donnant lieu au savoir pur et à la conscience de soi. En d'autres mots, l'opposition entre le singulier et l'universel et l'aliénation faisant sortir le Soi de son intérieur, forment la subjectivité comme identité affirmée grâce au savoir. L'aliénation s'avère être pour Hegel un processus par lequel l'esprit devient étranger à soi-même, chose qui lui permet de plonger dans l'altérité universelle, afin de pouvoir s'affirmer comme conscience de soi et comme sujet connaissant.

Il est intéressant de noter, que les conditions d'affirmation du sujet dans la *Phénoménologie de l'esprit* passent par la compréhension de la part du sujet, qu'il est l'aboutissement du rapport complexe et dynamique de l'universel avec le singulier, et que le savoir a comme objet de former une conscience qui s'affirme et qui peut simultanément rester identique à elle-même et se retrouver dans l'altérité. C'est-à-dire que le rapport qui pose l'esprit et la conscience de soi comme égalité (Je=Je) entre le singulier et l'universel, est un

⁵⁰²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 552 et édition originale, *op.cit.*, p. 442.

rapport antagonique et réconciliateur, à savoir qu'il peut être qualifié de relation d'unité et d'opposition en même temps⁵⁰³.

Donc, l'esprit devient conscience de soi et acquiert un savoir sur lui-même, que lorsqu'il prend conscience de l'opposition et de l'unité du singulier avec l'universel. À vrai dire, l'identité signifie pour Hegel l'égalité et la coexistence de ces deux déterminités et l'existence de l'esprit consiste en la continuité entre le singulier et l'universel. Pour le formuler différemment, ce qui est exprimé dans l'identité et l'égalité, est l'unité du singulier et de l'universel dans le processus de la constitution du savoir et que décidément, pour que l'esprit existe comme conscience de soi, doit s'étranger à lui-même et effectuer le lien entre le singulier et l'universel.

Hegel clôt cette section pour passer à une réflexion sur la religion, soutenant précisément que le fait de s'aliéner dans l'universel, - qui est ici perçu comme l'altérité absolue - d'un côté supprime le Je, de l'autre côté, l'étrangement du sujet universalisé permet au Soi de rétablir sa propre unité et de se réaliser. Le savoir universel aliéné de soi-même rejoint le savoir concret de l'être-là particulier. L'unité du Soi est exactement cette jonction entre le savoir universalisé et le savoir concret, le croisement de l'intériorité et de l'extériorité, la rencontre de l'intériorité spécifique avec l'extériorité universelle et de l'extériorité universelle avec l'intériorité spécifique, accordant à l'esprit son existence. C'est pour cela, Hegel expliquait juste avant le paragraphe final, que l'esprit est assimilé au savoir de soi et à sa capacité d'ajuster les contradictions.

Cela est possible grâce à la réalisation de la réconciliation, comme synthèse de l'universel et du singulier. Il s'agit d'une conciliation fondée sur « *l'esprit étant-là* » ou « *l'esprit existant-là* » (*der daseiende Geist*), qui aliène et extériorise son savoir universel de soi à son contraire, c'est-à-dire qu'il universalise et contemple le savoir de soi dans le savoir de soi de l'être antithétique, de l'être singulier. Cela est nommé par Hegel comme « *l'esprit absolu* » (*der absolute Geist*), à savoir un esprit qui peut reconnaître dans son aliénation, à la

⁵⁰³Cela dit que pour la philosophie hégélienne, l'union nécessite premièrement la séparation et l'opposition. L'union est toujours conçue comme le fruit d'une reconstitution réfléchie et consciente, comme l'achèvement d'un processus entrepris par l'esprit, essayant de synthétiser les oppositions de la réalité. C'est le travail de l'esprit (la négativité) qui apporte la réconciliation. Dans ce cas, l'union de l'universel et du singulier est possible grâce à l'intervention de ce trait caractéristique de l'esprit, c'est-à-dire du savoir de soi. Comme Hegel écrivait en 1801, la totalité dans sa vitalité la plus haute est possible qu'à travers la reconstitution de la division la plus extrême. Ainsi, afin que le singulier et l'universel puissent coexister, ils doivent être dans un premier temps opposés l'un à l'autre et puis pénétrés et ramenés à l'unité par le sujet.

fois le savoir de soi dans sa dimension universelle et dans sa dimension singulière. L'esprit absolu (dont dans le chapitre sur la religion sera l'autre nom de Dieu) est la reconnaissance de la compénétration de l'universel au singulier et du singulier à l'universel :

- Le mot de la réconciliation est l'esprit existant qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence universelle dans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme singularité qui est absolument en elle-même : reconnaissance mutuelle qui est l'esprit absolu⁵⁰⁴.

Les deux extrêmes finissent par se retrouver et s'unir dialectiquement, par la médiation du sujet qui se pose comme pur savoir et comme destructeur de l'opposition entre ces deux termes antagoniques. Cela est l'esprit absolu, prononçant le mot de la réconciliation et de l'affirmation, le *Oui*. Cet esprit absolu réconciliateur sera le thème de réflexion de la section suivante, autre appellation de Dieu. En fait, Hegel introduit aux dernières lignes de la section, Dieu comme le lien le plus intense et qui dépasse les négations et les scissions de chacun de plusieurs Sois particuliers en les unifiant. Il dit le *Oui* réconciliant l'universel et le singulier, et est capable à la fois de demeurer en soi et d'être certain pour lui dans l'aliénation la plus complète. C'est l'être qui reste identique à soi, même dans l'étrangement le plus fort :

*[...] et chacun pour soi, précisément par la contradiction de son universalité pure, qui dans le même temps résiste encore à son équivalence avec l'autre et qui s'en dissocie, s'abolit chez lui-même. Par cette aliénation, ce savoir scindé dans son existence revient dans l'unité du Soi-même ; il est le Je effectif, l'universel savoir de soi-même dans son contraire absolu, dans le savoir qui est en lui-même, et qui en vertu de la pureté de son être en soi-même dissocié et mis à part, est le savoir parfaitement universel. Le *Oui* réconciliateur, dans lequel les deux Je se démettent de leur existence opposée, est l'existence du Je dilaté jusqu'à la dualité, qui au sein même de celle-ci demeure identique à soi, et a dans sa parfaite aliénation et son parfait contraire la certitude de soi-même – il est le Dieu qui apparaît au milieu de ces Je qui se savent comme le pur savoir⁵⁰⁵.*

D)17. L'esprit absolu ou Dieu et l'aliénation

Nous avons insisté tellement sur ce passage, parce qu'il effectue la transition à la prochaine expérience de la conscience, l'esprit absolu ou Dieu, mais aussi parce qu'il souligne un des attributs fondamentaux de l'aliénation. Plus spécialement, l'aliénation dans le cas

⁵⁰⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 551 et édition originale, *op.cit.*, p. 441.

⁵⁰⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 552 et édition originale, *op.cit.*, p. 442.

présent a une fonction éminemment positive, constructive et réconciliatrice, en d'autres mots, c'est un moment dialectique et essentiel pour la constitution de l'esprit comme conscience de soi, à savoir comme activité qui a comme finalité principale d'objectiver son propre être et de réaliser sa conscience de soi. Comme Hegel dit dans un autre texte : « *L'esprit doit réaliser sa conscience de soi ; il doit devenir l'objet de lui-même. Il est Esprit seulement dans la mesure où il se connaît et devient objet pour lui-même* »⁵⁰⁶. L'aliénation aide à ce que le savoir particulier acquière une universalité et à ce que ce savoir universel pénètre chaque être singulier. Ces deux déterminités qui commencent par s'opposer l'une à l'autre, en s'aliénant ont la possibilité de se retrouver dans l'altérité. Le sujet grâce à cette aliénation intègre les opposés. Bien plus, c'est le Je divin qui apparaît et peut endurer le déchirement le plus complet et malgré cela rester identique à lui-même. De ce fait, Hegel dans la prochaine section réfléchira sur la manifestation de cet être et de ce moment de l'esprit absolu qui peut s'étaler jusqu'au point de rencontrer le Je universel et le Je singulier, et les intégrer dans leur propre égalité, Dieu et la religion.

Hegel divisera cette section en trois grands moments : la *religion naturelle*, la *religion art*, et la *religion manifeste*. Nous analyserons certains extraits pour deux raisons principales : parce que ce chapitre contient certains moments très éclairants autour de l'aliénation et parce qu'il fonctionne comme lien et transition au savoir absolu. En effet, la religion prépare plusieurs développements du savoir absolu comme vérité spéculative, mais reste délimitée à la notion de la représentation (*Vorstellung*). Ainsi, la religion est pensée dans la

⁵⁰⁶G.W.F Hegel, *La raison dans l'Histoire*, p. 157, traduction de Kostas Papaioannou, Bibliothèques 10/18, Paris, 1965. Nous voulons noter qu'il y a clairement une « duplicité » de l'aliénation chez Hegel : d'un côté, nous la rencontrons dans tous les champs de la vie et de la réalité historique, dès l'époque de la chute du monde antique et jusqu'à la Révolution française. À travers le judaïsme, le christianisme, la richesse et le pouvoir politique, - pour ne citer que certains exemples d'aliénation historique - l'esprit (l'homme) a créé un monde objectif qui l'anéantit et l'opprime. C'est-à-dire que l'aliénation peut être sous certaines conditions historiques, le processus par lequel la réalité devient étrangère à la conscience de soi. Elle marque une situation où le Soi ne peut plus se reconnaître dans l'histoire que lui-même avait produite. Le Soi se voit sous l'autorité et le contrôle d'une volonté étrangère. De plus, il s'agit d'un monde où chaque moment se renverse à son opposé, comme la section sur la culture insiste. Le Soi se contemple objectivé et extériorisé dans une réalité qui ne perçoit pas comme la sienne et l'aliénation devient la source de malheur pour la conscience. De l'autre côté, la division et la distorsion du rapport à autrui (le monde ou la nature chez le jeune Hegel) et à soi, ont un caractère de nécessité dans la philosophie de l'histoire de Hegel. Comme nous avons vu, pour que l'esprit se retrouve partout dans l'effectivité, doit d'abord surmonter ses propres scissions. C'est à partir du déchirement le plus absolu et de l'aliénation la plus extrême que l'esprit se réalise. En ce point, l'aspect profondément positif de l'aliénation entre en scène. La *Phénoménologie de l'esprit* insiste sur cet effort inlassable de l'esprit de devenir sujet et conscience de soi, de saisir sa propre aliénation et de la supprimer. C'était d'ailleurs selon le jeune Marx, un des grands mérites de la *Phénoménologie de l'esprit*, de concevoir l'histoire comme accomplissement de l'homme et que cet accomplissement peut prendre forme uniquement par l'aliénation.

Phénoménologie de l'esprit comme la *conscience de soi de l'esprit*, liée à la représentation, c'est pourquoi chaque religion selon Hegel, donne forme à un certain type d'art. Hegel rappelle dès le début de la section, que la religion avait été déjà travaillée comme notion dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Pourtant, il spécifie qu'il était question de la religion comme conscience de l'essence absolue et aucunement comme conscience de soi. Dans cette partie, il s'agira pour l'essence absolue d'acquérir la conscience d'elle-même : autrement dit, ne pas être simplement conscience de l'essence absolue, mais atteindre la conscience de soi de cette essence et la conscience de soi de l'esprit :

*Dans les configurations rencontrées jusqu'à présent, qui se différencient de manière globale en conscience, conscience de soi, raison et esprit, nous avons bien sûr déjà rencontré la religion, comme conscience de l'essence absolue en général ; ceci uniquement du point de vue de la conscience qui est consciente de l'essence absolue ; toutefois l'essence absolue en soi et pour soi-même, la conscience de soi de l'esprit, n'est pas apparue dans ces formes*⁵⁰⁷.

Donc, Hegel tentera de concevoir la religion comme une expérience qui relève de la *conscience de soi de l'esprit* » et d'explicitier les rapports que la conscience finie entretient avec Dieu, l'esprit infini, à travers la représentation qu'elle se fait. En d'autres termes, l'esprit ne s'était pas encore posé comme conscience de soi dans les précédentes configurations de la religion et que jusqu'au moment selon Hegel, la conscience ne reconnaissait pas le monde comme son monde, tandis que dans l'acception phénoménologique de la religion :

*[...] l'esprit qui se sait lui-même est immédiatement sa propre et pure conscience de soi. Les différentes figures que nous avons examinées, savoir : l'esprit vrai, l'esprit étrangé à soi-même et l'esprit certain de soi-même (der sich entfremdete, und der seiner selbst gewisse Geist) – le constituent toutes ensemble dans sa conscience, laquelle, venant faire face à son propre monde, ne se reconnaît pas en lui*⁵⁰⁸.

Hegel présente la religion comme la conscience de la part de l'esprit, d'une série et d'une suite des configurations historiques imparfaites et malgré l'avancement considérable qu'elle marque, elle ne constitue qu'une étape inachevée vers la conscience de soi et le savoir absolu. Le problème pour Hegel consiste en l'éclaircissement des rapports entre la conscience de soi de l'esprit et l'effectivité, et de la question de l'objectivation/aliénation de l'esprit qui a lieu dans la religion. Pour le dire différemment, le point crucial pour Hegel est de déterminer

⁵⁰⁷G.W.F Hegel, *op.cit.* p. 552 et édition originale, *op.cit.*, p. 443.

⁵⁰⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 555 et édition originale, *op.cit.*, p. 444.

et de distinguer l'objet que la conscience de soi contemple dans la religion. Est-ce qu'elle contemple (comme c'était le cas précédemment) le monde aliéné ou l'esprit ?

Plus particulièrement, Hegel remarque que dans la religion il y a une scission entre la conscience de soi et son existence effective. Il s'agit de nouveau du vieil problème posé par le jeune Hegel, à savoir d'un esprit vivant constamment dans une discontinuité avec lui-même⁵⁰⁹. Néanmoins, la tâche de la religion réside dans cet effort de conciliation de ces deux « moments », de ces deux « aspects » apparaissant à la conscience comme divisés. L'esprit se trouve tiraillé entre la conscience et la conscience de soi. La finalité de la religion consiste en une assimilation de l'effectivité de la conscience et de l'esprit conscient de lui-même. Cette identification de deux moments de la religion implique une nouvelle extériorisation, mieux, une nouvelle objectivation de la conscience. Il ne suffit pas simplement de restaurer une unité, en surpassant l'opposition et la division, mais de poser comme centre de préoccupation de l'activité de l'esprit, l'esprit lui-même, ou de faire la conscience l'objet de la conscience par excellence :

Dès lors que dans la religion la détermination de la conscience proprement dit de l'esprit n'a pas la forme de l'être-autre libre, son existence est distincte de sa conscience de soi, et sa véritable effectivité tombe hors de la religion ; il n'y a certes qu'un seul esprit de l'une et de l'autre, mais sa conscience n'embrasse pas les deux en même temps, et la religion apparaît comme une partie de l'existence et des faits et gestes de l'esprit, l'autre partie étant la vie dans son monde effectif. Comme nous savons maintenant que l'esprit dans son monde et l'esprit conscient de lui-même en tant qu'esprit, ou l'esprit dans la religion, sont la même chose, l'achèvement de la religion consiste en ceci que l'un et l'autre deviennent identiques, non pas seulement que son effectivité soit appréhendée par la religion, mais qu'à l'inverse il devienne effectif à soi en tant qu'esprit conscient de soi-même et devienne objet de sa conscience. Dans la mesure où l'esprit, dans la religion, se représente à lui-même, il est certes conscience, et l'effectivité incluse dans la religion est la figure et le vêtement de sa représentation⁵¹⁰.

Ainsi, nous pouvons dégager certains éléments en ce qui concerne la première partie de ce paragraphe. Tout d'abord, le principal objectif de la religion doit être la concordance du soi de l'absolu et de l'être déterminé spécifique de cette conscience, avec l'effectivité de la

⁵⁰⁹ Afin de lier ce que nous sommes en train de lire, avec une autre partie de la réflexion sur la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel reprend en ce point l'idée exprimée dans le chapitre sur la culture, au sujet de la division entre « un royaume où la conscience de soi est effective {...} et un autre royaume, celui de la conscience pure, au-delà du premier, qui n'a pas de présence effective, mais qui est dans la Croyance », G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 418 et édition originale, p. 322. Hegel constate un déchirement dans le cœur du monde chrétien, consistant à projeter une partie de l'homme dans la transcendance et en même temps une autre dans l'immanence. Le christianisme et le judaïsme ont fragmenté et déchiré l'être humain en deux. L'au-delà était clairement plus essentiel que la dimension immanente de la vie humaine dans ce cas.

⁵¹⁰ G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 555-556 et édition originale, *op.cit.*, p. 445.

conscience. En d'autres termes, il est question de l'opposition entre l'esprit absolu universel qu'il se sait et l'expression concrète, « *le vêtement de sa représentation* ». L'être-là déterminé doit devenir similaire à la conscience de soi absolue, et la conscience doit se comprendre telle qu'elle est en réalité. Deuxièmement, Hegel conçoit la religion comme un stade par lequel l'esprit doit nécessairement passer, afin qu'il surmonte sa propre aliénation, et cette fois-ci l'aliénation est décrite comme un état généré et produit par l'esprit lui-même. C'est l'esprit qui s'est séparé de lui-même, divisant son effectivité de sa conscience de soi. Or, dans la religion l'objet face auquel la conscience se pose n'est plus le monde étranger, mais la conscience elle-même, ou dans cette étape c'est l'esprit qui arrive au point de se représenter comme objet et savoir de soi, à l'encontre de la section de la *Bildung* où la conscience prenait conscience du monde qu'elle-même avait objectivé. Cette objectivation qui prend forme dans la religion essaie de rompre l'opposition entre la conscience et la conscience de soi, et la conscience objectivée devient conscience de soi⁵¹¹. Ainsi, pour que l'esprit supprime sa propre aliénation s'objective en conscience de soi ou en esprit absolu. La conscience devient l'esprit absolu qui se sait, mais son rapport avec le monde effectif reste dans la religion, assez problématique. L'achèvement idéal de la religion consisterait, en une fusion de l'esprit effectif et de l'esprit conscient de soi.

Néanmoins, il s'agit pour Hegel d'un achèvement non réalisé, parce que l'essence du monde effectif reste précisément inadéquate pour l'essence de l'esprit absolu. Le problème est que dans la religion, les points primaires deviennent le savoir de soi et le regard que la conscience jette sur elle-même et le monde effectif vient envelopper la représentation que la conscience se fait d'elle-même. Pourtant, cette sorte de subordination de l'effectivité à la conscience de soi met en doute ce que l'effectivité est censée d'être d'après Hegel, c'est-à-dire libre et indépendante, ou un rapport pour le moment irréconciliable. Il y a un gain pour la conscience de soi et une perte pour le monde effectif. De plus, cette effectivité bornée et déterminée ne peut pas se représenter l'esprit conscient de soi dans son universalité. Pour Hegel, il y a une disharmonie, une divergence entre l'essence absolue de l'esprit et l'effectivité.

⁵¹¹Voir : « *La différence qui a été faite entre l'esprit effectif et l'esprit qui se sait comme esprit, ou encore, entre lui-même comme conscience d'une part et conscience de soi de l'autre, est abolie dans l'esprit qui se sait selon sa vérité ; sa conscience et sa conscience de soi sont équilibrées. Mais comme la religion est ici d'abord uniquement immédiate, cette différence n'est pas encore revenue dans l'esprit. Il n'y a que le concept de la religion qui est posé ; en lui l'essence est la conscience de soi qui est à ses propres yeux toute vérité et qui en cette vérité contient toute effectivité. En tant que conscience, cette conscience de soi a soi-même pour objet ;* », *op.cit.*, p. 559 et édition originale, *op.cit.*, p. 448-449.

Ainsi, dans la religion, malgré le progrès considérable au niveau du savoir de soi de la conscience, l'effectivité libre et indépendante n'a pas le même objet que la conscience de soi. Conséquemment, la finalité d'une religion dialectique et phénoménologique serait que la conscience de soi soit adéquate à l'effectivité. La situation de dichotomie se perpétue, tant que l'essence de la conscience de soi de l'absolu ne conçoit pas l'effectivité comme une entité libre et autonome. La religion reste inachevée tant qu'elle se perçoit comme inadéquate à cette essence et à l'essence opposée. Le problème réside dans le fait que dans ce schéma, l'effectivité ne peut se manifester à elle-même dans toute son ampleur et à travers son essence, d'une façon libre et indépendante⁵¹². Comme nous verrons dans le prochain extrait, la liberté et l'autonomie supposée de la conscience de soi doivent faire partie des caractéristiques du monde effectif. D'où, si nous suivons la logique de la reconnaissance de la *Phénoménologie de l'esprit*, la liberté de l'une et de l'autre sont des grandeurs proportionnelles. Plus la conscience comprend l'objet comme autonome, plus le connaît et l'assujettit. Donc, Hegel introduit la dialectique de la religion, afin de résoudre l'opposition entre l'essence du savoir de soi de l'esprit et l'essence du monde effectif. Or, la conscience de soi dans les limites de la religion constitue un moment décisif dans l'évolution de l'esprit, étant donné que l'esprit finit par s'appréhender lui-même, mais l'effectivité ne fait pas encore partie du monde de l'esprit. Les deux éléments ne sont pas encore réconciliés :

Mais dans cette représentation, l'effectivité ne recouvre pas son plein droit, savoir, de ne pas être seulement vêtement, mais existence libre autonome ; et inversement, comme il manque à l'effectivité l'achèvement en elle-même, elle est une figure déterminée qui n'atteint pas ce qu'elle est censée présenter, savoir, l'esprit conscient de soi-même. Pour que sa figure l'exprime lui-même, il faudrait qu'elle ne soit elle-même rien d'autre que lui, et qu'il se soit apparu ainsi à lui-même, ou soit effectivement tel qu'il est dans son essence. C'est seulement ainsi que serait aussi atteint ce qui peut sembler être l'exigence du contraire, savoir, que l'objet de sa conscience ait en même temps la forme de l'effectivité libre ; mais seul l'esprit qui est à ses propres yeux en tant qu'esprit absolu un objet, est à ses yeux une effectivité qui est aussi libre qu'il demeure en cet objet conscience de lui-même⁵¹³.

Ainsi, par le biais de la religion l'esprit acquiert la possibilité de se connaître en tant qu'esprit et savoir de soi et en même temps, il essaie de dépasser l'opposition entre « *l'esprit dans son monde et l'esprit conscient de lui-même* », comme Hegel écrit. L'esprit veut dans ce cas se connaître comme esprit. Comme nous avons constaté, la source du problème se trouve

⁵¹²Hegel met encore une fois au centre de sa réflexion, la liberté comme finalité de l'esprit.

⁵¹³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 556 et édition originale, *op.cit.*, p. 445.

à la non-réconciliation de deux consciences. Bien plus, l'esprit conscient de lui-même (la religion) traite le monde comme une représentation dépendante et auxiliaire, dans laquelle peut se voir cristallisée. Elle lui sert de support et d'objet, afin qu'elle puisse avoir une représentation d'elle-même. Autrement dit, le monde effectif se dépossède d'une manière très particulière en se soumettant à la représentation de l'esprit conscient de lui-même. Mais, pour Hegel cette objectivation fondée sur une aliénation et la perte de l'autonomie de l'effectivité est une période, une phase particulière de l'esprit, un moment préparant la religion révélée. Hyppolite éclaircit ce rapport conflictuel : « *L'esprit se sait lui-même comme esprit, mais la conscience, par le moyen de laquelle il se représente à lui-même comme objet, est inadéquate à ce savoir absolu de soi, et doit progresser jusqu'à ce que cet objet soit devenu la figure de l'esprit lui-même se sachant comme esprit. Cet objet, étant l'esprit du monde, l'esprit effectif, n'est pas encore réconcilié avec son essence, l'esprit infini* »⁵¹⁴. L'effectivité devra alors devenir consciente d'elle-même et être percée par l'esprit. L'objet de l'esprit doit devenir conscient de lui-même comme esprit. Hyppolite conclut en disant que :

*Ainsi la forme suprême de la religion sera-t-elle la religion révélée, parce que dans celle-ci l'esprit sera donné à lui-même comme il est dans son essence, parce que l'incarnation effective de Dieu, sa mort et sa résurrection dans la communauté, seront l'être-là lui-même de l'esprit se sachant comme il est ; et à ce moment-là l'esprit du monde ou l'esprit fini sera réconcilié avec l'esprit infini ; c'est cette réconciliation qui sera devenue l'objet de la conscience, comme elle était seulement le nôtre au point de départ de cette dialectique. L'esprit effectif doit à la fin devenir identique à l'esprit absolu, et l'esprit absolu doit se savoir dans l'esprit effectif comme esprit absolu*⁵¹⁵.

Donc, Hegel poursuit au fond dans la *Phénoménologie de l'esprit*, une des finalités de ses travaux théologiques de jeunesse, à savoir la possibilité pour l'être humain de former une totalité où il n'y aura plus de divisions et où son esprit pourra se retrouver partout, puisque l'étrangement et l'opposition à autrui et à soi-même seront surmontés. Pour conclure cette présentation de la religion et voir en concret les passages sur l'aliénation, nous citerons l'extrait dans lequel nous voyons clairement que la religion constitue un moment crucial pour la conscience de soi et l'esprit, réunissant l'ensemble des formes antérieures de l'esprit. La spécificité de la religion réside dans le fait que l'esprit commence à prendre conscience de son propre mouvement d'aliénation et de l'histoire de ses propres transformations continues dans le temps, exactement comme totalité consciente d'elle-même.

⁵¹⁴J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, tome II, p. 520.

⁵¹⁵J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 520.

En fait, la religion se différencie du fait qu'elle associe des moments de l'esprit qui paraissent être sans connexion entre eux et indépendants les uns des autres. Hegel se réfère aux moments de la *conscience, de la conscience de soi, de la raison et de l'esprit*, mais également de l'esprit qui se pose encore immédiatement. C'est-à-dire que l'esprit avant la religion conçue comme totalité des moments, n'était pas encore arrivé au point de pouvoir se construire et se poser lui-même consciemment en tant que « *conscience de l'esprit* ». Cet esprit dépend du fait de réunir et de concentrer les éléments différents et hétéronomes de la conscience, en une totalité consciente d'elle-même. En réalité, l'esprit absolu consiste dans la conscience qu'il prend de ses propres aliénations successives, de sa propre « *différenciation et de retour à soi* » dans la temporalité historique, comme Hegel écrira un peu plus loin :

Dès lors que, dans un premier temps, la conscience de soi et la conscience proprement dite, la religion et l'esprit dans son monde, ou encore l'existence de l'esprit, sont distinguées, cette dernière consiste dans le tout de l'esprit, dans la mesure où ses moments se présentent comme se dissociant les uns des autres et où chacun se présente pour soi. Mais les moments en question sont la conscience, la conscience de soi, la raison et l'esprit - l'esprit, entendons bien, en tant qu'esprit immédiat qui n'est pas encore la conscience de l'esprit. C'est leur totalité rassemblée et résumée qui constitue l'esprit en général dans son existence en ce monde ; l'esprit en tant que tel contient les configurations que nous avons vues jusqu'à présent dans les déterminations générales, ces moments, précisément, que nous venons de nommer. La religion présuppose l'ensemble du déroulement de ceux-ci, elle est leur totalité simple, leur Soi-même absolu⁵¹⁶.

En même temps, la religion est pour Hegel « *l'achèvement de l'esprit (die Vollendung des Geistes)*, dans lequel les moments singuliers de celui-ci, conscience, conscience de soi, raison et esprit, reviennent et sont revenus ainsi qu'en leur fondement, ils constituent tous ensemble l'effectivité existante de l'esprit tout entier qui ne fait qu'être, en tant que mouvement de différenciation et de retour à soi de ces côtés qui sont les siens »⁵¹⁷. En effet, la religion est l'achèvement de l'esprit, non en tant que phase ultime, mais comme identité entre l'esprit effectif et l'esprit absolu⁵¹⁸. C'est-à-dire que l'important est d'arriver à supprimer l'opposition entre ces deux dimensions de l'esprit, et pouvoir se concevoir après un long cheminement, comme un tout qui contient tantôt la différence, tantôt l'identité dans son intérieur.

⁵¹⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 556 et édition originale, *op.cit.*, p. 446. Pour le dire différemment, la conscience de l'esprit se forme lorsqu'elle se conçoit comme totalité rassemblant chaque moment, chaque étape de son déploiement précédent en une unité consciente et effective, en une unité incluant l'identité et l'altérité, la différenciation, l'extériorisation et le retour à soi.

⁵¹⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 557 et édition originale, *op.cit.*, p. 447.

⁵¹⁸À vrai dire, Hegel pose la question du rapport de l'infini avec le fini, de Dieu et de l'être humain, tout au long de ce chapitre.

La religion présuppose comme expérience phénoménologique et processus dialectique, la découverte et l'appréhension de la conscience par elle-même. Hegel essaiera d'expliquer cette dialectique dans le reste de la section sur la religion en la subdivisant en trois parties comme nous avons déjà dit. Pourtant, nous voulons retenir de cet extrait l'idée fondamentale que l'esprit se connaît et atteint la réconciliation, lorsqu'il prend conscience de tous ses moments antérieurs et de toutes ses propres transitions/transformations. Il s'agit clairement d'un schéma progressif, dans lequel le Soi passe des formes les plus simples aux formes les plus élaborées et les plus universelles. En outre, nous pouvons remarquer que la réconciliation (c'est l'autre mot de Hegel pour la désaliénation) et l'esprit absolu chez Hegel, se posent par le biais des aliénations consécutives et qu'il y a presque une sorte de nécessité pour que la conscience forme une unité finale entre elle et l'extériorité, malgré les ruptures et les discontinuités. L'essentiel pour Hegel est de surmonter la souffrance et la séparation de la conscience, et de poser les conditions de possibilité d'une conscience de soi et du savoir absolu.

Le chapitre qui nous intéressera le plus quant à la question de l'aliénation va être le troisième moment de cette section, « *La religion manifeste* », où les références à l'aliénation sont abondantes et préparent dans un sens les développements capitaux sur le savoir absolu. Une des idées centrales de la *Phénoménologie de l'esprit* est la transformation graduelle de la substance en sujet, telle que Hegel l'explique dans la section sur la culture, comme désubstantialisation progressive du Soi. Le principal souci de la *Phénoménologie de l'esprit* est que le vrai puisse exister comme sujet, activité consciente et non seulement comme substance⁵¹⁹. Cette conception définit également le dernier mouvement de la religion. D'après Hegel, l'esprit sous la forme de la religion de l'art passe de la substance au sujet et à la conscience de soi⁵²⁰. Dans la religion la substance est écartée par le Soi, qui devient l'effectivité elle-même. Dès lors, « *c'est le Soi-même qui est l'essence absolue* ».

Le chapitre sur la religion manifeste, essaie d'élaborer la synthèse dialectique entre la conscience de soi qui peut s'objectiver, se perdre dans la substance et la conscience de soi qui peut se conserver et se préserver dans sa propre aliénation. Autrement dit, Hegel tente de

⁵¹⁹Voir par exemple ce que Hegel écrit dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 68.

⁵²⁰Voir G.W.F Hegel : « *L'esprit, par la religion de l'art, a quitté la forme de la substance pour entrer dans celle du sujet, car cette religion produit sa figure et pose donc au sein d'elle-même l'activité ou la conscience de soi, qui dans l'effrayante substance ne fait que disparaître et dans la confiance ne s'appréhende pas elle-même* » *op.cit.*, p. 603 et édition originale, *op.cit.*, p. 488.

réconcilier le fini avec l'infini, la nature humaine avec la nature divine, bien qu'elles soient différentes. Il est intéressant de voir de plus près ce texte, afin de mieux comprendre un des fonctionnements principaux de l'aliénation chez Hegel, et de déceler aussi la dimension théologique de cette notion.

D)18. L'aliénation comme transformation de la substance en sujet dans La religion manifeste

Plus particulièrement, dans le cadre de la transformation de la substance en sujet, une perte de la conscience de l'esprit est requise. La substance et l'essence sont remplacées par le Soi qui forme l'effectivité à ses propres termes. La métamorphose de l'essence en Soi fait partie de la conscience du monde effectif et non du monde religieux. Le passage de la substance au sujet, c'est-à-dire de la religion naturelle et de la religion art à la religion manifeste, demande une nouvelle extériorisation, une nouvelle dépossession de soi. Mais comment Hegel décrit-t-il cette aliénation qui transforme la substance en sujet ? Comment la perte de la conscience devient-elle un gain et une affirmation de soi-même ?

Cette figure contiendra en même temps son mouvement et son renversement, par lequel le Soi-même est redescendu tout au bas de l'échelle et ramené au niveau de prédicat, et la substance élevée au niveau de sujet. Savoir, non pas de telle manière que cette phrase retournée fasse, en soi ou pour nous, de la substance le sujet, ou, ce qui est la même chose, restaure la substance de telle sorte que la conscience de l'esprit soit ramenée à son commencement, c'est-à-dire à la religion naturelle, mais de telle manière que ce renversement soit produit pour et par la conscience de soi elle-même. En même temps que celle-ci s'abandonne de manière consciente, elle est conservée dans son aliénation (wird es in seiner Entäußerung erhalten) et demeure le sujet de la substance, mais, en tant qu'instance tout aussi bien aliénée à soi (entäußertes), elle a simultanément la conscience de cette substance ; ou encore, dans le même temps qu'elle produit la substance comme sujet par le sacrifice d'elle-même, celui-ci demeure son propre Soi-même⁵²¹.

Dans ce passage Hegel conçoit la transformation de la substance en sujet, comme une aliénation de la conscience de soi, autrement dit, comme une activité élaborée par la conscience de soi. La transition de la substance en sujet est un mouvement généré par la

⁵²¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 604 et édition originale, *op.cit.*, p. 488-489.

conscience et qui retourne à la conscience. Hegel souligne que la conscience de soi s'aliène d'une façon consciente et voulue dans ce cas, à savoir qu'il ne s'agit pas d'une situation subie et imposée par l'extériorité. La perte de soi dans l'aliénation était produite, comme Hegel note dans la religion naturelle. Tout au contraire, dans la religion manifeste ce qui est produit est une affirmation et une réalisation de la conscience par le biais de l'aliénation. Mais, nous devons faire attention aux termes utilisés. Hegel utilise le mot « *Entäußerung* » tout au long de ce paragraphe, lorsqu'il veut indiquer un processus dans lequel nous nous dessaisissons de quelque chose, en le rendant extérieur à nous-mêmes. Néanmoins, l'*Entäußerung* ne dessine pas ici la séparation totale et l'abandon complet du sujet dans l'extériorité. Le contenu, la chose ou l'objet qui sont dessaisies ne deviennent pas étrangers pour celui qui s'en dessaisit. Quand la conscience de soi s'extériorise, elle se retrouve dans l'altérité, en d'autres mots, elle s'affirme comme substance.

Or, la transformation chez Hegel n'est pas la simple destruction d'une chose : c'est la négation de la chose et sa conservation dans l'étape suivante. Nous supprimons afin de poser l'objet nié dans un niveau supérieur. De façon identique dans le présent extrait, le passage de la substance au sujet ne désigne pas la suppression et l'anéantissement absolu de la substance en tant que telle, mais sa conservation grâce à l'aliénation. La conscience de soi peut se reconnaître, parce que son aliénation est sa propre action extériorisée et ainsi se voit dans la substance. En réalité, le fait d'être aliénée permet à la conscience de soi de connaître la substance et la comprendre. La conscience de soi, sortant d'elle-même produit les conditions de compréhension de la substance en tant que telle. Autrement dit, l'aliénation de la part de la conscience de soi, lui permet à la fois de comprendre l'altérité, de saisir la substance telle qu'elle est et de s'y préserver, afin de la transformer en sujet. C'est-à-dire que d'un côté, le sujet s'affirme dans son aliénation, et de l'autre côté peut grâce à cette aliénation se trouver dans la substance.

À ce moment Hegel met en place le terme du sacrifice (*Aufopferung*) pour confirmer son raisonnement : « *ou encore, dans le même temps qu'elle produit la substance comme sujet par le sacrifice d'elle-même, celui-ci demeure son propre Soi-même* ». L'aliénation est le moment de transformation entreprise par la conscience de soi, de la substance en sujet. C'est la raison pour laquelle, Hegel parle d'*Entäußerung* et non d'*Entfremdung* : ce que la conscience pose à son extérieur comme sujet, lui appartient et reste encore son propre Soi. Elle peut s'y reconnaître, parce que c'est elle qui a voulu l'aliénation dans un premier lieu. Le

philosophe se réfère ici à une dimension très spécifique de l'aliénation que nous avons laissée aux marges de notre analyse jusqu'ici, celle qui se rapporte à la notion de la kénose et du sacrifice, à savoir à l'origine théologique de la notion d'aliénation⁵²². Selon cette conception mystique, le Père devait se dépouiller de son propre être et perdre certains de ses attributs divins, afin qu'il se réalise dans le monde. Autrement dit, le Père s'est perdu dans le Fils par l'incarnation, et le Fils devait souffrir et se sacrifier pour les êtres humains. La mort du Fils contribue à l'affirmation de l'esprit et à la réconciliation avec lui-même. Selon le schéma hégélien bien connu, nous avons affaire à deux pertes, celle du Père et du Fils qui font une affirmation, un gain, une réconciliation de l'esprit avec le monde. Comme nous pouvons voir à la fin de ce paragraphe, le sacrifice de la substance engendre tantôt l'esprit comme conscience de soi, tantôt une réconciliation et une union de la nature divine et de la nature humaine :

Ce qui est atteint par là, si dans les deux propositions – savoir, si dans la première, le sujet ne fait que disparaître pour la substantialité, et si, dans la seconde, la substance n'est que prédicat – les deux côtés sont présents en chacune d'elle avec l'inégalité de valeur opposée -, c'est que se produit alors la réunion et l'interpénétration des deux natures, en laquelle l'une et l'autre sont tout aussi essentielles avec la même valeur, qu'elles ne sont par ailleurs que des moments ; ce qui fait que l'esprit est donc tout aussi bien conscience de soi-même comme de sa substance objectale, que conscience de soi simple perdurant en soi-même⁵²³.

De la sorte, le sacrifice de l'esprit absolu, l'aliénation de la conscience de soi, qui pose le sujet dans la substance, pose aussi la réconciliation de la nature humaine et divine et également l'esprit comme conscience de soi, étant déterminé par un double mouvement vers l'intérieur et vers l'extérieur. L'esprit est l'union dialectique permettant au sujet de concevoir l'objectivité comme sa propre œuvre, mais aussi de s'appréhender elle-même, comme

⁵²²Pour comprendre les origines de l'aliénation chez Hegel, nous devons tout d'abord avoir à l'esprit les métamorphoses que ce concept a subies, dès les premiers écrits du philosophe et au moins jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*, où est érigé en notion centrale. Dans cette ligne d'interprétation, nous avons essayé de montrer que Hegel passe d'un modèle théologique et naturaliste de l'aliénation exprimé jusqu'à la période de Francfort, à un modèle spiritualiste, où l'aliénation désigne une multitude des phénomènes sociaux et historiques, l'effort du sujet lui-même pour s'affirmer et le mouvement de l'esprit vers sa réconciliation, pour rester qu'à la *Phénoménologie de l'esprit* (nous avons suffisamment parlé de l'aliénation en rapport direct avec le travail, l'outil et la critique de la société bourgeoise dans les écrits d'Iéna). Néanmoins, les accents théologiques de l'aliénation sont très forts dans la *Phénoménologie de l'esprit*, sous une autre forme comme nous pouvons constater et éloignés du questionnement de la critique du christianisme et du judaïsme. La demande pour la réconciliation de l'être humain avec lui-même et le monde reste pareille. Ce qui fait la différence quant à nous, ce sont les concepts de « conscience de soi » et « d'esprit absolu » et que cette aliénation contribue à ce que le sujet se connaisse lui-même et devienne savoir absolu.

⁵²³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 604-605 et édition originale, *op.cit.*, p. 489.

mouvement d'affirmation de soi. En d'autres termes, l'esprit est le mouvement qui embrasse l'altérité et en même temps acquiert le savoir absolu sur lui-même.

Nous rencontrons encore une fois l'aliénation, dans un point nodal pour l'édifice philosophique hégélien. Nous voulons dire par là, que pour Hegel l'esprit devient par la coexistence de la substance et du sujet, par la transformation et le passage laborieux de l'un à l'autre, manifeste dans l'histoire et se pose comme Absolu. Cette idée traverse l'ensemble de la pensée hégélienne, de sa philosophie de l'art, de l'histoire, de l'État et de la religion comme nous avons pu voir. Et la religion est une étape de l'auto-développement de l'esprit. Le processus dont nous avons parlé, signifie que l'esprit existe véritablement lorsqu'il se sait et à partir du moment où se reconnaît, reconnaît et intériorise toutes les formes antérieures et aliénées de l'esprit à travers lesquelles est passé.

Hegel après avoir parlé de différentes formes d'aliénation de la substance divine absolue, réalisées à travers l'art, autrement dit, la manifestation de l'être divin dans l'effectivité, devenue possible par la médiation de l'art, il revient de nouveau au mouvement dialectique d'unification de la substance et de la conscience de soi dans la religion, que nous venons de voir, donnant certaines précisions éclairantes qui préparent les développements complexes du savoir absolu. Cet extrait nous permettra de mieux comprendre, comment l'aliénation ayant lieu dans le monde, réalise-t-elle d'un côté l'être divin, de l'autre côté l'être humain au travers d'une interpénétration commune. Il s'agit de « *l'aliénation de la substance* » divine et de l'aliénation de la conscience de soi qui se croisent, de deux aliénations produisant l'esprit absolu :

Le concept a chez lui les deux côtés qui ont été représentés ci-dessus comme deux propositions inverses ; le côté où la substance se défait d'elle-même, s'aliène et devient conscience de soi (die eine ist diese, daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird) ; et le côté inverse où c'est la conscience de soi qui se défait de soi et se fait chose ou Soi-même universel (die andre umgekehrt, daß das Selbstbewußtsein sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht). L'un et l'autre côté sont ainsi venus à la rencontre du vœu de l'autre, et c'est ainsi qu'est née leur véritable réunion. L'aliénation de la substance (Die Entäußerung der Substanz), son devenir conscience de soi exprime le passage dans l'opposé, le passage inconscient de la nécessité, ou encore ceci : qu'elle est en soi conscience de soi. Inversement, l'aliénation de la conscience de soi (die Entäußerung des Selbstbewußtseins) exprime ceci, qu'elle est en soi l'essence universelle, ou encore, puisque le Soi-même est le pur être pour soi qui demeure chez lui dans son contraire, qu'il est pour elle, que la substance est conscience de soi, et par là même précisément, est esprit. {...} car l'effectivité ou la conscience de soi et l'En soi en tant que substance sont ses deux moments, par l'aliénation réciproque desquels (durch deren gegenseitige Entäußerung), chacun devenant l'autre, il accède à l'existence comme cette unité qui est la leur⁵²⁴.

⁵²⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 608 et édition originale, *op.cit.*, p. 492.

Ainsi, Hegel insiste sur la double aliénation qui constitue l'esprit absolu et l'esprit divin. En effet, il reprend ce que nous avons juste auparavant étudié quant au double mouvement simultané de la conscience vers l'extérieur et l'intérieur. La substance extériorisée, la substance qui s'extériorise elle-même (« *sich ihrer selbst entäußert* ») devient conscience de soi. Pourtant, l'aliénation va dans les deux sens : la conscience de soi s'aliène à son tour, en se posant comme Soi universel, objectivité extériorisée et essence universelle selon Hegel. Étant donné que toutes les deux sont extériorisées, l'union dialectique est possible pour Hegel (l'union dialectique dont il parle est l'incarnation divine dans l'histoire). L'aliénation pose la conscience de soi comme universelle et transforme la substance en sujet. Donc d'après ce chapitre, l'universalisation et la désubstantialisation sont des traits fondamentaux de l'aliénation.

Tout de même, ce qui différencie les deux aliénations est que celle de la substance est nécessaire, tandis que celle de la conscience de soi est présentée comme effective, à savoir que la première se réalise dans l'en-soi et la seconde s'effectue pour la conscience de soi elle-même. La conscience de soi aliénée se hisse à l'essence universelle. Grâce à cette aliénation de la conscience de soi, le Soi-même peut coexister avec ce qu'il le nie et lui est contraire, en d'autres termes, l'esprit se constitue en incluant à son intérieur et la conscience de soi et la substance. Le point crucial pour Hegel est que la conscience de soi devient essence et que l'essence devient conscience de soi, aboutissant à la transition de toutes les deux à l'esprit. De plus, selon Hegel l'aliénation ne concerne pas que la substance, mais se rapporte aussi à la conscience de soi. Hyppolite explique la compénétration réciproque de la substance et de la conscience de soi qui finit par donner l'essence, en disant ceci :

Cette naissance a une double origine ; d'une part, elle résulte de l'aliénation de la substance que nous avons vu se réaliser dans la religion de l'art, d'autre part, elle résulte du mouvement inverse, celui au cours duquel le Soi s'aliène lui-même et s'élève à l'essence. Ainsi l'essence se fait conscience de soi tandis que la conscience de soi se fait essence. C'est ce double mouvement qu'exprime la présence historique du Christ, vrai Dieu et vrai homme. En lui Dieu comme essence abstraite se fait conscience de soi et non plus par la médiation d'une production de la conscience, mais immédiatement selon une nécessité sensible qui révèle que les deux natures, « la nature divine et la nature humaine sont identiques ». Mais en lui aussi l'homme s'élève à l'essence et se dépasse lui-même comme seule finitude. C'est là l'aliénation inverse de la précédente, celle du Soi qui réinstalle la substance « non pas de telle façon que la conscience de l'esprit soit reconduite à son début, la religion naturelle, mais plutôt en sorte que cette conversion soit actualisée pour et par la conscience de soi elle-même⁵²⁵.

⁵²⁵J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 538.

La conscience de soi aliénée pénètre la totalité de l'être, en s'érigeant en essence universelle. Nous trouvons donc le schéma suivant dans la *Phénoménologie de l'esprit* : de la substance, nous passons à la conscience de soi, ensuite à l'esprit et finalement à un esprit qui se sait en tant que tel. Il faut se rappeler toujours que Hegel se réfère ici à l'incarnation divine et à la présence de Dieu sur terre, autrement dit à l'interpénétration de deux natures : de la nature finie et de la nature infinie. Afin que l'union entre le divin et l'humain existe, elle a besoin d'un *devenir autre*, d'un étrangeté qui consiste en la rencontre avec l'altérité. La réconciliation - dans ce cas entre l'élément divin et l'élément humain qui produit la religion manifeste - est l'union dialectique des opposés. Pourtant, ces développements sont capitaux à notre sens parce que premièrement, ils nous mènent graduellement vers le savoir absolu, et deuxièmement parce qu'ils prouvent la centralité et la présence massive de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*⁵²⁶.

Mais, nous terminerons notre commentaire en mettant l'accent sur les dernières lignes de ce paragraphe. Comme nous avons noté, la réconciliation est l'union dialectique des opposés⁵²⁷. Pour que l'esprit puisse exister, doit effectuer la transformation de la substance en conscience de soi, et la conscience de soi doit s'extérioriser comme « *chosité ou Soi-même universel* ». En conséquence, ce que Hegel nomme d'un côté, l'effectivité et la conscience de soi et de l'autre côté, la substance et l'en-soi, ont besoin l'un de l'autre. Bien plus, leur existence dépend de la possibilité de se rendre étrangères en elles-mêmes et devenir autres. L'existence des termes réconciliés découle de leur aliénation partagée. Hegel ne peut pas concevoir une conscience de soi isolée, autonome et auto-suffisante, parce que les choses sont comprises pour lui que dans leurs rapports de dépendance et d'interconnexion. L'effectivité, la conscience de soi et la substance s'ouvrent à l'altérité qui les conserve et les nie en même temps, afin de devenir esprit et comme Hegel exposera prochainement, savoir absolu.

À cette occasion, nous voulons observer deux choses. En premier lieu, que l'aliénation sert à poser l'objectivité et à produire une affirmation pour l'esprit. L'étrangeté est un terme capital en vue que la conscience se transforme en esprit. Elle lui permet de s'auto-affirmer. Ensuite, que la séparation et le déchirement sont surmontés par l'aliénation et le devenir autre de deux moments (de la substance et de la conscience de soi). Nous soulignons

⁵²⁶Cette présence massive commence de l'aliénation comme moment constitutif de l'expérience, la conscience malheureuse, la question de la culture et va jusqu'à la section sur la religion et le savoir absolu, à savoir elle est utilisée par Hegel dans des moments clés de la *Phénoménologie de l'esprit*.

⁵²⁷Alors, le processus dialectique demande l'aliénation et la transformation de chaque terme à son contraire.

ce point, car il contribue à une compréhension globale de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, comme processus positif. Nous utilisons le terme *positif*, puisque l'aliénation comme concept polyvalent crée les conditions de possibilité du dépassement de la séparation et du déchirement de l'esprit. Autrement dit, il n'y a pas identité et esprit, sans l'étrangement et le devenir autre de chaque altérité.

Pourtant, nous n'avons pas affaire à un processus achevé et terminé. Les deux termes ne sont pas aliénés d'une façon équivalente et la transformation n'a pas atteint similairement la conscience de soi et la substance. La conscience de soi se retrouve tantôt à son intérieur, tantôt à l'objectivité qu'elle-même avait posée. Tout de même, cela ne vaut pas pour la substance. Pour Hegel, la substance n'est pas devenue pleinement conscience de soi, à l'encontre de la conscience qui s'est extériorisée et a pu être à la fois objectivité et Soi. La substance n'a pas pu s'étranger en elle-même et devenir conscience de soi. C'est que la conscience de soi qu'elle a su s'aliéner. Néanmoins, l'affirmation de l'essence spirituelle devrait découler d'un mouvement incluant l'aliénation de la conscience de soi et celle de la substance, de l'être. C'est aussi à la substance de se transformer en essence spirituelle, non uniquement à la conscience de soi.

Mais, ces idées qui semblent être abstraites se réfèrent aux religions précédant le christianisme et au néoplatonisme. Selon Hegel, avant le christianisme la conscience de soi se transformait en essence spirituelle, cependant Dieu ne se réalisait pas dans l'effectivité comme conscience de soi. À vrai dire, il n'était pas incarné ou l'effectivité historique n'était pas encore transpercée par la présence divine et par son aliénation terrestre. La théophanie n'était pas encore réalisée. L'esprit ou Dieu (les deux termes sont employés ici comme synonymes) ne sont pas encore réalisés dans l'effectivité de la conscience de soi. Ainsi, une dichotomie existe dans le cœur du réel, une substance qui ne peut pas se poser comme *esprit* et reste au niveau de l'imagination. Pour que l'esprit soit effectif, il faut que la substance et la conscience de soi s'aliènent. C'est-à-dire, que l'élément divin est présent d'une façon effective, non seulement au niveau de l'imagination. Cela n'arrivera qu'avec le christianisme, où la présence divine sera perçue par la conscience et par les sens :

Dans la mesure où la conscience de soi n'appréhende unilatéralement que sa propre aliénation (nur seine eigne Entäußerung erfaßt), bien que son objet soit donc à ses yeux aussi bien Être que Soi-même, et qu'elle sache toute existence comme essence spirituelle, l'esprit véritable, néanmoins, n'est pas encore advenu pour

elle, et ce dans la mesure où l'être en général, où la substance ne s'est pas en elle-même, de son côté, pareillement défaite d'elle-même et n'est pas devenue conscience de soi. Dès lors, en effet, toute existence n'est essence spirituelle que du point de vue de la conscience, et non en soi-même. L'esprit, de cette manière, n'est implanté dans l'existence que de manière imaginaire ; cette imputation imaginaire c'est la Schwärmerei, l'exaltation qui attribue à la nature aussi bien qu'à l'histoire, et tant au monde qu'aux représentations mythiques des religions antérieures, un autre sens intérieur que celui qu'ils présentent immédiatement à la conscience dans leur apparition phénoménale, et, pour ce qui concerne les religions, un autre sens que celui que la conscience, dont elles étaient les religions, savait y être⁵²⁸.

D)19. Le problème du concept, de l'universalité et de la singularité de l'être divin

À ce point, le philosophe allemand introduit la notion du *concept* (*Begriff*) comme intermédiaire entre la conscience et l'objectivité (« l'objectalité » selon la traduction de Jean-Pierre Lefebvre). Hegel n'utilise pas accidentellement ce terme. Il veut précisément accorder à l'incarnation divine, un aspect de concrétude et de présence qui s'aliène historiquement dans l'objectivité, autrement dit une manifestation dépassant la simple représentation et imagination. Dans ce cas, où il y a la rencontre de l'intuition avec le concept, l'esprit absolu qui se connaît devient effectif. Or, nous devons nous rappeler du fait que le *concept* est dissocié chez Hegel de la représentation. En simplifiant la complexité de la pensée hégélienne, le concept désigne le sens universel qui devient singulier et se donne un contenu particulier dans l'effectivité.

Ainsi, il ne suffit pas que de l'intuition sensitive afin que le divin s'incarne, à savoir l'expérience, mais il faut aussi la nécessité du concept ou « la conscience immédiate » comme Hegel dit. Le concept se manifeste comme le *Λόγος*, la parole divine s'incarne dans l'objectivité et transforme la conscience de soi et l'objectivité elle-même, en un esprit qui se sait comme tel et conçoit l'effectivité comme le résultat de son propre déploiement. En conséquence, « *l'esprit qui se sait lui-même* » devient possible, par le savoir que la conscience de soi acquiert sur l'objectivité. La conscience de soi se connaît lorsqu'elle s'objective, en d'autres mots, elle devient l'esprit qui se sait soi-même. Elle se connaît quand elle prend conscience de sa propre aliénation et quand la nécessité du concept s'incarne dans l'effectivité :

⁵²⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 608-609 et édition originale, *op.cit.*, p. 492-493.

Si l'on veut donc que cette signification d'objectalité ne soit pas pure imagination, il faut qu'elle soit en soi, c'est-à-dire d'abord et premièrement qu'elle surgisse du concept pour la conscience et survienne dans sa nécessité. C'est ainsi que par la connaissance de la conscience immédiate, ou de la conscience de l'objet qui est, par son mouvement nécessaire, a surgi pour nous l'esprit qui se sait lui-même⁵²⁹.

Cette situation où l'esprit prend connaissance sur lui-même et arrive à exister par le biais de la conscience et de l'objectivité, contribue également à ce que l'immédiateté et l'objet se transforment à leur tour et s'aliènent. C'est le processus par lequel l'objet de la conscience acquiert un statut effectif et devient un Je pour la conscience, comme dit Hegel caractéristiquement. Pour le formuler différemment, il s'agit du mouvement d'aliénation et d'actualisation de l'être, du moment où la substance devient la conscience de soi, le moment où l'incarnation divine n'est plus une représentation imaginaire, mais une réalité historique, aliénée et présente dans l'effectivité. L'objectivité devient le lieu d'expression du concept, un Je vivant pour la conscience de soi et non une simple chose :

Ce concept, deuxièmement, qui en tant que concept immédiat avait aussi pour sa conscience la figure de l'immédiateté, s'est donné la figure de la conscience de soi en soi, c'est-à-dire que, précisément selon la nécessité du concept, comme l'être ou l'immédiateté qu'est l'objet sans contenu de la conscience sensible, il se défait de lui-même, et devient un Je pour la conscience⁵³⁰.

Nous avons affaire à la compénétration de l'être à la conscience de soi et de la conscience de soi à l'être, qui entraîne leur métamorphose réciproque. Cependant, Hegel distingue la nécessité du concept de la nécessité intuitive et termine ce paragraphe, indiquant la trajectoire du concept qui passe de l'être immédiat à l'esprit et ensuite à l'esprit qui se sait soi-même :

Mais l'en soi immédiat – ou la nécessité qui est – est lui-même distinct de l'en soi pensant ou de la connaissance de la nécessité. Distinction qui, dans le même temps, ne se situe pas cependant en dehors du concept, car l'unité simple du concept est l'être immédiat lui-même ; le concept est tout aussi bien ce qui s'aliène soi-même ou encore le devenir de la nécessité contemplée (er ist ebenso das sich selbst entäußernde oder das Werden der angeschauten Notwendigkeit), qu'il est chez lui en celle-ci, la sait et la conçoit. – L'en soi immédiat de l'esprit, qui se donne la figure de la conscience de soi, ne signifie rien d'autre que le fait que l'esprit effectif du monde n'est pas encore parvenu à ce savoir de soi ; c'est seulement alors que ce savoir entre

⁵²⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 609 et édition originale, *op.cit.*, p. 493.

⁵³⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 609 et édition originale, *op.cit.*, p. 493. Jean-Pierre Lefebvre traduit « *sich seiner entäußert* » par « *il se défait lui-même* ».

à son tour dans sa conscience, et ce en tant que vérité. Quant à la façon dont ceci s'est passé, nous l'avons vue plus haut⁵³¹.

Le processus de réalisation du savoir et de l'esprit absolu dans la conscience de soi, autrement dit, l'esprit réalisé comme conscience de soi, s'exprime comme présence affirmée du divin dans l'effectivité. L'esprit (le *Λόγος*) s'exteriorise en tant que conscience de soi et peut être finalement une certitude immédiate pour le croyant, surpassant le simple niveau de la représentation :

Or le fait que l'esprit absolu se soit donné à même soi et par là même aussi pour sa conscience la figure de la conscience de soi, apparaît maintenant comme ceci que ce en quoi le monde croit, c'est que l'esprit existe, qu'il est là comme une conscience de soi, c'est-à-dire comme un être humain effectif, qu'il est pour la certitude immédiate, que la conscience croyante voit et touche et entend cette divinité. Ce n'est donc pas imaginé, mais effectivement à même cette conscience. La conscience ne part donc pas de son propre intérieur, de la pensée, et ne concatène pas en elle-même la pensée du dieu avec l'existence, mais elle part de l'existence présente immédiate, et reconnaît le dieu en celle-ci. {...} Mais ce dieu est immédiatement regardé de manière sensible comme Soi-même, comme un être humain singulier effectif ; c'est seulement ainsi qu'il est conscience de soi⁵³².

Néanmoins, ce qui nous intéresse au même degré que l'incarnation divine dans l'effectivité (qui comme nous avons vu est une aliénation plus haute de l'esprit dans l'effectivité et une réalisation plus poussée dans le réel) est la position, exposée un paragraphe après autour de l'aliénation, qui est à notre sens très significative pour la compréhension de ce concept chez Hegel et ébauche des idées que nous trouverons dans le savoir absolu. Malgré la singularité de l'aliénation dans cette section, nous voulons plutôt comprendre le déroulement et l'articulation du raisonnement hégélien, en rapport avec le problème de l'altérité et de l'identité, quelque chose qui nous permettra d'enchaîner notre réflexion avec le savoir absolu et d'essayer de répondre à la question suivante : est-ce que Hegel conçoit-il l'aliénation comme le moment de l'identité, de subordination de l'altérité à l'identité, ou pire encore, d'effacement de l'être-étranger par le Je ? Autrement dit, est-ce que l'aliénation consiste-t-elle en l'affirmation du Soi au détriment de l'altérité ?

Pour reprendre le fil du texte, ce qui est spécifique à la religion manifeste est le fait que l'esprit (Dieu) s'introduit dans la conscience de soi et dans la nature humaine, comme

⁵³¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 609 et édition originale, *op.cit.*, p. 494

⁵³²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 610 et édition originale, *op.cit.*, p. 494.

essence. La nature divine se découvre par son déploiement dans l'essence et par sa relation avec la nature humaine, comme esprit absolu conscient de lui-même. Conséquemment, la religion absolue indique la possibilité pour l'esprit de pénétrer l'altérité, l'infini qui perce le fini, étant précisément l'ouverture dans l'altérité et la substance qui passe à la substance authentique de l'esprit. Mais, l'idée principale que Hegel trace ici est que l'esprit se connaît dans toutes ses manifestations comme cette essence existant, tantôt comme identité, tantôt comme altérité et comme le mouvement qui s'ouvre à la fois, à l'étranger et demeure en lui-même. En d'autres mots, la particularité de l'esprit dans la religion révélée est le fait de se connaître en tant que tel dans l'altérité et de s'appréhender comme le même dans l'Autre :

Cette incarnation de la divinité devenant homme, ou encore, le fait qu'elle ait essentiellement et immédiatement la figure de la conscience de soi, est le contenu simple de la religion absolue. En elle, l'essence est sue comme esprit, ou encore, elle est la conscience que l'essence a quant à elle d'être esprit. Car l'esprit est le savoir de soi-même dans son aliénation ; il est l'essence qui est le mouvement de conservation dans l'être-autre de l'identité avec soi-même (c'est nous qui soulignons)⁵³³.

Donc, le savoir de soi-même de l'esprit absolu n'est possible qu'à partir de la prise en contact avec la différence, avec l'altérité. L'esprit se connaît et connaît l'altérité, grâce précisément à sa propre aliénation. Il se connaît tant qu'il connaît l'altérité et tant qu'il devient autre. Ainsi, nous comprenons mieux ce que Hegel dira un peu plus loin dans la même section, lorsqu'il soutiendra ouvertement que le savoir signifie au fond la pénétration de l'esprit par le devenir autre : « *Pour qu'il soit en fait et Soi-même et esprit, il faut pareillement, de même que l'essence éternelle se présente comme le mouvement qui fait être identique à soi dans son être-autre, qu'il devienne d'abord à ses propres yeux un Autre. Dès lors que cet esprit est déterminé comme existant d'abord immédiatement ou comme étant dispersé dans la multiplicité de sa conscience, son devenir-autre est tout simplement l'entrée en soi-même du savoir* »⁵³⁴. À vrai dire, il s'agit du moment de la réception par l'esprit de l'altérité sous la forme du savoir, ou de « *l'accueil en soi maîtrisé de tout ce qui est autre* », pour reprendre la formulation de Bourgeois au sujet de l'aliénation hégélienne⁵³⁵.

⁵³³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 610-611 et édition originale *op.cit.*, p. 494. (La traduction de Lefebvre ne rend pas très évidente la *Gleichheit*, le pouvoir de devenir autre en gardant l'égalité avec soi-même). De plus, Hegel utilise ici le terme *Entäußerung*, exactement pour souligner cet esprit dont le contenu dessaisi se maintient dans l'altérité.

⁵³⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 621 et édition originale, *op.cit.*, p. 503-504.

⁵³⁵B. Bourgeois, *op.cit.*, p. 55.

Mais revenons à l'extrait antérieur. Comme nous avons vu, pour Hegel l'aliénation désigne le mouvement de l'esprit qui se connaît, en assurant l'égalité avec soi-même dans l'altérité. À ce point, le philosophe met encore une fois en avant la question de la substance-sujet et de la réalisation d'une substance qui est aussi sujet. Pour autant, il ne faut pas oublier que Hegel parle toujours de la réalisation de la substance divine et de son aliénation dans l'effectivité humaine en tant que sujet ou Soi. La substance divine représente pour Hegel ce sujet réalisé comme universel, incluant conjointement à son intérieur l'immédiateté et l'abstraction. La substance divine se pose par son aliénation dans l'immédiateté sensible comme sujet universel, dépassant la séparation entre la substance et l'accident :

Or ceci, c'est la substance, pour autant qu'elle se réfléchit pareillement dans son accidentalité, qu'elle n'y est pas indifférente comme à l'égard de quelque chose d'inessentiel et se trouvant par conséquent dans l'étrangeté (und somit in einem Fremden sich Befindendes gleichgültig), mais y est au contraire en elle-même, c'est-à-dire dans la mesure où elle est Sujet ou Soi-même. – C'est pourquoi, dans cette religion, la divinité est révélée. Ce caractère évident et manifeste qui est le sien consiste manifestement en ceci que l'on sait ce qu'elle est. Mais ceci est su, précisément, dès lors qu'elle est sue comme esprit, comme essence qui est essentiellement conscience de soi⁵³⁶.

L'esprit se réalise au fur et à mesure qu'il surmonte la division - d'origine philosophique aristotélicienne - entre la substance et l'accident. Autrement dit, l'esprit est la substance réfléchie en soi-même, lorsque la distinction entre substance et accident cesse d'exister. Nous constituons notre savoir mental, quand nous dépassons la solution de l'essentialisme, lequel méprise comme secondaire tout ce que dans l'objet diffère de la substance, telle qu'elle est chaque fois définie. La substance devient sujet ou Soi, lorsque l'union entre le divin et l'humain est achevée, quand elle arrête de s'opposer aux accidents et peut se reconnaître en eux.

Il est donc question du moment, où la distance entre l'intériorité et l'extériorité commence à être éradiquée et où l'objectivité et les accidents ne sont plus conçus comme un ensemble étranger et opposé à l'esprit. La substance transformée en sujet et réalisée défait l'ancien rapport d'étrangeté avec ce qu'elle l'entoure. Conséquemment, pour Hegel *le devenir sujet* implique la réappropriation du monde par l'esprit et la suppression de la distance entre sujet et objet. Ensuite, il associe de nouveau le moment de la manifestation et de

⁵³⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 611 et édition originale, *op.cit.*, p. 495.

l'actualisation de l'esprit à la prise de conscience, au réveil du savoir dans l'intériorité grâce à l'altérité. En fait, l'altérité permet à l'esprit de se saisir, de se voir comme un sujet profondément lié à l'extériorité et de se connaître comme esprit conscient de lui-même. En cela consiste la spécificité de la religion manifeste, préparant le savoir absolu : le réveil du sujet comme esprit dans l'altérité : *« C'est pourquoi, dans cette religion, la divinité est révélée. Ce caractère évident et manifeste qui est le sien consiste manifestement en ceci que l'on sait ce qu'elle est. Mais ceci est su, précisément, dès lors qu'elle est sue comme esprit, comme essence qui est essentiellement conscience de soi »*⁵³⁷.

Ce qui suit est quant à nous, le deuxième point le plus intéressant de ce paragraphe, parce qu'il explique la transformation de l'objet en sujet - ou l'universalisation de l'être divin et son concrétisation, puisqu'il se rencontre avec la nature humaine - et le passage de la conscience de soi à l'esprit désaliéné, ou à l'esprit qui se connaît comme conscience de soi selon Hegel. L'objet de la conscience n'est plus étranger et opposé au Soi, mais il devient le Soi et le Soi devient l'objet de la conscience.

En réalité, Hegel conçoit la désaliénation comme un processus de prise de conscience de l'esprit, étant précisément l'origine de l'objectivité : la conscience comprenait l'objet comme une entité étrangère, comme une altérité absolue et non comme un être produit par elle-même, ou un être qui est à vrai dire, la continuité de la conscience. Comme si la conscience se dissimulait l'identité du sujet et de l'objet, et que l'objet était le fruit du travail négatif de l'esprit. Ainsi, le Soi comprend par un travail de démystification et d'unification - dans ce cas de la nature divine avec la nature humaine - que c'est lui-même qui se trouve à la source de l'objectivité et que l'extériorité est percée et remplie par sa présence. En d'autres termes, la désaliénation est saisie ici comme le mouvement par lequel l'esprit appréhende l'objectivité comme sa propre œuvre, lorsqu'il rompt la séparation entre lui-même et l'objet qu'il avait posé. C'est-à-dire que lorsque la conscience de soi contemple l'objet, peut s'apercevoir elle-même en lui. La conscience de soi devient identique à son objet. La désaliénation et l'universalisation de l'esprit commencent, quand l'esprit saisit l'objectivité comme le résultat de son activité et lorsqu'il obtient un savoir sur soi-même. En outre, nous avons affaire à la dialectique de la reconnaissance, selon laquelle la conscience de soi se

⁵³⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 611 et édition originale, *op.cit.*, p. 495.

connaît grâce à l'altérité et par le biais d'une autre conscience⁵³⁸. Donc, l'objectivité se transforme graduellement en sujet et en Soi, étant donné qu'il y a une entrée de la conscience de soi dans l'objectivité. L'esprit se retrouve à ce qu'il lui paraissait comme étranger :

Pour la conscience, il y a quelque chose de secret dans son objet lorsque celui-ci est quelque chose d'autre ou d'étranger pour elle (Dem Bewußtsein ist in seinem Gegenstand dann etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es ist) et lorsqu'elle ne sait pas cet objet comme étant elle-même. Ce secret cesse dès lors que l'essence absolue est en tant qu'esprit objet de la conscience ; car cet objet est alors en tant que Soi-même dans son rapport à elle ; c'est-à-dire que la conscience se sait immédiatement en lui, ou encore elle est en lui manifeste à soi-même. Elle-même n'est manifeste à soi que dans la certitude propre qu'elle a d'elle-même ; cet objet qui est le sien est le Soi-même, mais le Soi-même n'est pas une instance étrangère, il est au contraire l'unité indissociable avec soi, l'immédiatement universel. Il est le concept pur, la pure pensée ou être pour soi, l'être-immédiatement et par là même être pour autre chose, et en tant que cet être pour autre chose, il est immédiatement revenu en lui-même, il est chez lui [...]»⁵³⁹.

Mais, expliquons ce que nous entendons par cet objet qui est au fond un sujet. Cette fois-ci, Hegel parle d'objet, néanmoins il s'agit également d'un sujet. Nous voulons dire que la conscience de soi, n'est pas la seule qui soit transformée dans le processus que nous avons essayé de décrire. Respectivement, l'objet éprouve une métamorphose considérable. D'après Hegel, le savoir devient objectif et constitue son objet comme indépendant du sujet, uniquement lorsqu'il le conçoit, afin que l'objet aussi puisse avoir la structure du sujet. Donc, dans la religion manifeste l'esprit se comprend comme sujet et non comme substance et l'effectivité s'articule comme Soi universel et un ensemble traversé par l'esprit.

L'abolition, la suppression (*Aufhebung*) de la division entre sujet-objet se réalise, lorsqu'il n'y a pas de différence entre l'objet de la conscience de soi et la conscience de soi. La conscience de soi s'est posée comme esprit, à savoir comme cette certitude et unité de soi, dont l'objet principal est son propre être, cet immédiat qui est simultanément universel. Une fois que l'esprit a pénétré la totalité du réel comme Soi universel, l'objectivité ne peut plus lui être étrangère. Cela dit, pour Hegel la religion qui est un processus de savoir de l'esprit sur lui-même, peut être conçue comme une désaliénation qui ne laisse intacte ni le sujet ni l'objet, soit tous les deux pôles du savoir. Par conséquent, la réconciliation devient possible pour

⁵³⁸Nous pouvons retrouver les racines de cette dialectique hégélienne, de l'élaboration de la connaissance de soi par la connaissance de l'altérité, même dans la pensée grecque antique et plus particulièrement dans le dialogue platonicien de *Alcibiade*. Platon dit : « *Eh bien alors, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit porter son regard sur une âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir, ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable* », voir Platon, *Alcibiade*, 133b-c, p. 182, traduction par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 1999.

⁵³⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 611 et édition originale, *op.cit.*, p. 495.

Hegel par la réalisation - l'incarnation - de l'universel dans l'immédiat. En réalité, cette incarnation c'est la conscience qui se reconnaît dans l'universel. Or, le Soi aliéné est pour la *Phénoménologie de l'esprit* le Soi universalisé.

Or, les dernières lignes de l'extrait cité sont pareillement décisives à notre sens, parce qu'elles indiquent l'articulation de l'aliénation et le rapport du même avec l'altérité chez Hegel. De façon spécifique, l'*être pour soi* présuppose l'*être pour autre chose* : le soi présume dans un premier lieu la distinction de l'altérité. La conscience de soi se différencie dans un premier moment de l'objet. Le Soi ou le sujet en s'incarnant et en se réalisant, deviennent la pensée pure (*reine Denken*), le concept (*Begriff*), l'être pour soi (*Fürsichsein*). Cependant, c'est un concept cet être pour soi, qui pénètre et restaure l'immédiateté sensible⁵⁴⁰ et transforme l'imminence, c'est-à-dire qu'il entre en relation avec ce qui lui est étranger et s'en approprie.

En effet, pour la *Phénoménologie de l'esprit* l'*être soi-même* signifie sortir de soi-même, et *être pour autre chose* suppose d'être soi-même. Le soi n'existe pas sans l'autre et l'autre n'existe pas sans le soi. Cela veut dire que la conscience de soi passe par autrui pour s'affirmer et sort d'elle-même afin qu'elle puisse retourner en elle-même, encore plus enrichie. Retourner à soi-même signifie avoir connu l'altérité et l'étranger. Dans ce processus, le Soi est en train de se refléter, de projeter son contenu dans l'altérité, quelque chose qui lui permet également de se comprendre lorsqu'il revient en lui-même. Ainsi, la conscience de soi ne se comprend pas et ne peut pas constituer l'expérience, sans plonger son regard dans une autre conscience et sans faire l'expérience de l'altérité.

Autrement dit, il n'y a pas de conscience de soi sans son étrangeté dans l'altérité, sans une activité extériorisante. De ce fait, l'*Entfremdung* et l'*Entäußerung* sont justement ceci : le procédé de fondation de soi à travers son propre devenir autre. Malgré cela, ouvrir le soi à la relation ou la conscience de soi qui revient à elle-même après son extériorisation, sous-entend également un travail de réappropriation. La désaliénation hégélienne entraîne à la

⁵⁴⁰Il se peut qu'il y ait un point en commun entre Rousseau, Schelling et Hegel (surtout le jeune Hegel) quant au besoin de restaurer une immédiateté perdue pour la conscience, à travers la connaissance et le savoir. Cette immédiateté restaurée est identique à la reconstitution de « l'unité indissociable avec soi ». Ce n'est pas le hasard si Hegel accorde ici au *concept*, le rôle de l'unification de la conscience avec l'objectivité et avec elle-même. Le *concept*, une des notions les plus centrales chez Hegel, détermine et caractérise le fait de philosopher. Le philosopher lui-même pour Hegel provient d'un besoin de reconstitution de l'unité perdue de la conscience avec elle-même et avec l'extériorité. C'est-à-dire retrouver ce que le jeune Hölderlin et le jeune Hegel pensaient que c'était perdu avec le déclin de l'esprit grec, la proximité et la contiguïté entre l'homme et la nature/le cosmos.

fois, un rapport et une maîtrise de l'altérité par le Soi et présuppose une extériorisation de la conscience de soi et sa rencontre avec l'étranger en vue qu'elle soit en mesure de devenir esprit absolu, donc esprit qui se connaît soi-même.

En outre, il est crucial de comprendre que selon le schéma proposé dans cette section, c'est Dieu qui établit l'être étranger par lequel doit passer, afin qu'il puisse s'y voir comme esprit et conscience de soi. Dieu s'est incarné par son devenir homme et par son sacrifice dans cet être étranger. Par sa mort comme être singulier et particulier a pu se poser, se connaître comme esprit absolu et universel et s'unir avec la substance humaine. De même, nous pouvons élargir cette pensée et comprendre l'aliénation hégélienne comme ce mouvement du Soi et du sujet qui fonde lui-même sa propre altérité, dans l'intention de s'appréhender comme esprit. C'est-à-dire que la conscience de soi devient grâce à son aliénation, esprit effectif et l'esprit se transforme en la préoccupation centrale du Soi. En d'autres mots, pour que l'esprit existe, nécessite d'être extériorisé dans une altérité. Par suite, nous voyons que pour Hegel l'étranger et l'autre, sont toujours conçus par rapport au Soi et au même et constituent un moment lequel va enrichir l'esprit, étant donné que l'extériorisation revient d'où elle avait commencé.

Cet esprit qui se sait lui-même est à vrai dire le Soi universel, et désigne l'union de la conscience divine et de la conscience humaine, réalisée avec l'incarnation et la manifestation de Jésus-Christ dans l'immédiateté sensible et dans l'être-là concret. L'esprit dans la religion manifeste devient l'objet privilégié de la conscience de soi. L'essence ou la substance divine a su s'aliéner - ou se réaliser - dans l'immédiateté, sans rester au niveau de l'imagination et de la représentation comme dans les religions antérieures. Elle s'est aliénée en s'unissant avec l'essence aliénée de l'être humain, et s'est posée comme *Λόγος* universel. Mais, cette fois-ci Hegel parle de l'aliénation comme réalisation de l'esprit et processus par lequel la conscience se comprend, à l'encontre de l'aliénation dans la culture, où il y avait des descriptions dans lesquelles la conscience était soumise à des forces extériorisées et à des mondes sociaux étrangers et opposés à elle.

Dans la religion, le Soi s'est posé tantôt comme immédiat, tantôt comme universel, à savoir qu'il a pu s'aliéner et devenir certitude dans l'être singulier et dans l'effectivité, mais en même temps s'accomplir comme concept et *Λόγος*, en d'autres termes, « *retenir dans son être-autre, l'égalité avec soi-même* ». Cette chute dans l'altérité et la transformation du sujet

en universel, s'exprime dans cette section comme aliénation de l'essence divine de son être abstrait, à une individualité sensible et concrète, l'incarnation. Bien plus, nous devons nous rappeler que le concept a selon Hegel trois temps. L'universel, le particulier et l'individuel. Pour que l'universel se développe, il passe au particulier et par la suite à l'individuel.

Or, un être est pleinement déployé et effectif, lorsque l'universel devient concret et quand se réalise dans l'être-là comme sujet. Autrement dit, l'universel est l'essence d'une chose, son point d'éclosion et de plénitude, sa forme de réalisation et son moment d'actualisation. Pour le Soi universel, cette floraison est le moment du savoir de l'esprit comme conscience de soi et d'unification dialectique des points opposés dans l'immédiateté. Il s'agit du moment d'apparition de l'esprit absolu comme conscience de soi et comme universalité immédiate, l'instant de compréhension par l'esprit de son essence dans l'effectivité et dans l'altérité comme concept qui se sait. Dans la religion manifeste, nous discernons réunis plusieurs thèmes centraux de la philosophie hégélienne. Essayons de les condenser dans une phrase, si c'est possible : c'est l'universel réalisé à travers son aliénation dans l'effectivité et dans l'être particulier, se réconciliant précisément avec l'être-là particulier en tant que concept et savoir de soi⁵⁴¹ :

Mais le sujet lui-même, et donc aussi ce pur universel-ci est manifeste en tant que Soi-même, car celui-ci est précisément cet intérieur réfléchi en soi qui existe immédiatement, et qui est la certitude propre du Soi-même pour lequel il existe. Ceci – savoir : d'être selon son concept le manifeste - est donc la vraie figure de l'esprit, et cette sienne figure, le concept, est de façon tout aussi exclusive son essence et sa substance. L'esprit est su comme conscience de soi et est immédiatement manifeste à celle-ci, car il est cette conscience de soi elle-même ; la nature divine est la même chose que ce qu'est la nature humaine, et c'est cette unité que l'on contemple⁵⁴².

Donc, la religion manifeste marque le passage à l'esprit absolu, qui a comme intention « de devenir un Soi-même effectif, de se réfléchir en soi-même et d'être sujet »⁵⁴³. Le Dieu

⁵⁴¹Voir également ce que Hegel écrit à la fin de cette section, au sujet de l'aliénation et de la réconciliation de l'essence divine : « Le concevoir n'est donc pas pour elle une saisie de ce concept, qui sait la naturalité abolie comme naturalité universelle, et donc réconciliée avec soi-même, mais une saisie de cette représentation qui veut que par l'avènement de l'aliénation spontanée de l'essence divine (der eignen Entäußerung des göttlichen Wesens), par le devenir-homme qui s'est produit en elle et par sa mort, cette essence divine soit réconciliée avec son existence », *op.cit.*, p. 629 et édition originale, *op.cit.*, p. 511. La communauté chrétienne doit incorporer l'essence divine qui s'est aliénée dans l'être-là par sa mort, et s'est élevée à l'universalité par sa résurrection.

⁵⁴²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 612 et édition originale, *op.cit.*, p. 495.

⁵⁴³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 615 et édition originale, *op.cit.*, p. 499. Pour Hegel, l'esprit devient effectif que lorsque l'essence est essence réfléchie en soi-même. Voir *op.cit.*, p. 626.

abstrait devient concret par sa mort et son retour à la vie désigne l'universalité de l'esprit, réalisée dans la communauté religieuse :

La mort de l'homme divin en tant que mort est la négativité abstraite, le résultat immédiat du mouvement qui ne se termine que dans l'universalité naturelle. Cette signification naturelle, la mort la perd dans la conscience de soi spirituelle, ou encore, elle devient son propre concept, qu'on vient précisément d'indiquer. La mort est transfigurée, passe de ce qu'elle signifie immédiatement, du non-être de cette individualité singulière à l'universalité de l'esprit qui vit dans sa communauté, meurt en elle chaque jour et ressuscite⁵⁴⁴.

En d'autres termes, la religion manifeste essaie de joindre l'universel au particulier. Ou de pénétrer le particulier et le transformer en universel. Hyppolite commente le rapport universel-particulier en écrivant ceci : « Dieu est devenu comme esprit la conscience de soi universelle de la communauté qui, dans la médiation de son histoire, élève sa particularité à l'universalité et fait de cette universalité, au sein de laquelle meurt ce particulier, l'universalité concrète et mouvante. L'esprit est pour soi-même cette réconciliation que nous avons rencontrée comme l'en-soi de la religion et d'où notre dialectique est issue »⁵⁴⁵. En effet, pour Hegel le particulier ne disparaît pas purement et simplement, dès lors que l'essence divine s'aliène dans la nature humaine. Tout au contraire, le particulier peut se préserver à travers son élévation à l'universalité, à savoir par le biais de sa rencontre avec ce qui lui est étranger et opposé. C'est exactement, deux structures de l'aliénation que nous pouvons dégager ici.

Premièrement, une qui a un rapport profond avec l'*Aufhebung* hégélienne : elle décrit à la fois, la négation d'une chose et sa conservation dans un niveau dialectique plus haut. Son abolition et son passage à un nouvel ensemble qui l'entretient. Et l'autre, qui a affaire à la transformation et à l'effectuation de l'esprit, grâce au rapport à l'altérité. En d'autres mots, le particulier meurt dans l'universalité, pourtant cette mort signifie en même temps la possibilité de pénétrer l'*être-autre* et d'accueillir le savoir en soi-même. Hegel est en train d'explicitier les conséquences du processus de transformation de la substance en sujet, c'est-à-dire de la réconciliation de l'essence avec soi et avec l'altérité. Le devenir sujet universel de la substance, lui permet de s'immiscer dans la différence et l'altérité, de s'aliéner et de se saisir comme Soi actif et connaissant. Hegel écrivait quelques pages avant : «...son devenir-autre

⁵⁴⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 631 et édition originale, *op.cit.*, p. 511.

⁵⁴⁵J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 547.

est tout simplement l'entrée en soi-même du savoir ». Comme si le changement de la substance en sujet faisait passer la conscience de soi à un esprit capable de connaître, de concevoir et de restituer la totalité des étapes lesquelles avait traversé, soit un esprit qui s'est laissé pénétré par l'altérité et a pu se rendre compte de ce fait, en constituant un savoir sur lui-même qui intègre chaque moment antérieur.

Ainsi, *le se faire autre* ne signifie que la mort du particulier, mais l'aliénation de l'essence divine. La prise de conscience et la compénétration mène à une réconciliation avec soi, le savoir de l'altérité et à se poser comme effectif et comme concept. Il est intéressant de noter que pour Hegel, le savoir apparaît toujours comme le savoir *d'une* altérité, qui permet par la suite à la conscience de soi de se connaître, comme si le Soi ne pouvait pas se poser comme esprit et se réconcilier, sans son extériorisation dans un autre. De plus, Hegel a la tendance de percevoir le Soi comme un être étranger que l'esprit lui-même doit comprendre à travers sa propre aliénation, ici la mort et l'universalisation de la substance divine :

Ce qui ressortit à l'élément de la représentation, savoir, que l'esprit absolu, en tant qu'il est un esprit singulier, ou plus exactement en tant qu'il est un esprit particulier, représente à même sa propre existence la nature de l'esprit, se trouve donc ici transposé dans la conscience de soi elle-même, dans le savoir qui se conserve dans son être-autre ; c'est pourquoi celle-ci ne meurt pas effectivement, comme on se représente que le particulier est effectivement mort, mais sa particularité se meurt dans son universalité, c'est-à-dire dans son savoir, qui est l'essence se réconciliant avec soi. L'élément immédiatement antérieur de la représentation est donc posé ici comme élément aboli, ou encore, il est rentré dans le Soi-même, dans son concept ; ce qui ne faisait qu'y être est devenu sujet. – C'est ce qui fait aussi que le premier élément, le pur penser et l'esprit éternel en lui, n'est plus au-delà de la conscience représentationnelle ni du Soi-même, mais que le retour du Tout en soi-même est précisément de contenir en lui tous les moments. La mort du médiateur saisie par le Soi-même est l'abolition de son objectivité ou de son être pour soi particulier ; cet être pour soi particulier est devenu conscience de soi universelle⁵⁴⁶.

Donc, Hegel met l'accent sur la réconciliation du Soi aliéné avec la totalité et l'effectivité, par « la mort de l'abstraction de l'essence divine ». Tout ce processus d'universalisation entraîne principalement, l'actualisation de l'esprit pur dans l'effectivité ou le passage de l'universel à la conscience de soi, la réalisation de la conscience de soi. Par ailleurs, c'est la raison pour laquelle nous disions que pour Hegel, une chose est universelle lorsqu'elle est développée pleinement et devient effective. Néanmoins, il insiste sur la mort et une thématique déjà traitée dans la quatrième section de la *Phénoménologie de l'esprit*, celle de la conscience malheureuse. Car, il y a encore une division entre, d'un côté la substance et

⁵⁴⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 630 et édition originale, *op.cit.*, p. 512.

de l'autre côté la conscience, ou pour être plus précis, entre l'essence et l'effectivité. Autrement dit, tant que la réconciliation n'est pas atteinte, la conscience est en train de souffrir, parce qu'elle conçoit l'essence comme séparée de l'effectivité. Le Soi doit comprendre que la mort de l'essence divine est à la fois, une abolition de l'abstraction et de l'être naturel :

D'un autre côté l'universel est devenu précisément par là conscience de soi, et l'esprit pur ou ineffectif du simple penser est devenu effectif. La mort du médiateur n'est pas une mort seulement du côté naturel de celui-ci ou de son être pour soi particulier, il ne meurt pas que l'enveloppe déjà morte retirée de l'essence, mais aussi l'abstraction de l'essence divine. Car dans la mesure où sa mort n'a pas encore achevé la réconciliation, il est l'instance unilatérale qui sait le simple de la pensée comme l'essence, par opposition à l'effectivité ; cet extrême du Soi-même n'a pas encore même valeur que l'essence ; c'est là quelque chose que le Soi-même n'aura que dans l'esprit. La mort de cette représentation contient donc, en même temps, la mort de l'abstraction de l'essence divine qui n'est pas posée comme un Soi-même. Elle est le sentiment de douleur de la conscience malheureuse de ce que Dieu lui-même est mort⁵⁴⁷.

Ainsi, le problème selon Hegel consiste dans ce processus qui permet le passage du particulier à l'universel, c'est-à-dire le passage de l'être naturel et singulier à l'être universel. La mort de Dieu et l'essence ne font pas encore partie de l'effectivité. D'un côté, la réalité sensible se dissout, et de l'autre côté l'abstraction de l'essence divine s'anéantit également. Pourtant, cette perte constitue aussi un gain. Le sentiment de la perte de l'être divin, la conscience malheureuse à cause de la mort de Dieu, contribue à ce que la conscience se transforme en sujet et en esprit qui se sait lui-même. L'élément divin aliéné devient un être universel, un esprit vivant dans la communauté. Ce que la conscience perd est la substance et ce qu'elle réalise est le sujet. Or, l'esprit arrive à devenir effectif et universel, grâce à cette mort et à la subjectivation de la substance. En effet, c'est la perte de la substance dans l'universel qui la réalise comme sujet. Dieu meurt, c'est-à-dire qu'il disparaît comme abstraction, afin qu'il soit universel et réconcilié avec l'essence et l'effectivité.

En d'autres termes, Hegel met en avant le mouvement par lequel Dieu devient une effectivité, à savoir d'expliquer le moment où l'esprit (il utilise ces termes comme identiques ici) prend conscience de lui-même et saisit son propre contenu, le contenu que lui-même avait projeté dans l'effectivité. Le passage de la substance au sujet désigne bien cette conception : une conscience qui arrive à restituer et reconstruire son propre processus de réalisation

⁵⁴⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 630-631 et édition originale, *op.cit.*, p. 512.

comme sujet et son positionnement dans l'effectivité comme esprit certain de lui-même et universel. C'est-à-dire être un esprit effectif. C'est la raison pour laquelle, Hegel parle de perte, qui est un gain et une affirmation. La négation de l'essence divine, sa mort dans l'être particulier, permet la réalisation de l'esprit comme effectivité universelle se sachant elle-même. Donc, nous avons affaire à une aliénation qui réalise l'esprit et à une négation qui peut affirmer :

Ce sentiment est donc en fait la perte de la substance et de son affrontement avec la conscience ; mais en même temps il est la pure subjectivité de la substance, ou encore la pure certitude de soi-même qui manquait à cette substance en tant qu'elle était l'objet, ou l'immédiat, ou encore la pure essence. Ce savoir est donc la spiritualisation par laquelle la substance est devenue sujet, par laquelle ont péri son abstraction et son absence de vie, et par laquelle donc, elle est devenue effective et conscience de soi simple et universelle. L'esprit est donc ainsi à ses propres yeux esprit se sachant lui-même ; il se sait, ce qui à ses yeux est objet, est, ou encore, ce qu'il se représente est le vrai contenu absolu. Il est en même temps non seulement contenu de la conscience de soi et non seulement objet pour elle, mais encore : il est esprit effectif⁵⁴⁸.

Hegel atteint par le biais de la thématique de la religion, un des grands problèmes de sa réflexion et de l'idéalisme allemand, celui de l'assimilation - ou de la réduction selon les critiques - de la pensée et de l'intelligible, à l'être et à l'extériorité. À ce point, nous comprenons que pour Hegel la réalité devient presque identique à l'esprit, au *Geist*. Comme nous avons déjà dit, cette identité ne signifie pas que tout est *Geist*, mais que tout est compris *par le Geist*. Hegel ne veut pas dire que nous pouvons tout déduire d'une essence primordiale, mais que tout est intelligible, donc tout appartient et est compris à partir de l'esprit. D'ailleurs, Hegel accorde une plus grande importance à la réalisation et à la compréhension de l'esprit par lui-même, qu'à la transformation de l'être lui-même. Sa philosophie est une réflexion sur la pensée et l'intellect, sur le comment l'esprit a pu se connaître, à savoir se poser comme sujet et conscience de soi.

L'histoire elle-même est pour Hegel, la transformation des catégories à travers lesquelles nous structurons notre pensée, notre savoir et notre activité. Il ne s'agit pas pour lui de comprendre l'être réel derrière les phénomènes, mais de saisir l'expérience de la pensée, son déroulement et son devenir. Ainsi, la *Phénoménologie de l'esprit* essaie d'esquisser les transitions historiques de l'esprit dans le temps, sans le concevoir comme une entité

⁵⁴⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 631 et édition originale, *op.cit.*, p. 512-513.

transcendante. Or, il est idéaliste parce qu'il refuse de substantialiser les pensées, de les réduire au niveau de l'être. C'est plutôt l'être qui va être percé et transformé par le *Geist*. En effet, Hegel souligne très clairement que la spiritualisation, le devenir sujet de la substance mène l'esprit à saisir tout à travers le prisme exactement de l'esprit, et à donner à chaque contenu la forme de l'esprit. L'extériorité est devenue esprit et l'esprit saisit la totalité de la réalité *comme* esprit absolu. Toutefois, dans le cas de la religion manifeste, l'esprit n'est pas qu'objet ou contenu, mais certitude et réalité. En d'autres termes, l'esprit devient une effectivité universelle, ayant pénétré tout le réel.

Néanmoins, Hegel décrit le processus par lequel l'esprit se pose comme réalité, objet et contenu à la fois. Il conçoit l'esprit comme le mouvement qui constitue son effectivité, le sujet du mouvement et « *le mouvoir lui-même, ou encore, la substance par laquelle le sujet passe* ». Tout de même, malgré l'avancement considérable que la religion manifeste constitue quant au savoir de l'esprit par lui-même et à se poser comme conscience universelle, elle n'est pas encore parvenue au savoir absolu, ou comme écrit le philosophe elle n'a pas encore atteint la conscience de soi absolue. Hegel se réfère ici à la conscience de soi absolue de la communauté, d'un ensemble des consciences et non de la conscience et de l'esprit individuel et particulier.

La contradiction qui limite le moment de la religion manifeste, provient du fait que son propre être et la conscience de soi ne sont pas encore conçus comme les résultats de sa propre activité. La religion manifeste produit la conscience de soi et l'esprit qui se sait, pourtant la communauté, la totalité des consciences ne comprennent pas que c'est leur propre œuvre. Donc, la conscience de soi n'est pas la sienne, d'après l'expression de Hegel. La substance devient conscience de soi, elle s'aliène et devient un être réel. Cependant, cette conscience de soi transformée ne se comprend pas comme l'aboutissement de sa propre activité, mais comme un être étranger. La communauté dans la religion manifeste pose la vérité et l'esprit, mais elle ne les connaît pas en tant que tels. Comme si la substance avait effectué la spiritualisation, le mouvement de l'aliénation, mais sans finalement le savoir. Cela sera l'objectif du chapitre final de la *Phénoménologie de l'esprit*, à savoir un esprit qui reconnaît l'effectivité comme le fruit de sa propre activité. Quant à Hegel, la conscience de soi dans la religion manifeste ne perçoit pas la réconciliation en tant que telle. D'après lui, il y a une contradiction entre l'effectivité et l'essence :

Mais cette communauté n'est pas encore achevée dans cette conscience de soi qui est la sienne ; son contenu est de manière générale pour elle dans la forme de la représentation, et cette scission, la spiritualité effective de cette communauté – son retour de l'activité de représentation – l'a encore chez elle aussi, de la même façon qu'elle adhérerait à l'élément de la pensée pure lui-même. Cette communauté n'a pas non plus la conscience quant à ce qu'elle est ; elle est la conscience de soi spirituelle, qui n'est pas à ses propres yeux en ce qu'elle est tel objet, ou qui ne s'ouvre pas à la conscience de soi-même⁵⁴⁹.

Donc, nous voyons que l'idée que l'esprit est incomplet, aliéné et étranger à lui-même, lorsqu'il ignore ses propres œuvres et les résultats de son activité, en percevant sa propre activité comme le produit d'un autre, est assez constante dans la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est un des caractéristiques de l'esprit de s'extérioriser, de s'aliéner à lui-même, mais la division commence quand il attribue sa praxis à une altérité, au lieu de se reconnaître et de se comprendre comme la racine de son faire. Dans le cas de la religion, nous avons affaire à une division entre l'esprit effectif et l'esprit de la religion manifeste. C'est pour cela que Hegel emploie de nouveau le terme de la conscience malheureuse, qui décrit une conscience déchirée entre un Soi empirique et un Soi transcendental. L'esprit s'aliène, mais n'a pas conscience de sa propre aliénation et méconnaît l'identité du savoir et de l'essence :

Nous voyons la conscience de soi à son ultime changement de direction devenir interne à soi et parvenir au savoir de l'Être-à-l'intérieur-de-soi ; nous la voyons aliéner son existence naturelle et gagner la négativité pure (wir sehen es sein natürlichen Dasein entäußern, und die reine Negativität gewinnen). Mais la signification positive – savoir, que cette négativité pure ou cette pure intériorité du savoir est tout aussi bien l'essence identique à soi-même – ou encore, que la substance y parvient à l'état de conscience de soi absolue, c'est là quelque chose d'autre pour la conscience fervente. Elle saisit ce côté selon lequel le pur devenir interne du savoir est en soi la simplicité absolue ou la substance, comme la représentation de quelque chose qui n'est pas ainsi d'après le concept, mais comme l'action d'une satisfaction étrangère⁵⁵⁰.

Le Soi s'est transformé en intériorité, cependant la conscience religieuse ne saisit pas la suppression du déchirement et de la division entre l'esprit et l'extériorité, entre l'essence et le Soi. Pour le dire différemment, le Soi ne se comprend pas encore comme identique à son propre savoir, au savoir qu'il a sur lui-même. Il considère ce savoir absolu comme une altérité, malgré le fait que la religion manifeste a pu atteindre l'édification d'une intériorité. C'est-à-dire que la conscience religieuse manifeste continue à se représenter, comme substance et non comme savoir, et à percevoir sa propre intériorité comme un être étranger à

⁵⁴⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 623 et édition originale, *op.cit.*, p. 513.

⁵⁵⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 632 et édition originale, *op.cit.*, p. 513-514.

elle-même, au lieu de reconnaître le contenu comme le produit de son activité. La réconciliation du Soi avec l'essence n'est pas encore accomplie, soit le dépassement de la scission du sujet avec l'objet n'est pas surmonté. Comme nous avons vu, l'esprit effectif est le mouvement constituant l'effectivité : il est le sujet du mouvement et la substance que ce mouvement doit surmonter. Néanmoins, il ne se reconnaît pas dans ce mouvement et ne reconnaît pas ce mouvement, comme *son* propre mouvement et la conscience de soi comme *sa* conscience de soi. Rappelons-nous que Hegel se réfère à un ensemble des consciences, celui de la communauté religieuse chrétienne, et non à un Soi particulier. Hegel évoque une communauté laquelle ignore le processus de sa propre institution - pour utiliser le vocabulaire de Castoriadis - et méconnaît le processus par lequel elle s'est métamorphosée en existence spirituelle et a transformée l'essence et la substance en *Geist*.

Nous comprenons plus clairement à partir de ce point, que l'étrangement est une notion polyvalente chez Hegel. Beaucoup plus, l'étranger (*Fremd*) a au moins deux sens dans la *Phénoménologie de l'esprit*. D'un côté, nous avons vu que dans certains cas l'étranger est le moyen de l'actualisation de l'esprit, cet élément sans lequel la conscience de soi ne peut pas être conçue. De l'autre côté, dans les dernières lignes de cette section le *Fremd* est une notion négative - non au sens hégélien du terme - qui marque l'impossibilité pour l'esprit de se reconnaître dans l'extériorité et l'intériorité, et qui indique une séparation persistante entre la conscience de soi et l'essence, et une difficulté de l'esprit de se comprendre dans sa totalité. L'étranger devient un obstacle à la constitution du savoir absolu, parce que ce savoir est perçu par la conscience de soi comme un être éloigné et différent d'elle. L'étranger se transforme en un malheur pour la conscience de soi, parce que le savoir que le Soi produit n'est pas su comme son propre savoir. Hegel explicite cet état où le Soi ne saisit pas sa propre aliénation, c'est-à-dire sa façon de restituer son propre mouvement dans sa totalité, et où il ne reconnaît pas l'aliénation comme sa propre activité. La conscience de soi perçoit les choses en termes de passion, de croyance et de ferveur et non de concept :

*L'activité du Soi-même conserve par là même cette signification négative par rapport à elle, parce que l'aliénation de la substance (die Entäußerung der Substanz) de son côté est pour celle-ci un En soi que tout aussi bien elle n'appréhende et ne conçoit pas, ou qu'elle ne trouve pas dans son activité en tant que telle*⁵⁵¹.

⁵⁵¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 632 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

Donc, nous voyons que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il y a bien la description d'une situation aliénante de l'esprit, dans laquelle la conscience se trouve séparée de son activité, en d'autres mots, une étape dans laquelle le Soi ne peut pas reconnaître son activité. De la sorte, l'aliénation décrit également pour Hegel, une carence de la part de la conscience dans certaines conditions, à percevoir son propre être et à identifier l'essence avec le Soi. En effet, la *Phénoménologie de l'esprit* introduit une dimension praxéologique au concept d'aliénation. Plus précisément, le problème dans la religion manifeste prend lieu, lorsque le Soi ne se reconnaît pas dans l'aliénation de la substance, à savoir que le Soi se différencie de sa praxis.

Conséquemment, la religion constitue une étape extrêmement significative dans la formation de l'esprit absolu, néanmoins elle doit être surmontée par le savoir absolu parce que l'esprit malgré l'aliénation - la spiritualisation - de la substance, n'arrive pas encore à reconstituer son propre devenir et de se reconnaître dans ce qu'il est en train de faire. Dans ce cas, l'esprit ne reconnaît pas les résultats de sa propre activité et se sent malheureux parce qu'il ne discerne pas sa propre aliénation, sa transformation et son propre processus de constitution. C'est-à-dire que l'esprit ne peut pas se désaliéner et se réaliser, lorsqu'il n'effectue pas la réconciliation. Mais, la réconciliation est fortement liée à la construction et à la réalisation de l'esprit comme savoir. Or, quant à Hegel ce savoir est compris par « *la conscience fervente* » comme une « *satisfaction étrangère* ». La réconciliation reste au niveau de la représentation ou de l'imaginaire, poussant la possibilité de l'union du Soi avec l'essence à une transcendance, tantôt au sens temporel, tantôt au sens spatial.

Hegel termine la section sur la religion manifeste, par expliquer comment l'expérience et le devenir ne sont pas compris comme produits du Soi. Le Soi est encore séparé de l'essence et l'esprit continue à attribuer son propre travail à une altérité. Le point crucial selon Hegel est que la réconciliation n'est pas encore effectuée dans la religion manifeste, au sens qu'elle n'est pas perçue et sue par la conscience. En d'autres termes, il y a encore une contradiction au sein de la conscience, qui est une conscience malheureuse et une conscience partagée entre le passé et l'avenir, entre l'ici-bas et l'au-delà. L'esprit réconcilié même dans la religion manifeste est une représentation et une projection au lieu d'une réalité, parce que la conscience continue à méditer cette réconciliation, le dépassement du déchirement dans un au-delà et non dans l'effectivité. Ainsi, la désaliénation devient une possibilité réalisée que

dans un avenir repoussé et la conscience reste encore déchirée avec elle-même et en opposition avec l'essence :

Dès lors que cette unité de l'essence et du Soi-même s'est produite en soi, la conscience a bien aussi encore cette représentation de sa réconciliation, mais comme une représentation. Elle obtient satisfaction en ajoutant extérieurement à sa négativité pure la signification positive de son unité avec l'essence ; sa satisfaction demeure donc elle-même affublée d'un opposé qui est un au-delà. C'est pourquoi sa propre réconciliation entre dans sa conscience comme un lointain, comme un lointain horizon à venir, de même que la réconciliation que l'autre Soi-même a accomplie apparaît comme un horizon reculé du passé. De même que l'homme divin singulier a un père qui est en soi, et n'a qu'une mère effective, l'homme divin universel, la communauté religieuse, a pour père sa propre activité et son propre savoir, mais pour mère l'amour éternel qu'elle ne fait que ressentir, mais ne contemple pas dans sa conscience comme objet immédiat effectif. C'est pourquoi sa réconciliation est dans son cœur, mais demeure encore scindée d'avec sa conscience, et son effectivité est encore brisée⁵⁵².

Hegel dit que la réconciliation reste dans le cœur de la communauté, pour accentuer le fait que cette communauté religieuse ne pense pas la réconciliation « *d'après le concept* », mais qu'en termes de ferveur, de passion et de représentation. Elle n'a pas pu encore se donner, par le biais du concept et par sa négation d'elle-même un contenu concret, immanent et particulier et se réconcilier dans le présent. Le fait que la réconciliation n'appartient pas à la réalité, au concept, c'est-à-dire à la conscience de soi, perpétue le déchirement de l'esprit. Bien plus selon Hegel :

Ce qui entre dans sa conscience comme l'En soi, ou comme le côté de la médiation pure, c'est la réconciliation située dans l'au-delà ; mais ce qui y entre comme quelque chose de présent, comme le côté de l'immédiateté et de l'existence, c'est le monde, qui doit encore attendre sa transfiguration. Il est certes réconcilié en soi avec l'essence ; l'essence sait bien sans doute qu'elle ne connaît plus l'objet comme quelque chose qui s'est étranqué à elle (daß es den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt), mais comme quelque chose qui lui est identique, comme son égal dans son amour. Mais pour la conscience de soi, cette présence immédiate n'a pas encore figure d'esprit. L'esprit de la communauté est ainsi séparé dans sa conscience immédiate de sa conscience religieuse, qui certes énonce qu'en soi ces consciences ne sont pas séparées, mais l'En soi en question n'est pas réalisé, ou encore, n'est pas encore devenu un être pour soi tout aussi absolu⁵⁵³.

Dans cette étape, l'essence est réconciliée avec le monde et l'objet n'est plus une entité étrangère. Néanmoins comme Hegel le marque clairement, le problème consiste dans la division entre le cœur/la représentation et la conscience. Dans la religion manifeste, la conscience ne conçoit pas la coexistence de l'essence et du monde, le dépassement effectué.

⁵⁵²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 632-633 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

⁵⁵³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 633 et édition originale, *op.cit.*, p. 514-515.

La réconciliation pour la conscience de soi dans la religion ne constitue pas une effectivité, une figure de l'esprit concrète. Autrement dit, la conscience de soi dans la communauté reste encore divisée entre sa conscience effective et sa conscience religieuse. Selon Hegel la situation, dans laquelle la conscience de soi ne peut pas reconnaître son propre savoir dans le présent et l'effectivité historique, comme savoir produit par elle-même, et où la conscience continue à être partagée entre un présent et un au-delà, doit être surmontée. La conscience doit réconcilier l'essence avec le monde et poser le savoir absolu, comme l'œuvre consciente de cette réconciliation dans le présent. Ceci ne sera pas l'œuvre de la religion, mais du savoir absolu, section où l'aliénation détient un rôle central.

D)20. L'aliénation comme concept central du savoir absolu

Le savoir absolu, point culminant de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la pensée hégélienne, constitue un des textes philosophiques les plus complexes du corpus hégélien et aussi de la philosophie moderne. La complexité et l'obscurité de ce chapitre proviennent de la multiplicité de thèmes que Hegel traite dans un espace réduit. De notre part, nous ne maîtrisons pas la totalité des problèmes auxquels le savoir absolu répond ou tente de répondre. Pour autant, nous essayerons de concevoir de plus près certains moments clefs, où Hegel utilise de nouveau le concept d'aliénation. Cela nous permettra de saisir la centralité de cette notion pour l'articulation philosophique de la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire mettre en relief l'idée que même si l'aliénation n'est pas un concept proprement théorisé, elle englobe et rassemble une diversité des sens : elle peut désigner du mouvement de la constitution du sujet, jusqu'à la division de l'esprit comme conscience malheureuse et l'existence de certains mondes sociaux et historiques dans lesquels la conscience ne peut pas se reconnaître.

Donc, nous passons des descriptions par exemple du chapitre sur la *Bildung*, où l'auteur mettait l'accent sur des moments historiques de la modernité occidentale, en utilisant l'aliénation, précisément pour expliquer les modifications et les transformations profondes de la conscience et expliquer ce mouvement, comme l'effort constant de l'esprit de se réaliser comme liberté et comme sujet à travers ses aliénations successives, à un langage

philosophique considérablement plus abstrait et spéculatif, plus *métaphysique* au sens strict du terme, étant donné que Hegel montre comment l'esprit finit par devenir conscient de lui-même, autrement dit, comment organise le savoir sur lui-même. Nous voulons dire par là, que le plus que nous avançons dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le plus Hegel arrive à un niveau d'abstraction plus intense, détaché de la concrétude des descriptions historiques que nous avons auparavant rencontrées.

Si nous pouvons schématiser et réduire l'objectif et le mouvement du savoir absolu en une phrase, cela serait la quête de l'identité de l'être et du Soi. Plus en détail, Hegel ayant travaillé sur un grand nombre des figures de la conscience tout au long de la *Phénoménologie de l'esprit*, veut à présent expliquer comment le Soi s'est constitué à travers plusieurs aliénations, comme être. En effet, il s'agit de comprendre comment l'être est devenu conscience, la conscience s'est extériorisée dans l'être et de quelle façon le sujet acquiert le savoir sur lui-même, forme un esprit contenant dans son intérieur la totalité des figures précédentes, et qui se reconnaît comme sujet conscient.

Pour résumer ce chapitre, Hegel remanie et examine encore une fois certaines des configurations précédentes de la conscience, montrant que cette dernière s'est aliénée et devenue l'objectivité. Ainsi, la conscience s'érige en être. Dans un deuxième temps, le savoir absolu devient l'élément décisif de la vision que la conscience a d'elle-même. Dès lors, la conscience se déploie et se comprend comme *concept*. Elle se conçoit comme concept et conçoit son propre contenu comme concept. Le Soi a pénétré le réel, en le transformant en objectivité et l'être respectivement s'est transformé en Soi et en conscience. Le contenu du Soi, l'objectivité est devenue concept, autrement dit, conscience effective et concrète. De ce fait, le savoir absolu est défini comme savoir du Soi et comme concept. Néanmoins, Hegel réfléchira l'existence immédiate et surtout, l'aliénation de l'aliénation comme *Histoire* et comme *Nature*. Comme nous allons voir, Hegel veut réaliser l'union entre le subjectif et l'objectif, affirmer la jonction de la pensée et de l'action et aucunement proposer un savoir total et exhaustif sur l'effectivité. Dans ce processus d'articulation de ce savoir, l'aliénation tient un rôle central que nous essayerons de comprendre.

En conséquence, pour entreprendre la lecture du chapitre, le savoir absolu s'ouvre en insistant sur la nécessité de continuer l'œuvre inachevée de la religion. La religion selon Hegel n'a pas pu réaliser l'*en soi*, « *sa conscience de soi effective n'est pas l'objet de sa*

conscience » et se trouve dans une situation antinomique avec elle-même. D'un côté, elle produit la vérité, mais de l'autre côté ne se reconnaît pas comme la source de cette vérité. C'est-à-dire que la vérité et la certitude de soi ne sont pas encore réunies à ce moment de l'esprit. Ainsi, la conscience de soi n'est pas devenue une effectivité, mais elle est restée au niveau de la représentation. Plus spécifiquement, l'esprit reste limité dans la représentation et dans l'objectivité. En d'autres mots, le contenu de la représentation devient l'esprit absolu, l'esprit absolu devient une représentation au lieu d'être une effectivité, l'effectivité de la conscience. Le point contradictoire dans la religion manifeste repose sur le fait que d'un côté, elle se donne comme contenu la vérité, l'esprit absolu, mais de l'autre côté elle se la donne que comme représentation. Le Soi n'a pas pu encore s'approprier l'objectivité, et faire la conscience de soi l'objet central de sa propre conscience :

L'esprit de la religion manifeste n'a pas encore surmonté sa conscience en tant que telle, ou encore, ce qui est la même chose, sa conscience de soi effective n'est pas l'objet de sa conscience. Lui-même en général ainsi que les moments qui se différencient en lui tombent dans la représentation et dans la forme de l'objectivité (Form der Gegenständlichkeit). Le contenu de la représentation est l'esprit absolu ; et il ne s'agit plus que d'abolir cette simple forme, ou plus exactement, étant donné qu'elle ressortit à la conscience en tant que telle, sa vérité doit déjà s'être donnée comme résultat dans les configurations de la conscience⁵⁵⁴.

La conscience de soi doit pouvoir se donner et donner sa vérité comme l'aboutissement de tous les moments de l'esprit. L'objectivité doit être surmontée, non dans le sens d'une élimination ou d'un effacement. Plus précisément, Hegel avance ici certaines idées capitales pour la compréhension de l'aliénation. D'après lui l'objectivité ne disparaît pas, mais devient un avec le Soi et l'esprit. Ainsi, conçoit Hegel la suppression de l'objectivité, non comme anéantissement de l'extériorité, donnant lieu à un esprit existant que pour lui-même, mais plutôt comme identité entre le Soi et l'objet. Conséquemment, l'objectivité n'est plus quelque chose d'étranger à la conscience.

En d'autres termes, Hegel insiste sur l'idée que l'aliénation concerne d'une façon équilibrée les deux pôles du processus : le sujet et l'objet et que tous les deux sortent transformés de ce processus. Nous n'avons pas affaire à un mouvement partiel, mais à quelque chose qui transforme la totalité du réel. Grâce à cet extrait, nous pouvons tirer certains éléments capitaux au sujet de l'aliénation. Tout d'abord, il s'agit d'un mouvement qui

⁵⁵⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, et édition originale, *op.cit.*, p. 516.

transforme le sujet en objet et pose l'objet comme sujet. Le Soi s'aliène en objet et l'objet qui est pénétré par l'esprit est posé comme sujet. Ensuite, il n'est pas question que d'un processus négatif, mais aussi positif, comme Hegel le dit très clairement dans le passage suivant :

Ce surmontement de l'objet de la conscience ne doit pas être pris en ce sens unilatéral où l'objet se montrerait comme retournant dans le Soi-même, mais de manière plus déterminée, aussi bien au sens où en tant que tel, il se présenterait à la conscience comme évanescence, qu'au sens où, par ailleurs, c'est au contraire l'aliénation de la conscience de soi qui pose la chosité, où cette aliénation a une signification non seulement négative (daß die Entäußerung nicht nur negative, sondern positive Bedeutung), mais aussi positive et l'a non seulement pour nous, ou en soi, mais pour elle-même. Pour elle, le négatif de l'objet, ou l'auto-abolition de celui-ci, a la signification positive – ou encore, d'un côté, elle sait cette nullité de l'objet – par le fait qu'elle s'aliène elle-même – car dans cette aliénation elle se pose elle-même comme objet (denn in dieser Entäußerung setzt es sich als Gegenstand), ou pose l'objet, au nom de l'unité indissociable de l'être pour soi, comme soi-même. Et d'autre part, en même temps, ceci inclut cet autre moment, qu'elle a aussi tout aussi bien aboli et repris en soi-même cette aliénation et cette objectalité, et donc qu'elle est chez elle dans son être-autre en tant que tel (daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensowohl auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem Anderssein als solchem bei sich ist). – Tel est le mouvement de la conscience, et celle-ci y est la totalité de ses moments. Il faut tout aussi bien qu'elle se soit rapportée à l'objet selon la totalité de ses déterminations, et qu'elle l'ait appréhendé ainsi selon chacune de celles-ci. Cette totalité de ses déterminations fait de lui en soi une essence spirituelle, et pour la conscience il devient celle-ci en vérité par l'appréhension, en tant que Soi-même, de chacune de ces déterminations singulières, ou encore par ce comportement spirituel à leur égard dont nous venons de parler⁵⁵⁵.

Donc, ce processus d'aliénation concerne tantôt le Soi, tantôt l'objet. Ce qui s'aliène n'est pas uniquement le Soi, mais également l'objet. L'objet est finalement le Soi. En d'autres mots, Hegel essaie dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* de renverser une impression que d'autres développements ont pu laisser au lecteur, d'après laquelle l'aliénation est un processus qui concerne que la formation et l'existence de la conscience. Selon cette perspective, la chose est perçue comme subjuguée au processus d'affirmation et de réalisation de la conscience.

Au contraire, Hegel accentue la compénétration de deux termes du processus de constitution de l'esprit et du savoir. Il exprime par là, l'idée que ce n'est pas que l'objet qui s'assimile au Soi et s'absorbe par la conscience. L'objet ne s'efface pas simplement devant la force de la conscience de soi, mais beaucoup plus, la conscience est structurée et formée par la présence de l'objet. La conscience tire son existence et constitue son expérience phénoménologique par sa pénétration dans l'objet, mieux par le fait qu'elle se pose comme chosité. De la sorte, la conscience ne domine pas simplement l'objectivité en s'y immisçant, mais elle en a besoin afin qu'elle puisse s'extérioriser et se saisir comme esprit conscient de

⁵⁵⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 635-636 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

lui-même. Il y a un rapport de dépendance de l'objet du Soi, mais également du Soi de l'objet. La vérité du Soi est l'objet, et la vérité de l'objet devient par le processus d'aliénation, le Soi. Hegel exprime dès le début du chapitre cette idée fondamentale pour sa pensée : la réalisation de l'esprit et du savoir absolu passe par l'aliénation de l'objet et du sujet (la conscience). Leur compénétration signifie que l'esprit peut se retrouver partout dans l'extériorité, et qu'à son tour l'extériorité - ou l'objectivité - fait partie dès lors de la conscience. Pour le dire différemment, les deux termes sont identiques.

Plus précisément, ce passage souligne la dimension positive de l'aliénation, au sens où dans ce cas l'aliénation ne nie pas l'objectivité afin que la conscience puisse s'affirmer, mais elle construit et pose l'objectivité. L'aliénation ne pose que la conscience de soi, mais elle forme également l'objectivité. À travers la conscience qui s'extériorise et s'aliène, l'objectivité peut exister et s'affirmer. Néanmoins, cette idée nous semble être associée aux textes de la période d'Iéna concernant le travail mécanique et l'outil.

Comme nous avons longuement étudié, le sujet modifiait par son travail outillé et mécanique l'extériorité et la nature. Nous avons affaire à une situation, selon laquelle les deux termes impliqués du processus se transformaient profondément (l'outil était ce moyen-terme qui réunissait le subjectif et l'objectif, l'intermédiaire entre le sujet et l'objet du travail. Et l'outil et la subjectivité se posaient à travers le travail comme universels). De même, selon l'extrait présent de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'aliénation ne supprime pas l'objectivité, mais l'abolit - *Aufheben* - qui veut dire que la transforme en sujet. Pareillement, l'objectivité aliène l'existence du sujet et le sujet se pose comme objet, selon le philosophe. L'objectivité qui pénètre le Soi et la conscience, est la raison pour laquelle Hegel parle d'une aliénation positive, c'est-à-dire d'une aliénation qui affirme et pose de la même façon, et la conscience et la chose. En d'autres mots, la conscience s'affirme et s'appréhende comme esprit absolu et conscience de soi effective, que lorsqu'elle pénètre l'objectivité. C'est pourquoi Hegel dit distinctement que la conscience « *dans cette aliénation elle se pose elle-même comme objet, ou pose l'objet, au nom de l'unité indissociable de l'être pour soi, comme soi-même* ».

Ainsi, la distinction et la séparation entre l'intériorité et l'extériorité est abolie. L'aliénation de l'objet ici ne signifie pas selon la *Phénoménologie de l'esprit* son anéantissement (*Vernichtung*), mais son abolition (*Aufhebung*), à savoir sa transformation en sujet. Abolir ne désigne pas l'acte d'anéantir quelque chose, mais plutôt son affirmation et son

passage à un niveau ontologique et dialectique plus élevé. Donc, il ne s'agit pas que d'une objectivité dominée par le mouvement d'aliénation de la conscience, vouée au travail de l'esprit, mais pareillement d'une conscience qui se transforme en objet. Autrement dit, afin que l'objectivité existe, la conscience doit pouvoir devenir aussi objet.

En conséquence, ce processus d'abolition de l'objet et d'identification de la conscience à lui, grâce à l'aliénation réciproque (la conscience qui devient chose et la chose qui devient identique à la conscience) mène à l'assimilation de l'objet par la conscience. Cette identification de deux termes de l'aliénation, la reprise de l'objectivité aliénée par la conscience, permet à la conscience de soi d'éliminer précisément la distance et l'opposition entre l'objectivité et le Soi : « *Et d'autre part, en même temps, ceci inclut cet autre moment, qu'elle a aussi tout aussi bien aboli et repris en soi-même cette aliénation et cette objectivité, et donc qu'elle est chez elle dans son être-autre en tant que tel* ».

La désaliénation entraîne non l'anéantissement de l'objectivité, mais l'anéantissement de la séparation entre le Soi et l'altérité et la capacité de la conscience d'incorporer, d'intérioriser et de s'approprier l'objectivité. Cette idée capitale pour l'aliénation chez Hegel, c'est-à-dire le fait de s'auto-affirmer dans son rapport avec l'altérité, en d'autres termes, de se réaliser que par le biais de l' « être-autre », est déjà énoncée dans le chapitre sur la religion manifeste : « *Car l'esprit est le savoir de soi-même dans son aliénation ; il est l'essence qui est le mouvement de conservation dans l'être-autre de l'identité avec soi-même* »⁵⁵⁶. La conscience de soi devient décidément universelle et se reconnaît en ce qu'elle s'est aliénée et le produit de son aliénation, l'être objectivé peut se reconnaître en elle. Donc, le dépassement de l'objectivité signifie son *Aufhebung*, soit son identification au sujet. Ainsi, l'aliénation marque la possibilité de la conscience de se poser comme objet, d'engendrer l'objectivité et conjointement de pouvoir se conserver en tant que telle à l'intérieur de l'altérité.

De ce fait, la conscience pour Hegel constitue la totalité de ses moments, l'ensemble de tous les stades par lesquels elle passe afin qu'elle existe en tant que telle, en tant que conscience de soi réfléchie et expérience phénoménologique accomplie. En d'autres termes, l'objet doit être perçu dans toutes ses dimensions et déterminations, pour qu'il puisse être compris comme l'aboutissement du travail de l'esprit, comme esprit ou mieux, la conscience devient esprit à condition qu'elle reconstitue chaque moment (*das Moment*) du processus de

⁵⁵⁶Voir *op.cit.*, p. 611.

sa propre évolution et constitution. Pour Hegel, la compréhension par la conscience de la totalité des moments du processus dialectique de la constitution de l'objet, transforme l'objet lui-même en « *une essence spirituelle* ».

De là, l'objet devient l'esprit, à savoir que la totalité de l'objectivité est traversée par le *Geist*. La conscience se rapporte à un objet extérieur à elle-même. Mais, quand la conscience se pose comme objet, c'est-à-dire lorsqu'elle devient la pensée sur elle-même, elle prend conscience que toute l'effectivité n'est que sa propre reconstitution, et que l'objectivité est une véritable conscience de soi. Afin que l'objet puisse être perçu par la conscience, il faut qu'il soit saisi dans la totalité de ses moments, dans l'ensemble de son devenir et de son déploiement dynamique. Concevoir l'objet dans l'ensemble de son déploiement veut dire pour Hegel, le poser en accord avec le mouvement de la conscience et finalement en tant que conscience. La vérité de l'objet est la conscience, et la conscience est la vérité et son accord avec la chose. En effet, la conscience aliénée et l'objet aliéné coïncident. D'une part, la conscience se conçoit elle-même comme totalité, d'autre part, elle conçoit « *l'objet selon la totalité de ses déterminations* ».

La conscience que la conscience a de la totalité de ses moments est la même que celle qu'elle a de l'objet, parce que conscience et objet finissent par former une totalité des moments. Conséquemment, l'aliénation réciproque et partagée du Soi et de l'objet permet leur identification et attribue à la conscience de soi, la potentialité de se comprendre comme devenir et succession des moments, et de même de comprendre qu'elle est en train de poser en face d'elle la totalité de ses propres moments.

En outre, nous voulons retenir que Hegel débute ce chapitre par insister sur l'interpénétration de la conscience et de l'objectivité, à savoir sur la possibilité du Soi de se retrouver dans l'altérité et sur le fait que l'objet peut désormais se poser et exister comme « *essence spirituelle* », et non comme une entité étrangère à la conscience. En d'autres mots, Hegel ouvre le chemin de la réalisation de la tâche à laquelle la religion manifeste avait échoué. Dès lors, l'objectivité est une totalité posée par l'esprit et une continuité de l'activité aliénante de la conscience de soi, une aliénation reprise par le Soi et identifiée à la conscience de soi. Pour que la conscience soit effective, elle doit pouvoir reconstituer et reprendre la totalité de ses propres moments dans leur continuité interne et aussi chaque moment

déterminé. C'est-à-dire que la conscience pénètre et appréhende ses propres moments particuliers, en les hissant et en les unissant en une totalité.

Ainsi, l'objet s'identifie au Soi, l'objet devient le Soi, parce que le Soi aliéné perçoit sa propre extériorisation et sa trace dans la totalité de l'objectivité. C'est pourquoi Hegel disait juste avant, que la conscience se pose elle-même comme objet et que l'objet se pose comme soi-même. Le Soi contemple son contenu comme esprit absolu aliéné dans la totalité de l'objectivité, chose qui lui permettra comme nous verrons ensuite, de se poser comme objet universel. Comprendre l'objet « *selon la totalité de ses déterminations* » le transforme en essence ou être spirituel et conceptuel, et pareillement la conscience devient cette essence spirituelle-conceptuelle, lorsqu'elle conçoit les déterminations de l'objet comme ses propres déterminations, comme l'aboutissement extériorisé de Soi-même. L'objet devient Soi parce que la conscience le conçoit comme totalité et le pose comme « *essence spirituelle* ». Ce qu'il a été extériorisé, a fini par être intériorisé par la conscience et le Je est devenu la chose, comme Hegel écrira juste après. Donc, l'aliénation s'avère être dans ce paragraphe, le processus affirmatif qui permet à la conscience de se percevoir comme un enchaînement des configurations et des moments. Ce rassemblement des moments dialectiques permettra également la constitution du savoir absolu.

Ainsi, nous comprenons grâce au concept d'aliénation pourquoi Hegel entend dans ce paragraphe, que chaque être se comprend à travers sa propre objectivation et les rapports qui le constituent, jamais isolé ou séparé. Bien plus, que les êtres sont conçus par la conscience exactement dans leur mouvement, dans leur processus continu de formation et jamais dans leur fixité. En effet, les concepts du « *moment* » (*das Moment*) et de la « *totalité* » (*die Totalität*) sont décisifs pour comprendre les paragraphes suivants. Le *moment* renvoie à un élément essentiel et fondamental d'une totalité, et de même à un stade d'un mouvement dialectique.

Plus particulièrement, afin que la conscience comprenne les déterminations de l'objet, il faut qu'elle passe par « *chacune de celles-ci* ». Cela veut dire que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, chaque moment interagit avec les autres moments, au sein du déploiement du processus dialectique. Comme Hegel l'indiquait dans la préface de la *Phénoménologie de*

l'esprit, « le vrai est le tout » (« *Das Wahre ist das Ganze* »⁵⁵⁷). Chaque moment est partiel et c'est pour cela qu'il est partiellement faux. C'est que la totalité qui préserve à son intérieur chaque moment et l'abolit, au sens où elle le réalise. Abolir signifie exactement le devenir des moments qui change et se conserve à la fois. Ce n'est pas le hasard si Hegel utilise les termes « *Aufheben* » et « *aufgehoben* », le premier à deux reprises et le second à une reprise dans ce paragraphe. La totalité est l'aboutissement du processus dialectique qui préserve, déploie et modifie chaque moment en relation avec les autres moments, en saisissant les choses dans leurs interconnexions et aucunement comme union des moments isolés. Donc, Hegel essaie de penser les moments du mouvement dialectique de la conscience, non comme des stades singuliers subordonnés à la totalité ou isolés l'un de l'autre, mais plutôt dans la perspective d'une synthèse conciliatrice entre le tout et le particulier. La vérité de la conscience consiste en sa conception d'elle-même en tant que totalité en plein devenir, et mouvement ayant pu effectuer les associations entre les différentes déterminations de l'objet. Pourtant, lorsque Hegel parle ici d'objet (*Gegenstand*) se réfère, tantôt à la conscience de soi et tantôt à l'objet de la conscience⁵⁵⁸. La conscience se réalise et se conçoit elle-même, pourvu qu'elle prenne conscience de *toutes ses configurations passées*, à savoir comme nous verrons un peu plus loin, de toutes ses objectivations et ses aliénations dans le temps. La conscience qui se pose et s'aliène comme objet, et le fait que l'objet s'identifie à la conscience permet à cette dernière de s'appréhender comme totalité, et à concevoir l'objet qu'elle a posé en face d'elle-même dans son intégralité.

Pour conclure sur ce paragraphe, Hegel accentue le fait que graduellement la conscience commence à percevoir ses propres moments, ou plus exactement à comprendre son propre déploiement comme une aliénation permanente. Nous avons affaire à deux moments différents, mais qui néanmoins sont intimement dépendants l'un de l'autre. Premièrement, il y a l'aliénation de la conscience qui pose la chose et dont le sens est à la fois négatif et positif. Comme Hegel note, il s'agit d'un surmontement de l'objet par la conscience (« *Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins* »), autrement dit, la conscience abolit l'objet, au sens où il le conserve et le fait passer à une étape logique plus élevée. Dans cette aliénation, la conscience se pose comme objet ou pose l'objet comme soi-même. De la sorte, la conscience forme une unité avec l'extériorité. L'abolition de l'objet est

⁵⁵⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 70 et édition originale, *op.cit.*, p. 15.

⁵⁵⁸Comme Hegel écrivait à l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* : « La conscience, en effet, est d'une part conscience de l'objet, et d'autre part conscience de soi-même », *op.cit.*, p. 125.

aussi positive, parce que ce dernier est précisément intériorisé par la conscience. Abolir comme nous avons déjà dit, ne signifie anéantir ou faire disparaître, mais relier l'objectif au subjectif. En fait il est question de la désaliénation de la conscience de soi, comme dépassement de la séparation et de la distance entre sujet et objet. Dans un second moment, la conscience reprend l'aliénation et l'objectivité, grâce au fait qu'elle a creusé toute cette distance entre elle et la chose. Elle peut être chez elle, même dans l'altérité.

Hegel termine ce paragraphe en expliquant, que ce qu'elle caractérise la conscience est qu'elle se comprend comme totalité des moments, comme réconciliation. Pour Hegel, conscience signifie de savoir que tu es aliéné, et que tu es soi-même dans l'altérité. De plus, à travers l'aliénation, la conscience se pose comme l'effectivité, comme l'objectivité d'elle-même et comme la réalité de l'objet. Ainsi, l'aliénation permet à la conscience de se saisir comme totalité des moments, comme à la fois objectivité et Soi. L'abolition de l'objet et la réalisation de la désaliénation de la conscience, pose le Soi comme universel. L'aliénation permet à la conscience de se voir extériorisée, en plein devenir et elle contribue à ce que l'objet fasse partie du mouvement de constitution du Soi.

Bien que Hegel mette en place un langage spéculatif et abstrait qui s'intéresse à la constitution du savoir absolu, nous pensons pouvoir discerner l'aspect profondément historique et social de la notion d'aliénation. Par ailleurs, cela sera plus clair deux paragraphes plus loin. Plus spécifiquement et pour se tenir au premier paragraphe, la conscience qui s'extériorise en objet et l'objet qui devient la conscience signifie, que la totalité de la réalité a été transformée par le travail du négatif et par l'activité de l'homme.

À cause de l'aliénation, la conscience a modifié le réel dans toute son ampleur - en le changeant en effectivité - et l'objectivité, la chose produite par le travail négatif de la conscience de l'homme est devenue identique à la conscience. L'objectivité (*Gegenständlichkeit*) et la chose (*Dingheit*) ne s'opposent pas à la conscience, mais elles découlent d'elle. En d'autres mots, le travail de l'homme a posé l'extériorité, et l'extériorité n'est plus une chose opaque pour la perception. Au contraire, en contemplant l'objectivité la conscience peut s'y percevoir. La chose se transforme précisément en objet, c'est-à-dire en objectivité formée par le travail du négatif. L'objet (ou la réalité sociale, spirituelle, économique et politique) est façonnée par le travail de l'être humain. En fin de compte, ce que l'esprit voit en face de lui est le fruit de la totalité de son activité, de sa conscience.

Désormais, la chose et l'objectivité sociale produites par la conscience sont en interrelation profonde. Or, le sujet et l'objet deviennent identiques. Ainsi, dans le savoir absolu la conscience comprend et reconstitue sa propre histoire, et que le réel et la nature ont été traversés par elle et transformés. Comme nous verrons juste après, lorsque Hegel se réfère à la « chose », il ne s'agit pas d'une abstraction, mais des moments historiques auxquels la conscience se rapporte. La conscience modifie l'extériorité en s'aliénant, et en faisant cette dernière similaire à l'esprit. D'ailleurs, la *Phénoménologie de l'esprit* est marquée par cette tentative, à savoir de la conscience qui essaie de passer de la certitude sensible au savoir absolu.

Néanmoins, tous les stades par lesquels elle passe, *certitude sensible, entendement, certitude et vérité de la raison, l'esprit, la religion et le savoir absolu*, sont des moments dynamiques d'un processus qui coïncide avec le déploiement de l'histoire humaine. Or, Hegel entrelace le développement de la conscience de soi au développement historique de l'être humain, qui va de la servitude et à l'asservissement, à la liberté et au savoir absolu. Donc, l'aliénation a comme concept un enracinement historique très profond, étant donné que l'homme s'affirme par le biais de son propre travail et de sa propre activité. L'esprit se reflète dans l'objectivité et l'objectivité permet à l'esprit de comprendre son propre être, de voir ce qu'il a posé tout au long de son aliénation et par quels moments est passé pour devenir conscience de soi. La conscience de soi aboutit à une synthèse, en se comprenant comme totalité des moments, puisqu'elle conçoit que l'objet est aussi une essence spirituelle, à savoir qu'elle est arrivée à un point de lucidité, qui lui permet de comprendre la totalité de l'extériorité comme une partie d'elle-même.

D'après Hegel, la conscience se rapporte à quelque chose : elle est conscience *de* quelque chose, autrement dit, elle a toujours un objet extérieur à elle-même. Lorsque la conscience pose comme objet son propre être, quand elle devient réflexion sur elle-même et grâce à cela conçoit que toute l'objectivité n'est que sa propre reconstitution, elle se transforme en véritable conscience de soi. En outre, l'esprit se caractérise d'abord comme quelque chose qui a un savoir sur lui-même. En conséquence, nous pouvons soutenir dès maintenant que l'aliénation, même dans le chapitre le plus spéculatif de la *Phénoménologie de l'esprit*, a une dimension sociale-historique très forte, étant donné qu'elle constitue un outil afin que l'esprit se comprenne comme devenir et totalité des moments.

Hegel insiste encore dans le paragraphe suivant, sur la question de l'objet et de ses moments et surtout sur comment se présente-t-il à la conscience et à travers quelles figures passe-t-il. Pratiquement, dans ce paragraphe Hegel reprend et condense les trois moments principaux du début de la *Phénoménologie de l'esprit*, selon lesquels l'objet se présente à la conscience en tant que certitude sensible, perception et entendement :

L'objet est donc pour une part être immédiat, ou encore une chose en général - ce qui correspond à la conscience immédiate ; pour une part, il est un devenir-autre de soi-même, son rapport ou être pour autre chose, et être pour soi, la détermination - ce qui correspond à la perception - et pour une autre part il est essence ou comme universalité - ce qui correspond à l'entendement⁵⁵⁹.

D)21. L'objet de la conscience comme devenir, synthèse des moments et comme universalité

En effet, l'objet est constitué comme synthèse de ces trois éléments. D'abord, il est là en tant que chose immédiate pour une conscience, d'une façon directe. Ensuite, l'objet est une relation à l'extériorité et à l'intériorité, un rapport à autrui et à soi. L'objet est déterminé par le fait qu'il se réfère toujours à quelque chose d'autre et également à lui-même. À savoir que l'objet existe, prend forme et sens que lorsqu'il coexiste et interagit avec d'autres objets, jamais isolé et abstrait, autrement dit, quand il fait partie d'une totalité. Troisièmement et sur ce point Hegel insiste encore plus, l'objet est universalité. Néanmoins, cette universalité ne peut pas être comprise sans le passage par la singularité qui s'abolit, c'est-à-dire se conserve dans l'universalité :

En tant que tout, il est le syllogisme ou le mouvement qui va de l'universel à la singularité en passant par la détermination, aussi bien que le mouvement inverse, qui va de la singularité à l'universel en passant par l'abolition de cette singularité, ou par la détermination⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 636 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

⁵⁶⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 636 et édition originale, *op.cit.*, p. 517. Il faut se rappeler que pour Hegel le moment n'a pas uniquement un sens temporel. Contrairement, il entretient un lien très profond avec le *concept*, lequel se divise à son tour en universalité, particularité et individualité. De même, lorsque Hegel parle ici du mouvement qui va de l'universel au singulier et du singulier à l'universel, il se réfère aux moments qui constituent la conscience comme sujet qui se connaît.

Après avoir évoqué les trois déterminations, Hegel explique qu'au fond nous avons affaire à la conscience qui est en train de s'appréhender comme totalité, comme synthèse des moments ou pour le dire plus exactement, c'est la conscience qui comprend l'objectivité selon ses propres structures et à partir de son propre être, puisqu'il n'y a plus de séparation et de déchirement entre sujet et objet. Elle conçoit l'objet comme si c'était elle-même. La conscience est devenue universelle, c'est-à-dire qu'elle est extériorisée dans la totalité de la réalité et que la chose et la totalité de ses moments correspondent au mouvement de la conscience et à ses déterminations. Hege note que : « - *C'est selon ces trois déterminations que la conscience doit savoir l'objet comme étant elle-même* »⁵⁶¹.

Hegel se réfère au reste de ce paragraphe, pourtant sans la mentionner immédiatement encore une fois à l'aliénation. Plus précisément, il souligne dans cette étape de l'expérience phénoménologique de la conscience, qu'il ne s'agit pas de savoir et saisir l'objet de la conscience dans sa dimension pure, mais de le connaître dans son mouvement tel qu'il se manifeste à la conscience. Autrement dit, la conscience se comprend et comprend l'objectivité, non en tant que moment fixe et immobile, mais dans sa transformation perpétuelle et dans son changement constant.

En conséquence, le savoir de l'objet, la conscience de soi prend forme, quand l'objet se conçoit comme quelque chose de mouvant et qui contient plusieurs moments. C'est plutôt le savoir qui se fonde sur une conception d'un objet, qui est à la fois devenir constant et processus actif. En effet, le savoir quant à Hegel se construit en tant que processus mouvant, à partir de l'expérience faite par la conscience. Pour le dire différemment, il perçoit les choses comme processus et totalité des moments et fonde la possibilité d'un savoir, en partant de l'expérience que la conscience fait d'elle-même, soit de ses propres figures précédentes. C'est le savoir qui résulte des figures de la conscience, au lieu de la conscience qui découlerait du savoir pur :

*Toutefois, ce n'est pas du savoir comme pure saisie conceptuelle de l'objet qu'il est question. Il s'agit, au contraire, uniquement de mettre en évidence ce savoir dans son devenir, ou dans ses moments selon le côté qui ressortit à la conscience en tant que telle, ainsi que les moments du concept proprement dit ou du pur savoir dans la forme de configurations de la conscience*⁵⁶².

⁵⁶¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 636 et édition originale, *op.cit.*, p. 517

⁵⁶²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 636 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

Le savoir se structure autour de la compréhension que la conscience acquiert de l'objet. Nous commençons des figures concrètes et réelles de la conscience, de l'expérience que la conscience a accumulé sur elle-même, afin d'aboutir au savoir absolu et non le contraire. Ainsi, le savoir de l'objet - c'est-à-dire de l'esprit et de la conscience de soi - se construit comme connaissance des figures de la conscience dans leur plein devenir et dans la totalité des moments manifestés à la conscience. Le savoir est le résultat des expériences diverses et variées que la conscience fait d'elle-même tout au long de l'histoire, dans l'objectivité, afin de devenir esprit.

Cependant, dans les dernières lignes du paragraphe Hegel se réfère à l'aliénation d'une façon très significative, mais indirecte comme nous avons déjà dit. Plus particulièrement, il souligne comme auparavant le fait qu'il ne s'agit pas encore de comprendre l'objet dans sa configuration pure, mais de l'appréhender dans son processus de constitution et de formation. L'objet ne se manifeste pas comme détaché de l'expérience de la conscience, mais contrairement comme une certaine figure ou un ensemble de figures. Autrement dit, il n'est pas encore conçu dans son sens spirituel et conceptuel abstrait, mais tel qu'il paraît en tant que moment précis et singulier à la conscience. Selon Hegel, ce qui se présente à la conscience n'est pas une totalité conceptuelle, un objet spirituel bien déterminé et achevé, mais tantôt une figure de la conscience et tantôt un certain nombre de figures de la conscience en devenir. Il s'agit d'une totalité qui résulte de la continuité de figures de la conscience phénoménologique.

Pourtant, il termine le paragraphe en disant que la totalité des moments de l'objet et de la conscience ne peut être réalisée et manifestée, que lorsque ces moments se décomposent et se dissolvent. En d'autres mots, la conscience peut posséder un savoir sur elle-même, non par le biais du concept, mais par l'expérience, la collection de la multitude de ses propres figures historiques et leur dissolution. Dissolution de formes de la conscience veut dire leur réalisation, plus exactement leur aliénation. C'est la manifestation de la conscience à la conscience même. La conscience prend conscience d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle prend conscience de son propre objet, que lorsque les moments de sa propre constitution et de son propre devenir lui sont manifestes, lorsqu'elle les saisit comme une totalité. Le mouvement de la conscience peut être compris par elle-même, qu'à condition que les figures antérieures de la conscience s'aliènent, c'est-à-dire qu'elles s'extériorisent. Afin que la conscience se réalise, elle conçoit ses figures comme des moments aliénés.

Cela signifie que pour que les moments de la conscience puissent être conçus par la conscience comme un devenir et une totalité, doivent être dissous, aliénées. L'objet se manifeste à la conscience que lorsque celle-ci est aliénée. La conscience se connaît que lorsqu'elle s'objective, soit il faut qu'elle s'aliène constamment à chaque moment pour qu'elle puisse se concevoir comme telle. Elle s'aliène et ainsi elle peut se voir en chaque moment en tant qu'objet qu'elle pose en face d'elle. L'aliénation signifie qu'à travers la collection des moments de la conscience et de ses figures, la conscience sort d'elle-même, se pose à l'extériorité - c'est pour cela que le texte dit que « *la totalité ne peut être montrée que dissoute* » -, conçoit la totalité de ses propres expériences antérieures et grâce à l'objectivation peut se reconnaître à chaque stade de son déploiement historique. Par suite, s'aliéner permet à la conscience de reconstituer la totalité de son chemin vers le savoir et l'esprit. En effet, la conscience doit se dissoudre et s'extérioriser, pour qu'elle se contemple comme activité et voie l'objet comme le résultat de son activité :

*C'est pour cette raison que l'objet n'apparaît pas encore dans la conscience en tant que telle comme l'essentialité spirituelle, comme nous venons précisément de l'énoncer, et le comportement de la conscience à son égard n'est pas l'examen de cet objet dans cette totalité en tant que telle, ni dans la pure forme conceptuelle de celle-ci, mais, pour une part, est tout simplement figure de la conscience, et pour une autre part est un certain nombre de figures de ce genre que nous rassemblons et dans lesquelles, la totalité des moments de l'objet et de l'attitude de la conscience ne peut être montrée que dissoute en ses moments*⁵⁶³.

Donc, l'aliénation est le processus à travers lequel, le Soi s'extériorise et conçoit la totalité de ses propres moments, autrement dit, nous avons affaire au mouvement qui pose la conscience comme objet et grâce auquel cette dernière peut se retrouver à chaque phase de l'effectivité qu'elle-même a créée. Hyppolite commente cet extrait dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* de cette façon : « *1^o La conscience se pose elle-même comme chose immédiate, et sait donc cette chose comme le Soi ; 2^o la conscience se pose dans la chose comme relation et sait donc la relation comme le Soi ; 3^o la conscience se pose comme l'Universel ou l'Intérieur et sait donc cet Intérieur comme le Soi* »⁵⁶⁴. La réalisation de la conscience passe par sa manifestation concrète et par son extériorisation. La dissolution de la totalité des moments signifie dans le système hégélien, la possibilité pour la conscience de s'extérioriser et de se percevoir dans son propre mouvement de genèse et de fondation.

⁵⁶³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 636 et édition originale : *op.cit.*, p. 517.

⁵⁶⁴Voir G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome II, p. 395, traduction de Jean Hyppolite.

Donc, ce processus de compréhension de l'objet par la conscience contribue à ce que cette dernière comprenne qu'elle a pénétré la totalité du réel sous diverses manières, et comme nous avons vu comme chose immédiate dans laquelle elle se reconnaît, comme rapport, c'est-à-dire *être pour autre chose* et *être pour soi* et comme Universel. D'ailleurs, ces lignes indiquent ce que nous présentons comme objectif de ce paragraphe, c'est-à-dire l'union de l'être et de la pensée. La dissolution de la totalité des moments de l'objet prouve que la *Phénoménologie de l'esprit* essaie de montrer, ayant pris un chemin difficile et torturant que l'objet du savoir absolu est l'essentialité spirituelle, l'esprit lui-même en train de se connaître par le biais de ses diverses aliénations, finissant par devenir l'objet de la conscience. Connaître l'objet, la chose, ou l'être signifie connaître la conscience et connaître la conscience signifie connaître l'objet, la chose, l'être.

Néanmoins, dans le paragraphe suivant Hegel pousse l'idée de la chosification de la conscience à un niveau très élevé. La raison va jusqu'au point de dire que « *l'être du Je est une chose* » (Hegel se réfère parallèlement au chapitre sur la phénoménologie de la *Phénoménologie de l'esprit*). Pourtant, cette chosification totale du Je entraîne des effets positifs, contribuant à la compréhension de l'évolution et du déploiement de la conscience. Le Je se déchiffre comme chose, acquérant un savoir sur son propre être, qui est en vérité une richesse pour lui. Le fait que le Je s'est objectivé tout au long de son mouvement et s'est conçu comme totalité des moments, d'un côté, peut paraître comme un appauvrissement considérable, de l'autre côté, cela lui permet de se concevoir en tant que processus historique et en tant que fruit d'un croisement du subjectif avec l'objectif. En d'autres termes, cette jonction du subjectif et de l'objectif signifie l'union de la pensée et de l'être. Ainsi, Hegel tire même de la dépossession et du dessaisissement les plus complets de l'esprit humain, la conscience de soi qui se conçoit en tant que chose, lorsqu'elle se regarde dans son propre processus historique, une sorte d'affirmation.

S'aliéner et se faire chose mène l'esprit, à déchiffrer son propre mouvement d'affirmation et de réconciliation. Cela nous fait comprendre que pour Hegel, l'aliénation lorsqu'elle dépossède l'être humain et le chosifie, elle l'affirme en même temps et le réconcilie avec lui-même, parce qu'il saisit les stades à travers lesquels passe pour se constituer comme conscience de soi. Encore, la conscience de soi comprend que le mouvement historique est produit par ses propres forces. Cette idée sera importante pour la critique de la philosophie hégélienne faite par le jeune Marx, parce qu'elle met au centre de la

conception de l'histoire humaine la production et le travail de l'homme, à savoir le fait que c'est l'homme lui-même qui fait sa propre histoire. Or, le Soi s'extériorise constamment dans l'altérité pour qu'il puisse retourner en lui-même, après le contact avec ce qui lui est étranger. L'esprit, *l'être pour soi* essaie de se conserver dans *l'être pour autre chose*, dans l'altérité. C'est d'ailleurs, la raison pour laquelle Hegel avait tellement insisté sur le fait, que la conscience de soi se définit par le fait de rester elle-même dans l'altérité. Donc, l'essence humaine s'aliène dans les choses, néanmoins ce dessaisissement est un retour à soi. L'esprit extériorisé revient à soi, ayant intériorisé tous les stades qui le conduisent vers le savoir absolu. Hegel continue en prenant comme exemple d'aliénation extrême et moment où le Je se comprend comme chose, les Lumières et le concept d'utilité, que nous avons analysés à notre chapitre sur la culture.

Hegel décrit à présent la chosification de la conscience, en termes beaucoup plus concrets dans le plan historique. Il donne l'exemple du monde de la culture, dans lequel la conscience s'est aliénée. Les Lumières et la culture s'avèrent comme le lieu d'instrumentalisation de l'objectivité et l'homme est présenté par Hegel, comme l'être qui possède les choses toujours en vue d'une finalité. Les Lumières et la culture sont ce moment, où l'esprit se saisit que par la relation avec les choses qu'il avait lui-même créées. Il se comprend *comme rapport* avec les choses. C'est-à-dire que l'aliénation de la conscience a permis l'appropriation du monde par l'être humain. Ce processus a produit une conscience, qui s'est aliénée afin de s'approprier le monde et a fini par devenir une chose. De ce fait, l'esprit se voit extériorisé par le biais de l'instrumentalisation et de l'utilisation des objets.

Par conséquent, les choses sont là pour être possédées par l'être humain. Elles sont là et sont possédées par la conscience de soi, parce que l'être humain les utilise pour une raison. Les Lumières marquent ce point où les choses sont utilisées, et se dévoilent comme aliénées par leur extériorisation et leur objectivation. La conscience s'est aliénée au monde en l'objectivant. Plus précisément, le monde est devenu une chose qui satisfait le système des besoins de l'être humain. Dès lors, le monde chosifié n'existe que par son rapport au Je aliéné. Le point culminant de ce rapport entre le monde et la conscience objectivée est la culture. La chose devient Soi-même, en d'autres mots, la réalité est identique à la conscience. Pourtant, la chose est en réalité une chose constamment abolie par la conscience :

La chose est Je ; dans ce jugement infini, la chose, de fait, est abolie ; elle n'est rien en soi ; elle n'a de signification que dans le rapport, que par le Je et sa relation à celui-ci. - Ce moment s'est donné comme résultat pour la conscience dans l'intelligence pure et les Lumières. Les choses sont tout simplement utiles, et ne doivent être prises en considération qu'en fonction de leur utilité. - La conscience de soi cultivée, qui a parcouru le monde de l'esprit étrangé à lui-même, a par son aliénation créé la chose comme étant elle-même, se conserve donc encore elle-même en elle, et sait la non-autonomie de la chose, sait qu'elle n'est essentiellement qu'être pour autre chose (Das gebildete Selbstbewußtsein, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch seine Entäußerung das Ding als sich selbst erzeugt, behält daher in ihm noch sich selbst, und weiß die Unselbstständigkeit desselben, oder daß das Ding wesentlich nur Sein für anderes ist) ; ou encore, en exprimant complètement le rapport, - c'est-à-dire ce qui seul ici constitue la nature de l'objet - la chose a pour cette conscience valeur de quelque chose qui est pour soi, elle énonce la certitude sensible comme vérité absolue, mais énonce aussi cet être pour soi lui-même comme un moment qui ne fait que disparaître et passe en son contraire, en l'être pour autre chose abandonné à son sort⁵⁶⁵.

D)22. Le Je et la chose comme rapport

Nous devons noter à ce point, que Hegel utilise le terme « *Entäußerung* » pour accentuer le fait que la conscience dans la culture a posé une extériorité identique à elle, c'est-à-dire en se conservant identique à elle-même et en restant dans l'altérité. Il souligne encore une fois cet élément fondamental de l'aliénation, qui consiste en pouvoir être identique à soi-même dans l'altérité. Pourtant, il s'agit d'une altérité clairement établie selon Hegel par l'identité elle-même. En d'autres termes, l'altérité provient du Soi et de l'identité. Le Soi se maintient dans la chose, l'objectivité sociale et historique de l'être humain, parce que c'est lui-même qui l'a produit.

En effet, Hegel revient ici à ce que nous voyions juste auparavant, en ce qui concerne la totalité des moments de la conscience : le fait que la conscience se pose comme relation à une chose. La chose existe comme rapport, comme *être pour autre chose*, elle est là afin d'être utilisée et travaillée par le Je. Elle existe principalement pour le Je. De même, la conscience de soi est transformée en rapport, exactement à cause de sa relation à la chose. Les deux pôles du processus sont aliénés : d'un côté, le Soi qui se pose comme rapport et se connaît finalement en tant que rapport aux choses, et de l'autre côté, les choses elles-mêmes qui sont conditionnées par la présence de la conscience de soi. Donc, la conscience se connaît par le biais de ses rapports dynamiques avec les choses et plus spécialement dans le cas des

⁵⁶⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 637-638 et édition originale, *op.cit.*, p. 518.

Lumières, l'esprit se connaît comme rapport d'utilité avec son monde. La chose est dépendante de la conscience, elle est comme Hegel écrit *être pour autre chose*.

Néanmoins, la chose a un statut ambigu et complexe, à savoir qu'elle a une valeur *en soi* qui se transforme, à cause de la dialectique des Lumières qui consiste en l'utilité, de nouveau en *être pour autre chose*. Comme nous avons vu lorsque nous analysons la question de l'utilité, ce monde est défini par le passage constant d'une forme à une autre. Chaque chose devenait perpétuellement son contraire. Dans l'utilité les choses se transforment selon les besoins du Je et disparaissent en passant à leur opposé. En fait, Hegel exprime l'idée que les choses dépendantes de la conscience, deviennent finalement des *être pour soi*, leur statut devient l'équivalent de la conscience. Le rapport transforme aussi bien la chose elle-même en *être pour soi*, que la perception dont la conscience en a. Donc, l'*être pour soi* se transforme en *être pour autre chose* et l'*être pour autre chose* devient *être* à son tour *pour soi*, et finalement *être pour autre chose*.

Les rapports entre le Je (*Ich*) et la chose - l'objectivité - que Hegel met ici en place, doivent être mieux compris. En réalité, les premières pages du chapitre du savoir absolu essaient de montrer comment la chose et l'objectivité ont été assimilées par la conscience, autrement dit, comment la chose petit à petit finit par correspondre à la conscience de soi. Ce processus d'assimilation, à travers lequel l'objet est pratiquement dépassé par la conscience et grâce auquel la conscience prend connaissance tantôt de ses propres moments et de son devenir et tantôt des moments de l'objet, aboutit à ce que la vérité du Soi devienne également la vérité de l'objet. Cela présuppose un parcours mené en commun par le Soi et par l'objet. Nous entendons par là que l'objectivité acquiert les propriétés et les attributs de la conscience, et que pareillement la conscience acquiert les propriétés et les attributs de la chose. Ainsi, il faut que la conscience effectue un travail considérable, pour comprendre comment ses propres figures ont été aliénées et ont été entremêlées avec la chose. Le savoir absolu se désigne jusqu'au moment, comme le mouvement par lequel la conscience s'étrange en se posant en tant que chose. Elle prend plusieurs formes : celle de l'être immédiat, celle du rapport et celle de l'universel et de l'essence.

Mais, donnons certaines précisions en ce qui concerne ces trois formes. Quant à l'objet qui est posé comme immédiat, Hegel notait que la raison se cherchait dans la chose, c'est-à-dire qu'elle prenait conscience d'elle-même, comme quelque chose d'aliéné et d'extérieur.

C'est la raison principale pour laquelle il disait que le « *l'être du Je est une chose* »⁵⁶⁶. La conscience se conçoit grâce à l'acte de sortir d'elle-même et cristallise son contenu en formant l'objectivité. L'aliénation elle-même lui permet précisément, de comprendre que c'est elle-même qui forme l'effectif et l'objet. En d'autres termes, le Soi comprend que son aliénation avait posée la chose, et que cela entraîne une identification de l'être et de la pensée. En effet, cette conscience qui est en train de s'extérioriser, finit par se trouver elle-même dans l'objectivité et dans le monde comme chose immédiate. La conscience est en quête d'elle-même et se comprend finalement, comme extérieure et étrangère à elle-même, conclusion ayant comme nous avons pu observer deux significations pour Hegel : celle qui indique un être sans esprit et l'autre qui trace une grande richesse spirituelle, et un esprit qui conçoit sa propre constitution.

Dans un deuxième temps, la conscience de soi est désignée par Hegel comme un rapport. Pour les Lumières et la culture, les choses n'ont de la valeur que quand sont utiles. Ce qui est significatif pour le monde des Lumières est que la conscience de soi s'imprime et laisse ses marques dans le réel lui-même, à savoir que la dialectique de la conscience de soi définit les rapports de l'extériorité avec l'esprit. Nous avons affaire à une conscience de soi qui produit un monde. Ainsi, Hegel saisit le processus menant au cœur de la modernité capitaliste - idée que nous retrouvons chez Weber, Lukács et Heidegger d'une façon -, c'est-à-dire un monde où les choses existent uniquement en tant qu'ustensiles et ce qui domine est le calcul froid. Les choses sont là, afin de servir le Je et il s'agit d'un Je qui pénètre la totalité des rapports objectifs.

Troisièmement, il y a un autre type d'aliénation ou un type de savoir de la chose, celui de la conscience de soi morale, où le Soi s'aliène comme *essence* ou *intérieur*. C'est une façon pour le Soi d'internaliser son aliénation et ce qu'elle avait dans un premier temps extériorisé. Aux yeux de Hegel, la chose (ou l'objectivité posée par la conscience de soi) peut être comprise à travers l'être immédiat et le rapport, mais aussi par la possibilité de l'intériorisation de son existence aliénée en tant que conscience morale :

*Mais le savoir de la chose n'est pas achevé en cela ; elle ne doit pas seulement être sue selon l'immédiateté de l'être et selon la détermination, mais aussi comme essence ou comme intérieur, comme le Soi-même. Ceci se présente dans la conscience de soi moral*⁵⁶⁷.

⁵⁶⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 637

⁵⁶⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 638 et édition originale, *op.cit.*, p. 518.

Hegel est manifestement en train de mentionner, la conscience de soi morale de Kant. En d'autres mots, il identifie le Soi ou le savoir que le Soi a de la chose à la conscience de soi morale, ce qu'il appelle par essence ou intérieur. À son tour, la conscience de soi morale se conçoit comme volonté ou savoir. Le Soi devient ainsi le savoir et la volonté pure. Le Soi se comprend comme intériorité et également, il conçoit la chose comme intériorité morale. Donc, le Soi se présente à lui-même comme conscience de soi morale ou essentialité et être, comme Hegel écrit : « *Celle-ci sait son savoir comme essentialité absolue, ou l'être, tout bonnement, comme étant la volonté pure ou le pur savoir ; elle n'est rien d'autre que cette volonté et ce savoir* »⁵⁶⁸.

En réalité, il s'agit d'une autre aliénation, où le Soi s'aliène comme volonté et savoir. En effet, le Soi dans cette aliénation se trouve dans un rapport complexe entre l'intérieur et l'extérieur. Néanmoins, la conscience de soi morale finit par se poser comme certitude de soi de l'existence, à savoir qu'elle se pose dans l'extériorité comme certitude et pur savoir de soi. Ainsi, la conscience de soi morale est la certitude et le savoir que le Soi a sur son propre être. Autrement dit, elle est la possibilité du Soi de se poser comme jonction et coexistence de l'intérieur et de l'extérieur. Hegel entend par là, que dans ce troisième type d'aliénation, le subjectif rejoint l'objectif, le Soi pénètre l'objectivité et comprend que cette dernière est le résultat de sa propre activité. À vrai dire, la conscience de soi morale aliénée accorde à l'existence une certitude de soi.

Donc, le savoir de la chose n'est pas qu'immédiateté et rapport d'utilité. Cette aliénation du Soi permet à la conscience de soi morale d'exister comme certitude et comme intériorité, c'est-à-dire, en sachant que l'objectivité est le fruit de sa propre aliénation et de son propre mouvement, et beaucoup plus que la chose, ou les rapports cristallisés et nommés *essence* par Hegel, ne sont réels que lorsque le Soi prend conscience de son propre savoir. La conscience de soi existante devient le synonyme du savoir, et le savoir de la conscience de soi devient identique au savoir que le Soi possède de la chose :

Dans la mesure même où la conscience morale, dans sa représentation du monde, congédie l'existence hors du Soi-même, elle la récupère tout aussi bien en elle-même. En tant que conviction morale elle n'est finalement plus cette alternance encore continue de mise en place et substitution de l'existence et du Soi-même, mais elle sait que son existence en tant que telle est cette pure certitude de soi-même ; l'élément objectif

⁵⁶⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 638 et édition originale, *op.cit.*, p. 518.

*dans lequel elle va se placer et s'exposer, en tant qu'elle est agissante, n'est pas autre chose que le pur savoir que le Soi-même a de soi*⁵⁶⁹.

Conséquemment, l'aliénation du Soi pose à la fois l'intériorité et l'objectivité et l'élément le plus important, une réconciliation entre l'existence de la conscience et l'objectivité est possible : la conscience se perçoit désormais dans l'horizon du savoir qu'elle a d'elle-même, et le savoir de soi accorde à l'existence une certitude de soi :

*Tels sont les moments dont se compose la réconciliation de l'esprit avec sa conscience proprement dite. Ces moments, pour soi, sont singuliers et c'est seulement leur unité spirituelle qui fait la force de cette réconciliation. Mais le dernier de ces moments est nécessairement cette unité elle-même, et, à l'évidence, il les relie tous, en fait, en lui-même. L'esprit certain de lui-même dans son existence n'a rien d'autre pour élément de l'existence que ce savoir de soi*⁵⁷⁰.

Nous pouvons ajouter que la réconciliation de l'esprit avec sa conscience, et les fondements de l'édification du savoir sont l'achèvement et l'aboutissement de la rencontre de ces multiples aliénations que nous venons d'analyser. La conscience de soi se sait elle-même, lorsqu'elle combine et relie ces trois niveaux d'aliénation. Ces trois aliénations contribuent à ce que la conscience appréhende que la chose (ou l'objectivité) est identique à l'esprit et qu'en fin de compte, la *Phénoménologie de l'esprit* est un effort laborieux de réconciliation de la conscience avec l'extériorité, au travers des aliénations perpétuelles et constantes.

Ainsi, Hegel revient d'une façon différente à ce que nous avons vu quelques pages auparavant, à savoir que la conscience de soi devient effective à condition qu'elle comprenne la totalité de ses propres moments, et qu'elle puisse reconstituer l'ensemble de son devenir et se poser comme unité de ces moments. La réconciliation de l'esprit avec la conscience est envisageable en tant qu'union de modalités différentes d'aliénation et des moments dispersés de l'esprit. Le savoir de soi devient effectif, grâce au recueillement des moments aliénés par la conscience et surtout par la conscience de soi morale (*Gewissen*). Le savoir de soi s'avère être le mouvement unificateur de figures de la conscience. Autrement dit, le savoir de soi n'est possible pour Hegel que comme totalité et universalité, jonction des moments singuliers de la conscience et reconnaissance de ses propres aliénations. Bien plus, dans ce passage Hegel

⁵⁶⁹G.W.H Hegel, *op.cit.*, p. 638 et édition originale, *op.cit.*, p. 518-519.

⁵⁷⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 638 et édition originale, *op.cit.*, p. 519.

associe l'esprit qui est en train de s'affirmer au savoir de soi, soit l'esprit se pose comme synonyme du savoir qu'il acquiert sur lui-même.

Il y a donc certains éléments essentiels, afin que le savoir absolu et la réconciliation soient possibles, celui de l'action, du savoir, du langage et de l'union du singulier et de l'universel. Or, ceux qui nous paraissent les plus importants sont le rapport du savoir à l'action, que Hegel esquisse ici et la question du savoir qui résulte de la réconciliation du singulier avec l'universel.

La première question, celle de l'action et de son identité avec la pensée est une de plus centrales pour le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme nous avons déjà évoqué. Car, ce questionnement pose en réalité le problème suivant : comment l'esprit infini peut-il devenir effectif dans des conditions historiques et temporelles, concrètes et finies ? Mais, Hegel le formule dans ce paragraphe, d'une façon qui se rapporte dans un premier temps directement à la conscience de soi morale, à la notion du devoir moral et également au savoir absolu. La conscience de soi morale aide le Soi à s'orienter dans un niveau praxéologique, autrement dit, de juger sa propre action comme valide moralement. La conscience de soi morale permet au Soi de s'affirmer, de se réconcilier avec l'esprit et d'acquérir la certitude de soi. Pourtant, Hegel dit explicitement que l'action divise et scinde le Soi moral et mène à une première séparation de la sphère du concept. En même temps, Hegel définit le savoir absolu en corrélation directe avec l'action, au sens que ce dernier est le produit de la réconciliation de l'universel et du singulier :

C'est la proclamation de ce que, ce qu'il fait, il le fait par conviction du devoir, c'est ce langage qu'il tient qui est la validité de son action. - L'action est la première séparation, qui est en soi, de la simplicité du concept et le retour depuis cette séparation. Ce premier mouvement se renverse dans le deuxième, dès lors que l'élément de la reconnaissance se pose comme savoir simple du devoir face à la différence et à la scission qui résident dans le fait d'agir en tant que tel et constituant de cette manière, une effectivité de fer face à l'action⁵⁷¹.

Mais, nous voulons insister sur la deuxième partie de ce paragraphe. Ce qui caractérise la conscience de soi morale pour Hegel, est sa capacité de réconcilier les moments de l'être, accordant la certitude à sa propre existence. En outre, cette force qui réconcilie les différentes

⁵⁷¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 638 et édition originale, *op.cit.*, p. 519.

aliénations de la conscience, peut également réconcilier la dimension universelle et singulière du Soi. Le savoir se pose comme suppression de l'opposition existant au cœur du Soi, entre le Je singulier et le Je universel. Grâce à la conscience de soi morale, le Soi se pose tantôt comme universel, tantôt comme singulier. En d'autres termes, l'universalité est une sorte d'accès du Soi au savoir absolu et de négation de la séparation, entre le Je singulier et le Je universel. La conscience de soi morale se reconnaît d'un côté comme universelle, d'un autre côté comme singulière. En effet, il est question du dépassement de la séparation entre l'esprit fini et l'esprit infini, et de l'effort constant que l'esprit fini effectue pour devenir universel. Donc, se réconcilier signifie connaître les aliénations que l'esprit avait subies, reconnaître la dualité existant à son intérieur et son élévation au pur savoir universel :

L'effectivité n'a donc ici pour la conscience de soi, aussi bien comme existence immédiate, pas d'autre signification que d'être le pur savoir ; - pareillement, en tant qu'existence déterminée, ou comme rapport, ce qui se fait face à soi est un savoir, d'une part de ce Soi-même purement singulier, d'autre part du savoir en tant qu'universel. En cela est posé, dans le même temps, que le troisième moment, l'universalité ou l'essence, n'a pour chacun des deux pôles opposés que valeur de savoir. Et pour ce qui est de l'opposition vide qui subsistait encore, ils l'abolissent pour être le savoir du Je=Je ; ce Soi-même singulier qui est immédiatement pur savoir ou universel⁵⁷².

Nous voulons retenir encore certains points de cet extrait. Tout d'abord, que Hegel associe l'effectivité perçue par la conscience de soi au savoir pur (« *das reine Wissen* »). La conscience de soi conçoit l'extériorité qu'elle-même avait posée, l'effectivité produite par l'aliénation du Soi comme savoir, en d'autres termes elle se reconnaît comme savoir, à travers la réconciliation de l'universel avec le singulier. En conséquence, le Soi se met devant le savoir scindé de son propre être divisé, du savoir universel et du savoir singulier. Néanmoins, la figure de la conscience de soi morale se distingue par sa force d'unification et du fait que bien qu'elle soit un moment particulier et singulier de la conscience de soi, se réconcilie avec l'esprit en unifiant des moments opposés. La singularité de la conscience morale consiste dans le fait qu'elle peut contenir à son intérieur l'effectivité comme immédiateté, comme rapport et encore qu'elle peut se percevoir à la fois, comme coexistence du Soi universel et du Soi singulier. Or, la distance et le déchirement qui opposaient l'esprit à lui-même et à l'extériorité semblent être désormais supprimés. L'essence ou l'universalité font en sorte que les deux

⁵⁷²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 639 et édition originale, *op.cit.*, p. 519.

moments du Soi, le singulier et l'universel se rejoignent. Le savoir pur construit l'identité du Soi avec Soi. Dès lors, le Je se reconnaît comme identique et similaire à lui-même.

D'ailleurs, une autre idée est ébauchée par Hegel dans ce passage. Nous avons remarqué, que l'acheminement de l'esprit vers la réconciliation est associé à une série d'aliénations variées du Soi dans l'objectivité constamment posée par lui-même, et à une construction lente et difficile de la conscience comme savoir absolu. Mais, Hegel veut au fond dire que le processus du savoir absolu, comme mouvement désormais philosophique ayant pris le relai de la religion manifeste, est marqué par ce « *troisième moment* », la coexistence du concept comme universel et singulier. Ainsi, la réconciliation affirme l'existence du Je. Cependant, le Soi singulier et le Soi universel sont des termes similaires avec l'infini et le fini.

Autrement dit, pour Hegel la chose s'est identifiée au Je par des aliénations successives, comme rapport, comme immédiateté et maintenant comme essence ou intérieur et finalement la conscience arrive à se concilier avec l'esprit par l'imbrication et la compénétration de l'universel et du singulier. L'esprit prend conscience que son histoire consiste dans la production de l'objectivité, de la chose commune et que cette chose doit être sue et intériorisée par la conscience, c'est-à-dire que le Soi se pose comme certitude de soi. Cette compénétration entraîne l'identité du Soi à la chose. Le subjectif n'est plus différent de l'objectif et l'action a joué un rôle significatif à ce point. La chose est désormais perçue par la conscience de soi et est devenue l'œuvre commune (*die Sache selbst*). Cette conscience de soi n'existe qu'au fur et à mesure qu'elle concilie l'essence, l'élément universel avec l'élément particulier et fini de la conscience. C'est la raison pour laquelle, Hegel parle d'un savoir absolu qui passe par le conflit dans un premier temps entre l'effectivité et l'action. En réalité, la réconciliation synthétise l'action et le savoir absolu et ce dernier se présente comme une activité, étant donné qu'il synthétise l'universel et le singulier.

Pour Hegel, la question du savoir absolu est la plus complexe et la plus difficile, puisqu'il essaie de comprendre comment un savoir infini peut-il exister et faire partie de la temporalité et du devenir historique de l'humanité. Donc, la conscience de soi morale supprime l'opposition entre le Soi singulier et le Soi universel, posant le savoir pur comme universalité ou essence et l'identité du Soi avec le Soi. L'esprit se réconcilie avec la conscience grâce à l'intermédiaire du savoir absolu. Le point le plus important quant à nous, est le fait que Hegel fonde le savoir absolu sur la conciliation du savoir avec l'action, c'est-à-

dire sur le fait que l'esprit devient effectif et actif. C'est pourquoi, il utilise le Soi moral kantien comme le moment d'unité jusqu'à présent le plus intense, et comme ce qui nie la distance entre le subjectif et l'objectif.

Cependant, la conscience de soi morale ne constitue qu'à son tour qu'une étape dans l'élaboration du savoir absolu et de la conscience de soi. Sur ce point, Hegel réintroduit la question du rapport de la religion avec la conscience, à savoir le rapport de la religion avec la philosophie et le point culminant de cette dernière, qui est *le concept* et une jonction de ces deux moments, afin que la réconciliation de la conscience avec la conscience de soi devienne effective. Hegel reprend dans le chapitre sur le savoir absolu, le problème de la religion manifeste, sujet qu'il avait déjà traité, comme moment à la fois nécessaire et indispensable pour la constitution de l'esprit, mais qui néanmoins reste au niveau de la représentation et de l'en soi.

Or, ce qui différencie le savoir absolu est sa force de réunir deux moments bien distincts l'un de l'autre : *l'être en soi* et *l'être pour soi*, qui deviendront *l'être en soi et pour soi*. Comme nous verrons, ce troisième moment de synthèse constitue au fond la réconciliation. L'en soi et le pour soi sont des modalités du devenir et du mouvement de tout ce qui existe. Plus particulièrement, l'en soi indique la potentialité de tout ce qui existe et le fait que chaque être est en premier lieu un germe, contenant plusieurs possibilités à son intérieur. Il est en fait déterminé par plusieurs potentiels. Ensuite, le pour soi montre le développement de chaque être à l'extériorité, c'est-à-dire le déploiement de tout ce qui est dans ce qui est différent de lui. En effet, quelque chose de déterminé et d'identique à soi, mais ayant plusieurs possibilités de déploiement s'extériorise et prend une forme concrète. Cela implique que chaque être existe *ἐν δυνάμει*, il possède plusieurs potentialités, mais sa réalisation l'extériorise toujours d'une façon singulière.

Donc, l'identité d'une chose est obligée de se confronter aux différences qui existent dans l'extériorité. Ainsi, il y a un conflit entre l'identité de soi de chaque être, et les différences affrontées dans son mouvement d'extériorisation. Ce mouvement de dépassement de l'opposition et de la contradiction, entre la potentialité d'un être et son passage à l'acte est accompli par le troisième moment, celui de l'être en soi et pour soi, en d'autres termes, par le moment de la réconciliation.

Ces remarques nous aideront à mieux comprendre les deux paragraphes suivants, étant donné que ces trois termes jouent un rôle central. L'identité du Je avec le Je est réalisée, tantôt dans la religion tantôt dans la philosophie, pour autant, chacune de ces deux réconciliations n'arrive pas à s'unir avec l'autre : l'en soi reste éloigné du pour soi. La religion se concilie avec la conscience d'une autre manière que la philosophie. La réconciliation est limitée encore dans la religion au niveau de la représentation, et non au niveau de la conscience effective. Comme nous avons vu, la religion manifeste ne conçoit pas encore son propre être comme la source de la vérité de la conscience. Tout au contraire, elle comprend le contenu de l'esprit comme étranger à elle. En d'autres termes, la religion se représente la vérité comme quelque chose d'étranger, d'opposé à la conscience de soi effective. De ce fait, la religion et la conscience de soi effective restent séparées l'une de l'autre. La finalité pour Hegel est d'unir ces deux réconciliations et d'effectuer l'union, le rapprochement de deux moments, afin que l'esprit se connaisse comme simultanément être en soi et pour soi :

Cette réconciliation de la conscience avec la conscience de soi se montre par là même instaurée selon un double côté, une première fois dans l'esprit religieux, la deuxième fois dans la conscience elle-même en tant que telle. Ces deux côtés se différencient l'un de l'autre de telle manière que le premier est cette réconciliation dans la forme de l'être en soi, tandis que l'autre l'est dans la forme de l'être pour soi. Tels qu'ils ont été examinés, ils se détachent d'abord l'un de l'autre ; la conscience, dans l'ordre même où ses figures nous sont apparues, est parvenue depuis longtemps d'une part aux différents moments singuliers de celles-ci, d'autre part à leur réunion, avant même que la religion ait donné à son objet la figure de la conscience de soi effective. La réunion des deux côtés n'a pas encore été mise en évidence ; c'est elle qui clôt cette série des configurations de l'esprit, car c'est en elle que l'esprit en vient à se savoir, non seulement tel qu'il est en soi, ou selon son contenu absolu, ni non plus seulement tel qu'il est pour soi selon sa forme sans contenu, ou selon le côté de la conscience de soi, mais tel qu'il est en soi et pour soi (sondern wie er an und für sich ist)⁵⁷³.

La réconciliation signifie le savoir que l'esprit acquiert sur lui-même, comme synthèse des moments et des figures temporelles de la conscience, comme union de la religion et de la conscience de soi effective, en d'autres termes comme compréhension des moments différents et opposés de l'esprit. L'esprit forme le savoir absolu que lorsqu'il arrive à prendre conscience de la multitude des moments opposés qui existent à son intérieur et à lier les uns avec les autres. Ce que dans la religion est pensé comme contenu appartenant à un être étranger, devient dans le troisième moment le produit du Soi, et le Soi comprend que c'est lui-même qui pose sa propre vérité et qui engendre son propre mouvement. Or, Hegel comme sera plus clair à la fin du prochain paragraphe insiste sur le fait que la conscience fait d'elle-

⁵⁷³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 639 et édition originale, *op.cit.*, p. 520.

même l'objet du savoir par excellence, et qu'elle se comprend dès lors comme concept. Le problème est que dans la religion l'unification s'est déjà produite, mais d'une façon partielle, inaccomplie. C'est-à-dire qu'elle continuait à s'opposer au mouvement de réalisation de la conscience de soi :

*Mais cette unification s'est déjà produite en soi, et bien sûr aussi dans la religion, dans le retour de la représentation dans la conscience de soi, mais pas selon la forme proprement dite, car le côté religieux est le côté de l'En soi qui fait face au mouvement de la conscience de soi*⁵⁷⁴.

Dans un premier temps, la possibilité de la réconciliation de l'esprit existe que dans la réunion de ces deux moments, de la religion et de la réflexion, à savoir qu'il s'agit d'une synthèse pouvant contenir à son intérieur à la fois l'identité et la différence, le Soi et l'altérité, l'en soi et le pour soi. Pour l'exprimer en termes historiques, la réconciliation doit contenir d'un côté, la religion et de l'autre côté les Lumières, l'esprit qui réfléchit sur lui-même. Les Lumières comme nous avons évoqué à plusieurs occasions, est un moment de l'esprit où chaque être devient son contraire :

*C'est pourquoi la réunion appartient à cet autre côté, qui dans cette opposition est le côté de la réflexion en soi-même, et donc est le côté qui se contient lui-même et son contraire, et ce, non seulement en soi ou de manière universelle, mais pour soi, ou encore, développé et différencié. Le contenu, ainsi que l'autre côté de l'esprit conscient de soi, dans la mesure où il est l'autre côté, est présent et a été mis en évidence dans son intégralité*⁵⁷⁵.

Hegel veut réconcilier deux moments centraux dans l'histoire de l'esprit, la religion et les Lumières. En effet, il essaie de réconcilier l'esprit fini et l'esprit infini, et conçoit cette possibilité comme élaboration du savoir que la conscience obtient sur elle-même. La réconciliation est effective que lorsque l'en soi et le pour soi s'unissent, c'est-à-dire quand la conscience comprend qu'elle est le produit d'une unité entre l'identité et l'altérité. Mais, l'essentiel selon nous est dit dans la phrase suivante : «...*donc est le côté qui se contient lui-même et son contraire, et ce, non seulement en soi ou de manière universelle, mais pour soi, ou encore, développé et différencié*». L'unité de l'esprit, perçue comme la fondation du

⁵⁷⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 639 et édition originale, *op.cit.*, p. 520.

⁵⁷⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 639-640 et édition originale, *op.cit.*, p. 520.

savoir absolu passe par la réalisation de la conscience de soi, dont la force consiste dans le fait qu'elle inclut ce qui la contredit et ce qui lui est opposé.

Ainsi, pour Hegel l'esprit est ce qui peut unifier les différences et les contradictions de lui-même et de l'être. De plus, il est important de noter que pour Hegel, la réunion dialectique est possible que comme déploiement des choses. Les êtres se réunissent qu'à travers leur transformation, et se réalisent que dans l'opposition avec ce qui leur est extérieur. La conscience de soi comprend son propre être, que lorsqu'elle est en mouvement et face à l'altérité. De ce fait, la réconciliation passe par l'opposition des êtres, que lorsqu'ils sont en croissance et en transformation, en d'autres termes en état d'extériorisation et d'aliénation.

D)23. Le concept comme instance d'unité

Cependant, cette unité n'est pas possible d'une façon unilatérale : soit à travers la communauté chrétienne, soit à travers les Lumières. Cela est possible par l'intermédiaire de deux choses : du concept (*Begriff*) et de la belle âme (*die schöne Seele*). Le concept et la belle âme représentent cette étape décisive pour la formation du savoir absolu comme quelque chose de propre à l'esprit, étant donné que la religion pensait le contenu de la conscience de soi comme extérieure à elle-même. Désormais, le Soi doit se comprendre comme savoir effectif, comme le résultat du processus même du savoir, et comme un mouvement appartenant au sujet et non qui lui est opposé et extérieur. Le concept et la belle âme effectuent cette opération d'unification, reliant l'intégralité des moments opposés, totalité et évolution. Par ailleurs, le concept est un élément déjà existant dans la conscience de soi, mais sans être encore universel. Il est un moment parmi les autres moments de la conscience de soi, et non le point d'aboutissement du savoir de soi. Or, le concept unifie les deux moments de la religion et de la conscience de soi :

L'unification qui manque encore, c'est l'unité simple du concept. Ce dernier, au demeurant, est aussi déjà présent au côté de la conscience de soi elle-même ; mais tel qu'il s'est présenté dans ce qui précédait, il a

*comme tous les autres moments la forme d'être une figure particulière de la conscience. – Il est donc la partie de la figure de l'esprit certain de lui-même qui reste arrêtée dans son concept, et qu'on a appelée la belle âme*⁵⁷⁶.

La belle âme est la manifestation de l'esprit certain de lui-même, en d'autres mots, l'esprit prenant conscience de son propre être et de son propre savoir comme concept. Le philosophe allemand désigne par le terme de « *belle âme* », le savoir de soi-même et l'activité, non seulement de la contemplation du divin par le sujet, mais encore plus de la contemplation du sujet par le sujet lui-même, le processus au travers duquel l'esprit prend conscience de soi, devient certain de lui-même, pénétrant l'altérité et restant identique à lui-même, et le mouvement qui le pose comme universel et comme unité.

Plus spécialement, elle est le moment de la réalisation de l'esprit comme concept. Il faut se rappeler que d'après Hegel, la conscience de soi s'affirme lorsqu'elle devient concept. Dans la religion manifeste, la conscience se représentait son propre contenu spirituel comme étranger à elle-même. Elle restait confinée en elle-même et n'était pas suffisamment aliénée et objectivée pour comprendre l'ensemble de son mouvement de constitution et de réalisation. Elle ne pouvait pas s'extérioriser afin d'appréhender sa propre vérité, de se comprendre comme objet et résultat de son propre mouvement. Le concept contribue à ce que l'esprit saisisse son propre être comme quelque chose qui lui est propre. La certitude de la conscience de soi et l'objectivité ne lui sont plus étrangères, mais sont perçues comme posées par le Soi et comme les fruits de la conscience de soi. En ce moment de l'esprit, le savoir n'appartenait pas absolument à la conscience.

Pour autant, dans le savoir absolu la distance entre d'une part l'esprit, et de l'autre part l'œuvre et la vérité produites par l'esprit est supprimée et la conscience de soi devient l'objet fondamental de l'esprit, c'est-à-dire que l'esprit se tourne vers lui-même et se transforme en activité contemplative. L'esprit peut se conserver identique à lui-même dans le mouvement de sa réalisation, et dans l'aliénation de soi. De la sorte, la conscience se reconnaît comme savoir absolu de soi :

*Celle-ci est en effet le savoir de soi-même qu'a l'esprit dans sa pure unité transparente – la conscience de soi qui sait ce pur savoir du pur être en soi-même comme l'esprit – c'est-à-dire non seulement la contemplation du divin, mais l'autocontemplation de celui-ci par lui-même*⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 640 et édition originale, *op.cit.*, p. 520.

Hegel avait admis l'avancement apporté et la limitation causée, quant à la réalisation de la conscience de soi par la religion manifeste. Ce paragraphe met en relief le statut problématique et ambigu de la religion manifeste, et la contribution que la belle âme et le concept apportent au dépassement de ce moment de la conscience. Tout de même, dans le savoir absolu la conscience de soi se réalise comme universel et devient concept, autrement dit, elle se réalise comme concept en devenant universelle, ou elle se réalise parce qu'elle se pose comme concept. Le concept devient réel, parce qu'il s'est aliéné dans l'universalité.

De plus, nous constatons un des caractéristiques de la notion du concept chez Hegel : mettre des moments qui sont en pleine contradiction, en rapport les uns avec les autres ou les réconcilier, en supprimant leur opposition. Il entend que la conscience devient effective, parce qu'elle s'est posée comme concept. Le concept est un avec sa propre aliénation et la conscience de soi devient le synonyme du concept dans le savoir de soi. La conscience de soi, posée comme concept peut dès lors reconnaître son aliénation, le mouvement qui la constitue comme ensemble et intégralité de figures et la réalise comme conscience de soi. Elle prend conscience de son devenir autre, non comme abstraction ou devoir moral, mais comme ce qui produit l'altérité et qui engendre l'objet qui se trouve en face d'elle. C'est la raison pour laquelle, Hegel insiste ici sur l'aliénation comme processus positif, comme ce qui supprime et réalise la conscience. La conscience se détermine désormais, comme savoir pur et comme objet du savoir. Car, la conscience a comme objet de savoir son propre être et appréhende que son objet est le Soi :

Dès lors qu'il se maintient opposé à sa réalisation, ce concept est la figure unilatérale que nous avons vu disparaître dans la vaporosité vide, mais dont nous avons vu aussi l'aliénation positive et le mouvement de progression (aber auch ihre positive Entäußerung und Fortbewegung wir sahen). Par cette réalisation, l'insistance entêtée sur soi de cette conscience de soi sans objet, la détermination du concept face à son accomplissement, s'abolit ; sa conscience de soi prend la forme de l'universalité, et ce qui lui reste, c'est son concept véritable, ou encore, le concept qui a conquis sa réalisation ; elle est celui-ci dans sa vérité, savoir, dans l'unité avec son aliénation (in der Einheit mit seiner Entäußerung) – le savoir du pur savoir, non comme essence abstraite, ce qu'est le devoir, - mais du pur savoir comme essence qui est tel savoir, telle conscience de soi pure, et qui donc en même temps est objet véritable, car il est le Soi-même qui est pour soi⁵⁷⁸.

Donc, nous pouvons esquisser les idées les plus significatives qui traversent ce passage. Tout d'abord, que la réconciliation des choses présuppose leur opposition dans un

⁵⁷⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 640 et édition originale, *op.cit.*, p. 520.

⁵⁷⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 640 et édition originale, *op.cit.*, p. 520-521.

niveau très poussé et intense, et également que la réunion est fondée sur la possibilité de pénétrer l'altérité et ce qui est étranger pour l'esprit, soit inclure à son intérieur l'extériorité et ce qui le nie. Ainsi, une idée importante découle pour la compréhension de la pensée hégélienne : que la richesse de l'être se trouve dans le déploiement des choses, et que la force de l'esprit est dans sa propre aliénation et « *dans le risque de se répandre et de se perdre dans son déploiement* ».

Par la suite, la réconciliation dont Hegel parle ici est marquée par la belle âme et le concept. Le concept est ce qui peut d'une façon décisive lier les opposés et surmonter les contradictions. Ces deux idées aident à articuler le passage de la religion manifeste au savoir absolu, comme un moment pendant lequel la conscience se réalise par le regard qu'elle projette sur elle-même. Ce processus creuse ainsi l'écart entre l'extériorité et l'intériorité, entre la vérité que le Soi aliénait et extériorisait avant comme étrangère. Dès lors, le Soi saisit le devenir et la réconciliation de l'esprit, comme des choses qui lui appartiennent. C'est pourquoi Hegel utilise le terme « *aliénation positive* ». L'esprit se réalise à condition qu'il s'extériorise et qu'il reconnaisse sa propre aliénation et qu'il devienne un avec elle. En outre, c'est pourquoi il écrit que la conscience de soi se réalise « *dans l'unité avec son aliénation* ». La conscience de soi se réalise, - c'est-à-dire qu'elle s'aliène - parce qu'elle pénètre et saisit son propre mouvement. Il s'agit bien d'une distance prise par le Soi vis-à-vis de lui-même, mais qui lui permet de percevoir la totalité de son développement et de son devenir. En d'autres mots, la conscience se pose par le biais du concept, en tant qu'objet de savoir universel. Elle se reconnaît dans son mouvement de réalisation comme esprit et « *non comme essence abstraite* ». L'objet du savoir pur devient la conscience, le Soi lui-même.

Il faut remarquer que Hegel n'utilise pas au hasard les expressions « *le savoir du pur savoir, non comme essence abstraite, ce qu'est le devoir, - mais du pur savoir comme essence qui est tel savoir, telle conscience de soi pure* ». Hegel est en train de mettre en relief l'antithèse et l'opposition entre la religion manifeste et le savoir absolu et de même, la transition d'une configuration de l'esprit à l'autre. Dans la première, la conscience se représentait le savoir comme extérieur et étranger au Soi, comme une abstraction, tandis que dans la seconde, le savoir devient réel, effectif et véritable, et se pose comme concept identique à son aliénation. Donc, il montre que le savoir absolu transforme l'esprit à un agir réconcilié avec la pensée et la conscience de soi. Il se transforme en concept et en « *objet véritable* ».

D'ailleurs, c'est une des idées centrales de sa pensée, que Hegel avance dans ce paragraphe : l'unité du savoir avec l'action. L'esprit se réalise-t-il à travers l'action. Mais à vrai dire, Hegel reprend une des idées de la période d'Iéna, où la thèse que l'esprit est activité et agir était déjà existante⁵⁷⁹. Néanmoins, dans le texte présent le savoir se réconcilie avec la conscience de soi, grâce à son aliénation et au processus de se faire objet concret et concept réel. En conséquence, l'activité du Soi consiste en l'aliénation de la conscience et *le se faire objet*. La réalisation de l'esprit passe à la fois, par sa force de rester identique à lui-même et de pénétrer l'être autre en tant que concept et universel.

Se faire objet signifie de se reconnaître comme la source de son propre savoir et du processus d'aliénation qui réalise le Soi. Il signifie aussi cette transition d'un esprit étranger à soi-même, par le biais d'une aliénation positive, à savoir d'un esprit qui se reconnaît dans son extériorisation et son objectivation. Ceci dit, l'esprit devient pour Hegel faire et activité qui supprime son être antérieur, étant une essence abstraite. Désormais, la conscience de la religion manifeste est supprimée, c'est-à-dire s'est aliénée et s'est posée comme universel et comme objet principal du savoir. Pourtant, dans le paragraphe suivant Hegel explicite encore plus la question de l'esprit agissant, mettant les fondements pour la détermination du savoir absolu. De la sorte, nous pouvons dire que s'aliéner pour Hegel est le passage d'un esprit abstrait et étranger à lui-même, à un esprit effectif qui se sait comme savoir pur de soi et comme concept.

En fait, les quatre prochains paragraphes sont essentiels pour la compréhension du savoir absolu et nous essayerons de suivre leur articulation. Nous avons vu que l'esprit s'aliène et passe à l'action concrète. Son objet par excellence devient la conscience de soi. Hegel souligne la configuration double de l'esprit : l'esprit agissant et la religion. Il associe la certitude que l'esprit peut former sur lui-même en agissant, autrement dit, l'esprit se pose comme certitude parce qu'il « *est possibilité de l'agir* » et parce qu'il ne se borne pas à la représentation, ou il devient esprit absolu parce qu'il devient effectivité, ayant pénétré la totalité de l'être :

⁵⁷⁹Nous trouvons une première expression de ce développement, si central dans la *Phénoménologie de l'esprit*, dans les cours de la période d'Iéna, la *Philosophie de l'Esprit* : « *L'intelligence n'a plus de cette façon un autre objet pour son contenu, mais elle s'est saisie et est pour soi l'objet ; la chose, l'universel est pour l'intelligence telle que la chose est en-soi : être supprimé et ceci positivement, ou en tant que moi. L'intelligence est effective ; elle est possibilité de l'agir ; l'objet est en-soi ce que l'intelligence est, et c'est pourquoi il peut être supprimé* », voir la *Philosophie de l'Esprit*, p. 27 et édition originale, *op.cit.*, p. 185.

Ce concept s'est donné son contenu et accomplissement d'une part dans l'esprit certain de lui-même agissant, et d'autre part dans la religion ; dans cette dernière il a acquis le contenu absolu en tant que contenu, ou encore, dans la forme de la représentation, de l'être-autre pour la conscience; dans la première figure, en revanche, la forme est le Soi-même lui-même, car elle contient l'esprit certain de lui-même agissant. Le Soi-même accplit en la parcourant jusqu'à son terme la vie de l'esprit absolu⁵⁸⁰.

La phrase la plus décisive nous semble être la dernière : « *Le Soi-même accomplit en la parcourant jusqu'à son terme la vie de l'esprit absolu* ». C'est-à-dire que Hegel associe la formation de la conscience de soi, à un processus ayant une finalité propre à lui, un mouvement qui finit par la position du savoir absolu, en d'autres termes, d'une conscience effective dont l'élément principal est de s'extérioriser, de se dessaisir d'elle-même, de poser l'objectivité et de retourner en elle-même, ayant transformé tantôt l'effectif, tantôt son propre être. La conscience de soi, qui devient esprit absolu est en réalité l'esprit qui devient activité, parce qu'il a traversé l'ensemble de l'extériorité, en y laissant sa trace.

Une des plus grandes aliénations de cet esprit est en effet celle-ci : son passage d'une essence abstraite, à un être actif qui forme la conscience réalisée activement dans l'extériorité et la coexistence du concept et de l'action. L'esprit se scinde lui-même afin de se réaliser dans l'objectivité. Ceci dit, il devient agir, essence *et* existence à la fois. L'esprit absolu est la conscience qui peut garder le côté abstrait et l'essence dans sa propre scission, dans son propre déchirement, en le combinant à un être effectif et concret qui se connaît lui-même. Il est cet esprit qui s'aliène et conçoit la totalité de ses propres moments et les oppositions qui le traversent, pouvant les synthétiser et devenir esprit absolu. Hegel désigne une conscience qui maintient son essence dans l'exposition dans l'être autre. L'être autre est dans ce cas l'objectivité, ou l'immédiateté dans laquelle l'esprit se pose et se manifeste comme figure agissante et comme concept.

En effet, c'est un des éléments principaux du concept dans la pensée de Hegel, d'être quelque chose qui s'universalise et se concrétise. Or, il n'y a pas de concept sans sa manifestation dans l'objectivité. Donc, nous comprenons que l'aliénation marque le processus par lequel la conscience comprend et appréhende le fait que c'est elle-même qui pose l'objectivité. Encore, elle est le processus qui nie la distance entre la conscience et sa vérité, entre l'esprit et ce que le Soi produit et pose. Le savoir absolu, à l'opposé de la religion est

⁵⁸⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 640-641 et édition originale, *op.cit.*, p. 521.

déterminé par cette idée d'un esprit qui cesse de comprendre l'objectivité et son propre devenir de formation comme un être étranger, mais comme quelque chose qui lui est propre. La distance entre la subjectivité et l'objectivité est creusée, et le sujet se reconnaît dans l'objectivité que lui-même avait posée.

Ainsi, l'esprit absolu peut accorder l'être avec l'essence, l'existence avec l'essence. L'esprit absolu, cette configuration ultime combine le surgissement, la scission, l'opposition, et est le mouvement qui maintient l'essence en devenant savoir absolu réel, et transforme la conscience en existence effective. L'esprit devient esprit absolu, conscience de soi, et savoir pur parce qu'il se déploie comme activité. Et l'action principale de l'esprit selon Hegel est le concept. En d'autres mots, c'est le concept qui pose l'être. Du reste, il est important de noter que pour Hegel cette unification provient de l'esprit actif. C'est-à-dire que pour Hegel, l'esprit se découvre lui-même et se pose comme certitude, en se déployant. Il se connaît comme processus actif et non uniquement comme « *essence éternelle* » :

*Cette figure, comme nous le voyons, est ce concept simple qui abandonne cependant son essence éternelle, qui existe, ou agit. Il a la scission, ou le surgissement, à même la pureté du concept, car celle-ci est l'abstraction, ou la négativité, absolue. Et pareillement, il a l'élément de son effectivité ou de l'être en lui, à même le pur savoir lui-même, car celui-ci est l'immédiateté simple, qui est tout aussi bien être et existence qu'essence, les deux premiers étant la pensée négative, l'essence étant la pensée positive elle-même*⁵⁸¹.

Par la suite, Hegel insiste sur l'union dialectique entre le concept et l'essence. Il veut souligner le fait que l'esprit absolu, qui pose le concept comme l'élément le plus central de son existence, en même temps se détermine comme achèvement d'une synthèse dialectique des entités opposées : d'un côté, l'essence et de l'autre côté, le concept. L'opposition entre ces deux configurations de l'esprit finit par l'appropriation de la forme de l'altérité, par la pénétration dans l'être autre qui se trouve face d'une part de l'essence, d'autre part du concept. Il est propre à l'essence et au concept de se scinder et de se diviser, et par le mouvement d'entrée dans l'altérité de poser l'esprit absolu. La vie de l'esprit absolu présuppose l'opposition de ses propres éléments différents et la sortie de soi. Le déchirement mène vers la rencontre avec l'altérité et la réconciliation en tant qu'esprit qui se connaît et agit. S'opposer implique l'entrée dans l'être autre, le croisement et la réconciliation du Soi

⁵⁸¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 641 et édition originale, *op.cit.*, p. 521.

avec l'essence, et connaître l'altérité consiste en l'aliénation de soi, pouvant se maintenir également dans son propre être.

Donc, l'esprit absolu réside sur l'aliénation et la réconciliation des figures divergentes de la conscience. Selon Hegel, l'esprit qui est en train de se constituer comme savoir absolu est percé par un mouvement double : d'un côté, il rompt avec soi-même et se pose comme concept, mais d'un autre côté, c'est exactement l'aliénation avec soi-même qui lui permet de réaliser la réconciliation dialectique :

Cette existence est finalement tout aussi bien l'être réfléchi en soi à partir de lui – aussi bien comme existence que comme devoir – ou l'être – mauvais. Cette entrée en soi-même constitue l'opposé du concept, et par là même est l'entrée en scène du pur savoir non agissant, non effectif, de l'essence. Mais cette entrée en scène qui est la sienne dans cet opposé est la participation à celui-ci ; le pur savoir de l'essence s'est défait en soi de sa simplicité, l'a aliénée (reine Wissen, des Wesens hat sich an sich seiner Einfachheit entäußert), car il est la scission ou la négativité que le concept est ; dans la mesure même où cette opération de scission est le devenir pour soi, elle est le Mal ; dans la mesure où elle est l'En soi, elle est ce qui demeure bon. – Ce qui maintenant arrive d'abord en soi est en même temps pour la conscience, et est soi-même pareillement double, est tout aussi bien pour elle qu'il est son être pour soi ou son propre agir. La même chose qui est déjà posée en soi se répète donc maintenant comme savoir que la conscience a de cette chose et comme activité consciente⁵⁸².

De la sorte, le concept est pour Hegel quelque chose d'intimement lié à la réalisation de la conscience et qui résulte de la concomitance du déchirement et de l'union, de la perte du soi dans l'altérité et de la mise en rapport avec l'altérité. Ce qui différencie cette étape de la constitution de l'esprit des précédentes, réside dans le fait que la conscience prend connaissance de son propre savoir. Ainsi, il semble pertinent de dire que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience de soi est désignée comme le mouvement qui peut concevoir et saisir par l'intermédiaire du concept (*Begriff*) sa propre activité et distinguer cette activité et cet agir, principalement comme processus de formation du savoir de soi. Hegel explicite ce rôle intermédiaire du concept :

Chacun se départit pour l'autre de l'autonomie de la détermination dans laquelle il survient face à lui. Ce départir est le même renoncement à l'unilatéralité du concept qui constituait en soi le commencement, mais désormais ce renoncement est le sien, de même que le concept auquel elle renonce est le sien. – Cet en soi du commencement est en vérité, en tant que négativité que, tout aussi bien l'intermédiaire⁵⁸³;

⁵⁸²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 641 et édition originale, *op.cit.*, p. 521-522.

⁵⁸³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 641-642 et édition originale, *op.cit.*, p. 522.

En effet, Hegel souligne cette transformation que les différentes configurations de l'esprit, la conscience dans son effort complexe et laborieux de se réaliser et de se connaître subissent. Plus précisément, elles subissent une véritable transformation lorsqu'elles s'affrontent, et dès lors l'essence doit se réconcilier avec l'existence. Se concevoir en tant qu'esprit absolu qui se connaît, signifie de délaisser son essence et sa substance face à l'altérité opposée, et s'appropriier la différence.

Mais, Hegel finit ce paragraphe en insistant sur la question des rapports entre l'universel et le singulier et la transformation de l'essence en Soi et du Soi en essence. Nous avons déjà remarqué que le travail, l'activité de l'esprit est la réconciliation et le passage d'un être, par l'opposition à son contraire. De même, nous avons analysé le fait que le concept transforme l'esprit en un être universel. Ainsi, ce qui résulte de cette opposition entre le concept, l'existence et l'essence est le passage à un Soi universel, la métamorphose de la substance en sujet. L'opposition universalise la singularité et l'universel devient Soi, or le singulier devient universel et l'universel à son tour devient le Soi-même. Le Soi et l'essence deviennent un, l'un pénètre dans l'autre.

Donc, l'esprit se réalise comme effectif, et est profondément lié au concept et à la pensée comme savoir universel et conscience de soi. L'esprit et la conscience de soi se posent comme universaux et comme savoir, par le biais de l'opposition et de la réconciliation de l'essence avec le Soi, le concept et l'existence. Le singulier s'aliène comme Hegel souligne en universel, pénètre et accède à quelque chose de plus large que lui, il s'identifie à l'universalité (*bekannt sich*) et l'universalité est le Soi-même. L'esprit est l'universalité du savoir et la conscience de soi est essentiellement un savoir qui se rapporte à soi-même. L'esprit est le fait de se connaître comme savoir conscient universel :

L'une des deux parties de l'opposition est l'inégalité de l'être en soi-même-dans-sa-singularité par rapport à l'universel – l'autre est l'inégalité de son universalité abstraite par rapport au Soi-même. Le premier finit par mourir à son être pour soi, et s'aliène, adhère à quelque chose ; le second renonce à la dureté de son universalité abstraite, et ce faisant, dépérit et meurt à son Soi-même non vivant et à son universalité immobile, en sorte donc que le premier s'est complété par le moment de l'universalité qui est essence, et le second par l'universalité qui est Soi-même. Par ce mouvement de l'action, l'esprit – qui n'est ainsi esprit qu'à partir du moment où il existe, élève son existence à la pensée, et par là même à l'opposition absolue, puis revient de celle-ci, précisément par elle et en elle – a surgi comme pure universalité du savoir qui est conscience de soi, comme conscience de soi qui est unité simple du savoir⁵⁸⁴.

⁵⁸⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 642 et édition originale, *op.cit.*, p. 522.

D)24. Le Soi comme activité

Ce qui « *dans la religion était le contenu ou forme de la représentation d'un autre* » est devenu dans le savoir absolu « *activité propre du Soi-même* ». Selon Hegel, cette transition et cette liaison est réalisée grâce au concept. C'est le concept qui unifie le Soi avec l'objectivité et avec ce qu'il produit, et c'est le concept qui permet que le Soi comprenne que son activité est précisément l'activité de l'esprit. Le contenu n'est plus perçu comme le produit d'une entité étrangère ou quelque chose d'étranger à l'esprit, mais comme l'esprit lui-même dans son ensemble. Le contenu de l'être, le non-conceptuel s'est ramené au concept. De plus, il y a un autre facteur. C'est l'aliénation qui s'avère être en effet, le processus permettant à l'esprit de nier et de dépasser la compréhension de soi comme quelque chose d'étranger. C'est elle qui pose simultanément l'esprit comme savoir pur et absolu.

Plus concrètement, l'esprit s'appréhende dès lors comme « *rassemblement des moments singuliers* », comme ensemble de « *la vie de l'esprit tout entier* ». Le savoir absolu ne constitue pas une connaissance exhaustive et finale de l'être, ou la connaissance ultime, mais la possibilité du sujet, autrement dit du concept de concevoir l'ensemble du mouvement de l'esprit en tant que quelque chose qui lui appartient. Ce qui est pensé comme posé par l'extériorité ou ce qui est étranger à l'esprit, est le fruit de sa propre activité et sa façon de s'affirmer.

Pour Hegel, le savoir absolu consiste non en la compréhension d'une figure de la conscience, mais de la totalité de ses figures. Pour le dire différemment, le savoir est cette opération de l'esprit qui essaie de penser chaque figure de la conscience en rapport avec les autres, et de comprendre chaque moment en relation avec les autres. Le savoir est exactement ce qui permet d'établir le lien, de penser les choses comme ensemble dialectique qui se trouve en mouvement et devenir constant. Et c'est le concept qui peut lier ces moments différents et singuliers de l'esprit et donner place au savoir absolu. Donc, le savoir absolu est engendré, lorsque l'esprit essaie de comprendre les choses dans leurs relations internes, et quand la conscience les comprend comme totalité des moments et comme processus dynamique. Le concept est à son tour « *le savoir de l'activité du Soi-même en lui-même comme étant toute essentialité et toute existence, le savoir de tel sujet comme étant la substance, et de la substance comme étant tel savoir de son activité. Ce que nous avons rajouté ici, pour ce qui*

*nous concerne, c'est simplement, d'une part, le rassemblement des moments singuliers dont chacun expose dans son principe la vie de l'esprit tout entier... »*⁵⁸⁵. En outre, ce Soi-même devient l'ensemble de l'existence et de l'extériorité. Toute l'objectivité est travaillée et percée par l'activité du Soi-même.

C'est-à-dire que se connaître est le synonyme de se connaître comme substance, et se connaître comme substance veut dire se connaître comme activité du Soi. Le Soi, ou le sujet selon l'expression de Hegel, se comprend désormais comme identique à la substance et à l'objectivité. Il est l'extériorité et l'extériorité est le sujet. Il y a en fait une compénétration de l'activité du Soi qui est concept avec l'essentialité, à savoir que le sujet devient la substance. La substance, l'effectivité est aussi le résultat de l'esprit actif qui se pose comme savoir absolu de soi. Le concept permet à l'esprit de comprendre sa propre activité, qui consiste dans la réconciliation de l'objectif avec le subjectif. Le Soi comprend que la réconciliation produite comme savoir absolu signifie l'union du subjectif et de l'objectif, et qu'il n'y a pas de différence et d'opposition entre le sujet et la substance. Car, le sujet et la substance sont le résultat du savoir absolu auquel l'esprit parvient. C'est pourquoi Hegel insistait tellement, sur la question de l'universalité du Soi. Ce Soi ancré par le concept est à la fois, universel et singulier, sujet et substance et savoir absolu, puisqu'il connaît sa propre activité et peut restituer l'ensemble de ses moments. Le Soi se réalise comme union des moments et comme prise de conscience de sa propre activité et de son propre contenu, qui finit par s'introduire comme universel dans l'effectivité, dans laquelle la substance et le sujet deviennent identiques.

D)25. Le savoir absolu comme figure ultime de l'esprit

Ainsi, après être arrivé au point de la rencontre du sujet et de la substance, et avoir creusé la distance entre la subjectivité et l'objectivité via le savoir et l'auto-conception que le Soi forme sur lui-même par le biais du concept, Hegel donne la définition du savoir absolu :

Cette dernière figure de l'esprit, l'esprit qui donne en même temps la forme du Soi-même à son contenu complet et vrai, et, ce faisant, réalise son concept, tout autant qu'il demeure dans son concept au sein même de

⁵⁸⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 642 et édition originale, *op.cit.*, p. 522.

cette réalisation, c'est le savoir absolu. C'est l'esprit qui se sait en figure d'esprit, ou encore, le savoir qui conçoit. La vérité n'est pas seulement en soi parfaitement identique à la certitude, mais elle a aussi la figure de la certitude de soi-même, ou encore elle est dans son existence, c'est-à-dire, pour l'esprit qui sait, dans la forme du savoir de soi-même. La vérité est le contenu qui dans la religion est encore non identique à sa certitude. Mais cette identité réside dans le fait que le contenu a reçu la figure du Soi-même. Par là même est devenu élément de l'existence, ou forme de l'objectivité pour la conscience, ce qui est l'essence elle-même ; savoir, le concept. L'esprit apparaissant à la conscience dans cet élément, ou, ce qui ici est la même chose, y étant produit par elle, est la science⁵⁸⁶.

Le savoir absolu prend lieu lorsque le Soi-même devient la forme de l'esprit, dès que le contenu de l'esprit est le Soi-même. Pour Hegel, le point qui distingue le savoir absolu des autres moments de l'esprit est que la vérité, (l'objectivité) et la certitude de soi-même (la subjectivité) s'unissent. La vérité est produite de la même façon que la certitude de soi et l'esprit se sait comme activité qui construit un savoir portant sur son propre être. Le savoir absolu est la science, la conception que l'esprit a pu élaborer sur soi-même, tantôt comme certitude, tantôt comme contenu.

Mais, forme et contenu ne sont plus séparés. Ils sont identiques ou égaux l'un à l'autre, comme la vérité avec la certitude. Le Soi est identique dans ce cas à l'objectivité et à l'essence, comme nous voyions avant deux paragraphes. Le contenu de l'esprit s'est transformé en Soi-même. L'ambition que le jeune Hegel s'était fixé, d'éliminer la distance entre le Soi et la totalité qui pesait sur l'être humain comme oppression, positivité et présence d'un monde étranger et hostile, se réalise dans le chapitre sur le savoir absolu, comme union entre la forme et le contenu de l'esprit, comme compénétration, identité ou égalité de la vérité à la certitude (nous pouvons traduire le terme *Gleichheit* comme égalité aussi). Le Soi et plus précisément, le concept est devenu l'essence ou l'existence (de nouveau la traduction en français du terme « *Wesen* » pose des problèmes, étant donné que ce mot en allemand peut signifier *essence*, mais aussi *être* ou *existence*).

Le concept, cette notion qui réalise le lien entre l'esprit et son contenu devient dans le savoir absolu une partie de l'objectivité. Cette objectivité est ancrée par la présence du concept. En d'autres termes, le savoir absolu est l'esprit en accord avec la conscience de soi, qui peut trouver le Soi-même comme concept dans l'objectivité. La réalisation de l'esprit est à la fois le devenir concept, qui se pose dans l'extériorité. La conscience de soi se conçoit comme esprit et comme savoir absolu. En revanche, une autre grande différence entre les

⁵⁸⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 643 et édition originale, *op.cit.*, p. 523.

figures antérieures de l'esprit et celle du savoir absolu est que cette dernière se sait comme savoir absolu, autrement dit à l'encontre de la religion, l'esprit n'est pas simplement identique à la certitude, mais se sait comme identique. Il est conscient de tout l'acheminement et se distingue des autres moments de la conscience de soi, parce qu'en même temps fixe comme objet ultime son propre être et est conscient de ce fait.

Par conséquent, il y a d'un côté le concept de soi par le Soi, comme moment central pour l'élaboration du savoir absolu et de l'autre côté, il y a la réconciliation de ce Soi avec le *Wesen* (ce que Hegel désignait juste avant comme *substance*) grâce au concept. Donc, l'esprit se reconnaît dans l'objectivité et dans la substance comme l'activité qui pose des concepts et qui prend conscience de la totalité de ses moments dialectiques. Les aliénations successives ont fait pénétrer le Soi, dans toutes les dimensions de l'être et de la substance, en finissant par transformer tantôt l'esprit et son contenu, tantôt l'être et la substance. La transformation de la substance signifie l'identité de cette dernière à la conscience et encore plus, que dans la substance le Soi contemple et perçoit l'ensemble de sa propre activité et la cristallisation de sa propre activité conceptuelle.

La substance et l'objectivité permettent à l'esprit de prendre conscience du devenir de ses propres figures historiques du Soi, des stades par lesquels est passé pour arriver au savoir absolu. Le concept fonctionne comme ce lien qui synthétise l'être et la conscience, et rassemble les figures passées pour arriver au savoir absolu. La conscience humaine se voit dans la substance et voit la substance comme le résultat de son propre travail. Lorsque Hegel parle de substance et d'objectivité pour la conscience, il ne se réfère pas à un concept abstrait, mais à cet ensemble dialectique que toute la *Phénoménologie de l'esprit* essaie d'analyser, qui commence de l'entendement et va jusqu'à la culture, la religion et le savoir absolu.

Le savoir absolu, ce savoir qui conçoit et où la vérité est conçue comme identique à la certitude de soi n'exclut pas les figures particulières de la conscience, qui sont des figures et vont de la conscience malheureuse et jusqu'à la richesse et le pouvoir politique. Tous ces moments sont conçus dans leur totalité par le savoir absolu, comme « *contenu soit activité propre du Soi-même* ». La réconciliation du Soi avec l'être ou l'objectivité signifie, que l'une existe à l'intérieur de l'autre et que le sujet se reconnaît dans la substance que lui-même avait extériorisé et modifié à travers un travail lent, patient et exhaustif. L'autre du sujet, la chose, est devenue finalement *sa chose*, elle est appropriée et identique à lui-même et contribue à ce

que la conscience puisse se comprendre en tant que telle. Le Soi de l'esprit n'est pas différent que son extériorité, mais il s'y identifie. Il est le même que l'altérité, grâce au travail du concept qui universalise l'esprit. L'esprit est uni avec sa propre extériorisation et devient identique à son contenu. En réalité, l'activité par excellence de l'esprit, le concept, unit la conscience avec l'action, l'intériorité avec l'extériorité et la subjectivité avec l'objectivité.

Ainsi, Hegel insiste considérablement sur l'identification du savoir avec l'être. Le Soi, le Je s'est transformé en savoir absolu et en être. Mieux, tout ce mouvement aboutit à la constitution de la conscience de soi. Le devenir de l'esprit qui finit par former le savoir absolu, sert à ce que la conscience de soi comprenne que ce savoir concerne principalement elle-même. C'est-à-dire que la conscience de soi se pose comme savoir absolu, ou que la conscience de soi devient au travers de tout ce mouvement le savoir absolu. Bien plus, la conscience de soi formée dans le savoir absolu pose un Je, qui est en même temps singulier et universel. Il s'agit d'un Je qui est supprimé, aboli et nié (« *aufgehobenes ist* »). Comme nous avons mentionné en plusieurs reprises, une des composantes fondamentales du savoir absolu pour Hegel est la jonction entre l'objectif et le subjectif, le singulier et l'universel.

Ce n'est pas le hasard, si Hegel utilise dans le même paragraphe des termes tels que la conscience de soi, la suppression/abolition, l'universel, le Je et comme nous verrons la négativité et le concept. Ceci dit, ils doivent être compris comme un circuit et en rapport étroit les uns avec les autres. Lorsque Hegel parle d'un « *Je universel aboli* » se réfère plutôt à une suppression du singulier, en tant que conservation et non en tant qu'anéantissement ou effacement. Le singulier est nié par l'universel, mais cette négation n'entraîne pas sa destruction, mais au contraire elle signifie sa conservation et son passage à un niveau dialectique plus élevé. C'est la raison pour laquelle Hegel emploie le terme *aufheben*. Le singulier n'est pas effacé ou mis à l'opposé de l'universel, mais réciproquement est aboli, donc conservé au sein de l'universel. Il ne faut pas oublier que l'universel est premièrement : un moment dans le mouvement de constitution du concept et deuxièmement l'essence d'une chose, ou pour le dire autrement, il désigne le plein développement de la chose et le fait qu'elle est devenue effective et sue par la conscience de soi. Pour Hegel, le singulier n'est pas réduit par l'universel. Tout au contraire quand une chose se déploie, l'universel devient concret et effectif. De même, dans le savoir absolu le Je est à la fois ce Je-là et le Je universel. En même temps que le Je se supprime, parce qu'il effectue le passage du singulier et du

concret à l'universel, il unit et réconcilie les opposés : il transforme l'être-là concret en un universel :

La nature, les moments et le mouvement de ce savoir, ont donc résulté de telle manière qu'il est le pur être pour soi de la conscience de soi ; il est Je, qui est ce Je-là et pas un autre, et qui tout aussi bien est immédiatement intermédié, ou encore Je universel aboli (unmittelbar vermittelt oder aufgehobenes allgemeines Ich)⁵⁸⁷.

D)26. Le Je comme négativité

Le Je se reconnaît désormais comme universel, comme le mouvement qui a pénétré la totalité de l'être. Néanmoins, le Je a d'autres déterminations et traits distinctifs. Ces spécificités sont la séparation et la différence du Je avec son propre contenu. Car, Hegel avait accentué tout au long de la *Phénoménologie de l'esprit*, le fait que la conscience est au fond déchirement et opposition avec elle-même. La conscience est comprise comme négativité, autrement dit, comme division entre le Je et son contenu. Ainsi, dans ce paragraphe le Je est conscience et négativité pure, mouvement constant de négation de soi et de suppression. La conscience présuppose la scission et l'opposition avec soi-même, et s'identifie à son propre mouvement de négation. Le Je devient l'*Aufhebung*. Pourtant et parallèlement, la négation et la suppression de soi posent et affirment le Je, et le contenu du Je est identique au Je :

Il a un contenu qu'il différencie de lui-même ; car il est la négativité pure, ou encore scission de soi ; il est conscience. Ce contenu est dans sa différence elle-même le Je, car il est le mouvement d'abolition de soi-même, (die Bewegung des sich selbst Aufhebens) ou encore, il est la même négativité pure qui est Je. Je, en lui comme instance différenciée, est réfléchi en soi ; le contenu n'est conçu que par le fait que Je, dans son être-autre, est chez lui-même⁵⁸⁸.

La dernière phrase évoque d'autres développements de la *Phénoménologie de l'esprit*, concernant l'aliénation et l'expérience que la conscience en fait. La conscience et le Je se comprennent précisément grâce à leur aliénation. La sortie de soi permet à la conscience de se poser dans l'extériorité. Le se-poser dans l'extériorité et dans ce qui constitue l'altérité pour le

⁵⁸⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 643 et édition originale, *op.cit.*, p. 523.

⁵⁸⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 643 et édition originale, *op.cit.*, p. 523.

Je, signifie que l'aliénation a contribué à creuser la distance entre le Soi et l'Autre et qu'il peut reconnaître son contenu, même dans l'être-autre. Ainsi dit, Hegel dans un paragraphe met en lumière ce mouvement qui forme la conscience de soi : d'une part, la conscience comme scission interne du Je avec son propre contenu, d'autre part, la conscience comme devenir qui réconcilie ce Je avec son propre contenu. Le Je soutenu par le concept termine par se reconnaître dans l'altérité. Il comprend que l'altérité est quelque chose qui existe à son intérieur, autrement dit, qu'il porte chez lui-même. Donc, la conscience de soi arrive à former un savoir sur elle-même par sa rencontre avec l'altérité. En effet, ce réveil de l'altérité dans l'identité et dans la conscience de soi permet l'élaboration du savoir absolu, de la science qui contribue à ce que la conscience de soi se conçoive comme existence effective et objective.

Le Je se réconcilie avec son propre concept, au travers du concept et du réveil de l'altérité en lui-même. La négativité pure qui est initialement le Je devient grâce au concept, l'identité entre l'être-autre et le soi-même. En d'autres mots, l'esprit se voit concrètement dans l'objectivité comme concept et finit par reconnaître son contenu aliéné dans la totalité de son mouvement, dans l'objectivité :

Et si l'on veut indiquer ce contenu de façon plus déterminée, on dira qu'il n'est rien d'autre que le mouvement même qui vient d'être énoncé, car il est l'esprit qui se parcourt lui-même, et ce, pour soi-même, en tant qu'esprit, par le fait qu'il a la figure du concept dans son objectivité (Gegenständlichkeit)⁵⁸⁹.

Conséquemment, l'aliénation sert à ce que l'esprit s'exteriorise dans l'objectivité et encore à ce qu'il se contemple dans toute son ampleur et son déploiement. Or, l'esprit se comprend en tant qu'esprit parce qu'il prend conscience de l'objectivité dans laquelle il se voit extériorisé. Il se voit matérialisé d'une façon dans sa propre objectivité, autrement dit, il contemple le résultat de son propre travail et de sa conscience aliénée dans l'effectivité. Pour conclure sur ce paragraphe, nous voulons noter le fait que pour Hegel la conscience est déterminée simultanément comme ce qui se nie inlassablement et supprime cette négation. Elle est la négativité pure, mais également la possibilité de suppression et d'abolition de cette négativité pure. Elle est la distance entre le Je et son contenu, mais aussi l'unité et la réconciliation. Elle est le Je concret et singulier et le Je ayant pénétré l'ensemble de

⁵⁸⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 645 et édition originale, *op.cit.*, p. 523.

l'objectivité et qui se pose comme universel. Elle est le déchirement qui donne lieu à l'union entre l'être-autre et le soi-même.

D)27. Temps et aliénation

Mais, Hegel introduit vers la fin de ce chapitre un autre concept fondamental, celui du *temps*, dont sera central pour la compréhension de la place de l'aliénation dans la formation du stade ultime de l'esprit, le savoir absolu. Plus particulièrement, le temps est la condition d'existence de l'esprit en tant que concept, autrement dit, il est sa condition nécessaire d'existence en tant que *λόγος*. Le temps est la modalité de manifestation de l'esprit dans l'effectivité, comme chose ayant un sens historique. Pour que le Soi puisse exister et prenne conscience de lui-même doit s'aliéner, et la première aliénation vient avec sa plongée dans le temps.

Donc, le temps est perçu par Hegel comme ce Soi qui sort de lui-même et se contemple, et comme le Soi extérieur à lui-même. Il est le Soi aliéné qui prend une configuration particulière, conçu par la conscience en tant que telle. En d'autres termes, le temps est le *concept*, or il est le processus d'extériorisation de l'esprit dans l'effectivité comme *λόγος* et comme conscience de soi. Il est le mouvement qui extériorise le Soi, le processus posant l'esprit comme concept, lui permettant de se percevoir en tant que tel. C'est-à-dire que l'esprit se contemple dans le temps comme concept extériorisé et aliéné.

Mais, le point important est que Hegel commence à esquisser cette idée, que nous retrouverons quelques pages plus loin dans la fin du chapitre, consistant à dire que pourvu que l'esprit se réalise et devienne savoir absolu doit s'aliéner dans la nature et dans l'histoire, à savoir dans le temps. Le temps est le concept réalisé, incarné, ayant pris une forme pour la conscience, même si elle est vide dans un premier lieu. Hegel soutient que l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, parce qu'il y est conscient de lui exactement en tant que concept. L'esprit réalisé et effectif est cette aliénation constante, cette extériorisation perpétuelle et infinie du Soi dans le temps. Pourtant, Hegel s'arrête pour un moment à la vision d'élimination et de dépassement du temps par l'esprit, qu'il renversera à la fin du chapitre, en insistant sur la nécessité de l'aliénation de l'esprit dans l'effectivité historique :

Le temps est le concept lui-même qui existe et se représente, comme contemplation vide, à la conscience ; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et apparaît aussi longtemps dans le temps qu'il n'a pas appréhendé son pur concept, c'est-à-dire, qu'il n'anéantit pas le temps. Il est le pur Soi-même extérieur contemplé, non appréhendé par le Soi-même, le concept seulement contemplé (Sie ist das äußere angeschaute vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst, der nur angeschaute Begriff)⁵⁹⁰;

En d'autres termes, le temps est la marque du désir d'une actualisation de l'esprit, qui n'a pas encore été effectuée. Le temps est ce qui permet à l'esprit de comprendre et de se comprendre lui-même, à savoir de se concevoir à la fois comme activité de compréhension et comme l'activité de la compréhension. L'esprit se comprend dès lors comme processus de savoir et comme mouvement double d'extériorisation et d'intériorisation. Il est ce mouvement d'extériorité déployée, et en même temps de compréhension de son propre soi. Il est ce qui comprend l'extériorité, « *le pur Soi-même extérieur contemplé* » et ce qui saisit et perçoit l'en soi. Il est ce mouvement d'extériorisation qui rentre chez lui-même enrichi.

Plus concrètement, il y a certaines thématiques centrales à la fin de cet extrait : premièrement, l'aliénation et la manifestation de l'esprit dans le temps, ce désir de plénitude et d'infini éprouvé par l'esprit. Or, le temps est le moyen de réalisation de l'esprit comme conscience de soi et comme quelque chose qui n'est pas enfermé et isolé en lui-même, comme processus de réalisation ayant besoin de se mettre en contact avec l'altérité et avec l'effectivité, autrement dit de s'extérioriser dans l'histoire. Cela dit, l'esprit se révèle comme le mouvement de prise de conscience par la conscience, comme conscience de soi. S'effectuer signifie se réaliser dans le temps comme esprit qui se conçoit lui-même. Ce point nous aide à passer au deuxième élément : le croisement de la substance et de la conscience. L'esprit est la conscience qui est pénétrée par la substance. L'esprit se reconnaît dans le temps comme effectivité et comme immédiateté selon Hegel. Ensuite, il y a l'idée essentielle du savoir comme intériorisation et appropriation par l'esprit de ce qu'il avait été extériorisé. Pour autant, le temps est pour Hegel non simplement une nécessité, mais son destin, la dimension indispensable de l'apparition de l'esprit comme conscience de soi et comme savoir approprié, comme en soi réalisé et révélé :

[...] dès lors que ce dernier s'appréhende lui-même, il abolit sa forme-temps, conçoit la contemplation et est contemplation conçue et concevante – C'est pourquoi le temps apparaît comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas achevé en lui-même, comme la nécessité d'enrichir la part que la conscience de soi prend à

⁵⁹⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 645 et édition originale, *op.cit.*, p. 524-525.

*la conscience, de mettre en mouvement l'immédiateté de l'En soi – la forme dans laquelle la substance est dans la conscience – ou, à l'inverse, de réaliser et de révéler l'En soi pris comme l'intérieur, ce qui est d'abord et seulement intérieur – c'est-à-dire de le revendiquer pour la certitude de soi-même*⁵⁹¹.

Ainsi, nous avons affaire à une conception qui influencera une grande partie de la pensée philosophique du 19^{ème} siècle, et que nous trouverons chez Stirner et Kierkegaard, à savoir que la vérité est la révélation de soi à soi-même. L'en soi se découvre comme conscience de soi et comme une activité qui doit s'aliéner et sortir d'elle-même, pour acquérir la certitude. Le temps est la dimension dans laquelle la conscience de soi s'aliène et se comprend, comme un Soi intérieur et immédiat. Il est la modalité de l'apparition de la conscience de soi aliénée, et le mouvement de reprise par la conscience de sa propre aliénation. Le savoir absolu apparaît comme la prise de conscience par l'esprit de ce qu'il avait extériorisé, et qui finit par se révéler comme son propre intérieur. C'est pour cela que Hegel parle de l'en soi révélé, comme certitude de soi et intérieur.

Cet intérieur qui se révèle à lui-même prend une configuration plus concrète dans le paragraphe suivant. Hegel associe le savoir à l'expérience, or la science à la phénoménologie de l'esprit. L'objectif principal de la *Phénoménologie de l'esprit* est de décrire l'expérience de la conscience, les stades par lesquels elle passe. Nous savions dès l'introduction du livre, que la phénoménologie « *est la science de l'expérience de la conscience* ». Dans le même esprit Hegel écrit que : « *C'est pour cette raison qu'il faut dire que rien n'est su qui ne soit pas dans l'expérience, ou, pour reprendre une autre formulation de la même chose, que rien n'est su qui ne soit pas déjà présent comme vérité ressentie, comme Eternel révélé intérieurement, comme quelque chose de saint ou sacré qu'on croit, ou comme tout ce qu'on voudra bien encore employer comme formule* »⁵⁹².

D)28. L'esprit comme expérience

En fait, Hegel explique en ce moment la finalité de la science de l'expérience de la conscience, consistant en la transformation de la substance en sujet et en objet de la

⁵⁹¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 645 et édition originale, *op.cit.*, p. 525.

⁵⁹²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 645 et édition originale, *op.cit.*, p. 525.

conscience. L'expérience, ou l'esprit est en même temps substance et objet de la conscience, à savoir que la conscience devient l'objet de réflexion le plus haut pour l'esprit. L'esprit s'est aliéné successivement, finissant par se poser comme l'objet de lui-même. Il s'est extériorisé en pénétrant la substance et en devenant un avec elle.

Mais, Hegel distingue deux mouvements. Il y a d'une part, la substance qui devient sujet, la substance qui pose l'esprit comme objet de la conscience, et d'autre part, il y a la réflexion sur cette transformation et ce passage de la substance en sujet. Autrement dit, il s'agit du moment pendant lequel l'esprit se constitue comme savoir absolu et science. L'esprit est pour Hegel ce devenir de transformation de la substance en sujet, qui est en train de se réfléchir et de se concevoir lui-même. De même, le savoir absolu est cette réflexion constante de l'esprit sur lui-même, le fait que la conscience de soi devient l'objet de la conscience. L'esprit dans le savoir absolu réalise ce que la religion manifeste ne pouvait pas achever, c'est-à-dire la transition de l'en soi au pour soi, ou réaliser l'esprit comme concept :

L'expérience, en effet, c'est précisément que le contenu – et il est l'esprit – est en soi substance et donc objet de la conscience. Mais cette substance que l'esprit est, c'est le fait même qu'il devienne ce qu'il est en soi. Et c'est seulement en ce qu'il est ce devenir qui se réfléchit en lui-même, qu'il est en soi en vérité l'esprit. Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance – la transformation qui fait de cet En soi le pour soi, de la substance le sujet, de l'objet de la conscience un objet de la conscience de soi, c'est-à-dire un objet tout aussi bien aboli, ou encore, le concept⁵⁹³.

Donc, le savoir absolu se constitue comme cette compréhension de la part de l'esprit, de son propre mouvement et comme réflexion sur son propre déploiement dans l'effectivité. Or, l'*Aufhebung* de la substance signifie la réalisation de l'esprit dans le monde historique en tant que conscience de soi et concept. La conscience ne se contente plus de pénétrer l'objectivité, mais se pose comme conscience de soi, dépassant et conservant à la fois la substance, la niant et la haussant en concept. En d'autres mots, la substance se transformant en sujet transforme par son aliénation, tantôt l'objet de la conscience, tantôt la conscience elle-même en conscience de soi et en concept. Cette métamorphose de l'esprit de la substance en sujet ne veut pas dire que la substance disparaisse, mais qu'elle est abolie. Cela ne veut pas non plus dire que la substance soit absorbée par le sujet, mais qu'au contraire elle coexiste avec lui et que la séparation entre eux est dorénavant supprimée.

⁵⁹³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 645 et édition originale, *op.cit.*, p. 525.

Plus particulièrement, lorsque Hegel écrit la phrase « *la transformation qui fait de cet En soi le pour soi, de la substance le sujet, de l'objet de la conscience un objet de la conscience de soi, c'est-à-dire un objet tout aussi bien aboli, ou encore, le concept* », désigne au fond le processus de réflexion sur la réflexion. C'est le processus à travers lequel l'esprit et la conscience de soi se dévoilent à eux-mêmes. Le fait que «...*l'objet de la conscience* » devient « *un objet de la conscience de soi* » signifie que l'esprit comprend comment constitue-t-il le savoir sur lui-même, à travers quels moments et quelles configurations est-il passé. C'est-à-dire qu'il conçoit également les termes de sa propre émergence et que la science ne s'épuise pas à une connaissance de la totalité de l'être, mais à la métamorphose de la conscience en conscience de soi, à savoir, comprendre les rapports dynamiques que l'esprit entretient avec lui-même et quelles étapes traverse-t-il afin de se constituer comme conscience de soi.

L'esprit parvient à comprendre comment le savoir de l'expérience de la conscience apparaît-il et se forme-t-il. Il conçoit ses propres termes d'existence et d'apparition, en tant qu'identité. La définition de la philosophie comme réflexion sur la réflexion que le jeune Hegel avait donné, revient dans la *Phénoménologie de l'esprit* comme transformation de la substance en sujet. Le savoir ne concerne que l'objet extérieur à la conscience, mais est primordialement un processus de compréhension et de conception de l'esprit par l'esprit. L'esprit est ainsi la substance mouvante et vivante qui existe aussi comme sujet. Ce processus se réalise grâce à l'intermédiaire du concept, cette force d'unification et de synthèse. Comme avons vu, Hegel décrit à la fin de ce paragraphe, l'esprit comme continuité entre substance et sujet et comme compénétration réciproque. C'est finalement la tâche de la philosophie et de la pensée à construire le savoir de l'esprit au niveau le plus aigu et le plus accompli, autrement dit, à effectuer ce que la religion avait aussi saisi sans pouvoir le porter à son terme.

L'esprit devient effectif que lorsqu'il comprend son propre devenir, son propre mouvement d'auto-constitution et d'auto-affirmation et cela à condition qu'il puisse se représenter la totalité de ce processus, comme *son* propre processus réflexif et conceptuel. L'esprit qui réfléchit sur soi-même, qui est « *ce devenir qui se réfléchit en lui-même* » est l'esprit qui devient conscience de soi. En d'autres termes, l'esprit parvient à élaborer sa pensée sur soi-même, à s'élaborer comme pensée et concept, à travers le rassemblement (*die Versammlung*) et le fait d'exposer son propre mouvement de constitution et de réalisation. Comme nous venons d'établir, nous avons affaire à un développement double : à celui de la

transformation de la substance en sujet et par suite, à celui qui pense sur cette transformation et la totalité du mouvement, formant le savoir absolu et la conscience de soi.

Par conséquent, le savoir absolu est l'esprit qui fait l'expérience de la formation de la multitude de ses propres configurations historiques. C'est-à-dire que le savoir absolu est le résultat de l'apparition de l'esprit dans l'effectivité et dans le temps, ce « *pur Soi-même extérieur* ». Ainsi, le savoir absolu exige la manifestation de la totalité de figures de l'esprit dans l'histoire, perçues par la conscience. Le *se penser soi-même et le devenir conscience de soi* demande l'actualisation, l'aliénation de l'esprit, et sa manifestation comme manifestation de l'esprit dans le monde. Or, se faire conscience et se comprendre comme savoir absolu présuppose l'aliénation, le passage de l'esprit à l'acte et à l'effectivité. Tant que l'esprit ne devient pas concret et un esprit du monde (un *Weltgeist*), il ne peut pas devenir conscience de soi et savoir absolu, soit il ne peut pas former un vrai savoir sur lui-même :

*[...] la substance a chez elle-même, en tant que sujet, cette nécessité d'abord intérieure de s'exposer à même soi comme ce qu'elle est en soi, comme esprit. C'est seulement l'exposition objectale achevée qui est en même temps sa réflexion, ou le devenir qui l'amène au Soi-même. – Aussi longtemps, donc, que l'esprit ne s'est pas achevé en soi, ne s'est pas achevé comme esprit du monde, il ne peut pas parvenir en qualité d'esprit conscient de soi à son achèvement. C'est pourquoi le contenu de la religion exprime ce qu'est l'esprit plus tôt dans le temps que la science, mais c'est uniquement celle-ci, la science, qui est le vrai savoir que l'esprit a de lui-même*⁵⁹⁴.

Donc, nous voyons que pour Hegel l'extériorisation et l'aliénation de l'esprit sont le synonyme du savoir. S'extérioriser dans l'objectivité est à la racine de la conscience de soi. L'esprit nécessite cette « *gegenständliche Darstellung* », l'extériorisation de son contenu afin de devenir conscience de soi et savoir absolu. Il est alors possible de tirer encore deux points de ce paragraphe. Tout d'abord, que l'esprit est son effectivité et sa manifestation immanente et qu'il acquiert le savoir absolu à condition qu'il s'aliène. Ensuite, que pour Hegel l'aliénation de l'esprit, *le se faire conscience de soi* signifie l'expérience que le Soi-même fait de lui-même, tant qu'il se concrétise et s'accomplit dans l'effectivité historique. L'aliénation (*Entfremdung/Entäusserung*), l'esprit (*Geist*) et le savoir absolu (*das absolute Wissen*) ne sont pas des abstractions ou de concepts métaphysiques découpés de la réalité qui viendraient s'imposer sur elle, mais au contraire expriment le mouvement de la réalité. L'esprit n'est pas non plus une entité nébuleuse et inintelligible.

⁵⁹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 646 et édition originale, *op.cit.*, p. 525-526.

Inversement, il rassemble et condense l'expérience historique, spirituelle, sociale et religieuse de l'humanité et son effort torturant et tourmenté, lequel se termine par l'union de l'esprit infini et de l'esprit fini et par l'abolition de la division du sujet et de l'objet. Il est l'expression des rapports dynamiques entre la subjectivité et l'objectivité. Le *Geist* est la totalité de l'expérience humaine, sue par la conscience de soi en tant que telle. Ainsi, le savoir de l'expérience humaine esquisse ici la jonction et l'union de la pensée, du *λόγος* avec l'action et l'effectivité. L'esprit et le savoir absolu se comprennent comme l'ensemble du travail réalisé : « *Ce mouvement de poussée à partir de soi de la forme de son savoir est le travail (die Arbeit) qu'il accomplit en tant qu'histoire effective* »⁵⁹⁵. D'après Hegel, le savoir absolu est l'activité que l'esprit produit comme effectivité historique. C'est le travail de l'esprit qui engendre l'objectivité historique. Ceci dit, le travail s'introduit de nouveau dans la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, partiellement dans le même sens que nous l'avons rencontré dans les textes de la période d'Iéna, comme moyen terme entre l'être humain et le monde, comme médiateur entre l'esprit et l'histoire.

Au point le plus haut et le plus élaboré de la connaissance de soi, l'esprit prend conscience que c'est lui précisément qui se trouve à l'origine de sa propre histoire et que c'est son propre travail qui l'engendre. En effet, l'esprit s'appréhende et déchiffre son propre être grâce à ce travail, c'est-à-dire par le biais de son aliénation et de sa manifestation incessante dans l'histoire, qui finit par former « *le vrai savoir* ». Pour le dire différemment, les aliénations successives de la conscience que la *Phénoménologie de l'esprit* décrit et prennent lieu dans l'histoire, à savoir les passages et les transitions du monde antique au christianisme et au Moyen Âge, ensuite de la féodalité et de l'Ancien Régime, aux Lumières et à la Révolution française, étant des configurations particulières et des moments distincts du devenir de l'esprit, mènent à la compréhension de la part de la conscience qu'elle s'est extériorisée tout au long de ce parcours, en creusant lentement et patiemment la distance entre l'objectivité et la subjectivité, et bien plus que le savoir et la science absolu reposent sur le fait, que l'esprit se connaît à travers la production de lui-même et comme production de lui-même⁵⁹⁶. L'esprit prend conscience de lui-même au travers de son aliénation et de la production de soi. Donc, l'histoire effective dans laquelle l'esprit en même temps apparaît et se réalise, devient le moyen de formation du savoir absolu de la conscience de soi.

⁵⁹⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 646 et édition originale, *op.cit.*, p. 526.

En d'autres termes, l'esprit se comprend comme le mouvement d'extériorisation qui est au fond l'objectivation et le processus qui forme l'effectivité et lui donne plusieurs formes, comme celles de la religion, de l'État, de l'art et de la société civile ou de la richesse par exemple. L'esprit arrive à se connaître par le biais de ces objectivations et atteint la conscience de soi, exactement parce qu'il s'objective. Il se découvre et se connaît, en prenant conscience de son propre mouvement de formation, et comme la chose qui se pose constamment en face d'elle-même. Devenir conscience de soi serait l'équivalent de se comprendre comme ce qui s'extériorise, se met dans la position de l'objet et comme ce qui se place face à soi-même. Le processus qui pose la conscience de soi commence par l'extériorisation du contenu de l'esprit. L'esprit se pose comme objet en face de soi-même et produit le monde matériel et spirituel, la choséité. Conséquemment, l'esprit qui s'objective en s'aliénant et en posant le monde matériel et spirituel peut s'y reconnaître et se sentir chez lui, même dans l'altérité. L'esprit qui s'aliène dans la substance voit son propre être comme objet dans chaque altérité, parce que chaque altérité a été posée et a été produite par lui. L'esprit comprend que ce qui contemplait comme étranger, est finalement le Soi-même et que l'objectivité est le fruit de la conscience de soi, le résultat de son activité. Ainsi, la conscience de soi se développe principalement par la médiation des objets extérieurs.

Nous avons vu que le savoir absolu est l'étape de la récollection et de l'union grâce au *concept*, de la totalité des moments de la conscience. De ce fait, le savoir absolu est le moment où l'esprit se comprend comme le produit de l'aliénation de soi, comme le mouvement actif du se poser soi-même dans l'altérité, et comme le produit de son propre travail⁵⁹⁷. Le savoir absolu consiste à comprendre le processus de formation de la conscience

⁵⁹⁷Par ailleurs, il s'agit d'un point sur lequel Marx insistait beaucoup dans les *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, c'est-à-dire que le mérite philosophique de Hegel résidait dans le fait d'avoir exprimé dans la *Phénoménologie de l'esprit* l'idée, même d'une façon mystifiée, que l'histoire humaine était fondée sur le travail de l'être humain et sur la production de l'homme par l'homme lui-même. En même temps, Marx exprime son admiration pour l'apport hégélien au sujet du travail, critique le fait que Hegel conçoit l'aliénation comme un processus quasi intemporel, lié qu'au mouvement de négation et d'affirmation de la conscience, tandis que pour lui l'aliénation n'est pas associée qu'au mouvement de la conscience et à la production de la totalité de l'objectivité, de toute objectivité, mais plutôt à la production d'une formation sociale-historique particulière, celle de la société bourgeoisie et du capital. L'aliénation est à présent le résultat du travail matériel et des rapports économiques fondés sur le salariat et sur la propriété privée, et non un état humain universel, autrement dit, il est lié à un système de production économique spécifique. Ce qui intéresse Marx est l'aliénation concrète et palpable de l'ouvrier dans l'atelier, la fabrique et l'usine, le côté négatif et déshumanisant qui est en train de se mettre en place dans la production économique capitaliste, et non l'aliénation comme extériorisation de l'esprit et mouvement d'affirmation de la conscience de soi. Car, il rapproche à Hegel une compréhension unilatérale du travail et de l'aliénation, qui omet son aspect négatif et dégradant. L'aliénation est bornée chez Hegel qu'au niveau philosophique. Cependant, dans les *Manuscrits de 1844* le jeune Marx reconnaîtra la

de soi dans toutes ses phases et à travers la réconstitution de tous les moments de l'histoire de l'esprit, comme ce qui était dans un premier temps extériorisé, perçu comme étranger par lui, et finalement saisi et reconnu comme sa propre œuvre⁵⁹⁸. Nous constatons que selon Hegel, pour que l'esprit se connaisse, doit extérioriser son essence. Il doit pouvoir la voir et la saisir à l'extérieur de lui-même.

Mais, dans le paragraphe suivant Hegel considère le mouvement de la pensée et de l'esprit, et le mouvement de l'être et de l'existence historique, comme des chemins qui se croisent et complètent l'un l'autre. À vrai dire, ils sont deux processus parallèles qui finissent par se joindre et par se poser comme unis. Plus exactement, comme nous avons déjà mentionné, Hegel détermine le savoir de l'esprit comme le travail que l'esprit réalise en tant qu'histoire effective. Il analyse simultanément dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, certains de moments constitutifs et fondamentaux de la philosophie européenne et certains de moments historiques capitaux du monde occidental. Néanmoins, malgré la multitude des stades que l'esprit du monde traverse, tantôt au niveau philosophique, tantôt au niveau historique, il aboutira certainement au savoir absolu, dont la caractéristique principale est la conscience de soi et le concept. Le premier stade de l'esprit du monde que ce paragraphe décrit est la communauté chrétienne médiévale.

Elle est désignée comme un monde, où l'être est en opposition avec le Soi-même, opposition que cette communauté doit surmonter par la synthèse de la conscience et de l'être, et par un mouvement de rapprochement de l'effectif avec l'intellectuel, autrement dit de la conscience et du monde. Cette union dialectique sera possible dans la période de la Renaissance. Le Soi-même dans la communauté religieuse est étranger par rapport à sa propre essence, soit par rapport au contenu de sa conscience. Il est séparé de sa propre conscience. La communauté religieuse se présente comme un ensemble divisé de son propre contenu, de sa propre réalité. De ce fait, nous avons affaire à un Soi-même et à un esprit qui ne peuvent pas saisir et comprendre leur propre être. Le Soi-même ne reconnaît pas l'être dans lequel se meut et existe. L'essence, l'être-là ou l'étant et la conscience sont étrangers au Soi-même. En réalité, Hegel reprend une des idées de sa jeunesse, c'est-à-dire l'opposition dans laquelle le Soi existe avec son propre être et avec le monde extérieur dans le christianisme. Le Soi-même

grandeur de la pensée hégélienne, étant donné que la *Phénoménologie de l'esprit* conçoit « le travail comme l'acte d'autoengendrement de l'homme ». Nous reviendrons à cette question, à notre partie sur Marx.

⁵⁹⁸Ce que Hegel décrit comme l'aliénation est en réalité, un processus en trois temps ou une opération trinitaire.

ne saisit pas encore sa conscience et l'extériorité - Hegel utilise ici les notions de *conscience* et d'*essence*. Il y a une scission entre la croyance et le concept, la conscience pure et la conscience effective. Hegel insiste sur la scission de l'esprit entre un ici-bas et un au-delà dans le christianisme, également dans la section sur la culture. Dans le christianisme le ciel est séparé de la terre, un thème que nous allons retrouver chez Feuerbach et chez Marx plus tard. La conscience ne reconnaît pas le monde dans lequel vit : ce monde ne lui appartient pas. Le plus proche que la communauté vit de sa substance, le plus éloigné est de la conscience de soi et de la possibilité de se reconnaître en son propre être-là :

La communauté religieuse, dans la mesure où elle est d'abord la substance de l'esprit absolu, est la conscience brute qui a une existence d'autant plus barbare et plus dure que son esprit intérieur est profond, et son sourd Soi-même n'en a qu'un travail d'autant plus dur avec son essence, avec le contenu de sa conscience qui lui est étranger (fremden Inhalte)⁵⁹⁹.

C'est à cause de cette étrangeté ressentie par le Soi à l'égard de son propre être et de sa conscience, à cause de la distance créée entre le ciel et la terre et à cause du fait que l'essence et le monde présent ne sont pas encore appropriés par le Soi-même, que la communauté chrétienne se retourne vers le monde présent, l'ici-bas et ne se contente plus de l'abstraction et de la transcendance. Ceci dit, le ciel s'approche de la terre, puisque la communauté religieuse commence à reconnaître le monde effectif et l'essence comme *son monde* et *son essence*. Désormais, la conscience de soi arrive à percevoir le monde comme son monde et à concilier le Soi-même avec l'effectivité. Historiquement, Hegel se réfère dans ces lignes à la Renaissance, moment pendant lequel la raison et la réflexion commencent à se joindre à l'effectivité et à l'existence. La pensée commence à se réaliser dans l'existence, ou la pensée commence à devenir effective comme raison. C'est la phase pendant laquelle l'existence s'unit avec la pensée et pensée et existence deviennent effectives. De la sorte, l'existence mène à la pensée et la pensée mène à l'existence selon Hegel. Il y a une coupure de la division entre la conscience pure et la conscience effective, entre le ciel et la terre. Le Soi-même devient effectif et conscience de soi. L'existence se détache de la substance, commence à se poser comme pensée, comme activité réfléchie et concrète et comme unité. La compénétration de l'être et de la pensée est entamée :

⁵⁹⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 646 et édition originale, *op.cit.*, p. 526.

C'est seulement une fois qu'elle a abandonné l'espoir d'abolir l'étrangeté de manière extérieure, c'est-à-dire étrangère, et parce que ce mode étranger aboli est le retour dans la conscience de soi (Erst nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche d.h. fremde Weise das Fremdsein aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobne fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtsein ist), qu'elle se tourne vers elle-même, vers son propre monde et son propre présent, les découvre comme étant sa propriété, et ce faisant, franchit le premier pas par lequel elle descend du monde intellectuel, ou plus exactement, par lequel elle insuffle dans l'élément abstrait de ce monde la spiritualité du Soi-même effectif. D'un côté, par l'observation, elle trouve l'existence comme pensée, et la conçoit ; et inversement, elle trouve dans sa propre activité de pensée l'existence⁶⁰⁰.

D'après Hegel, dans un premier temps le christianisme nous a aliéné et étrangé du monde. Pourtant, la suppression de cette aliénation et de cet étrangeté nécessite des méthodes objectives et nouvelles d'appropriation du monde par la conscience de soi. Le monde est à découvrir et à maîtriser. Dans ce stade de l'esprit du monde c'est à la science et à l'expérimentation, à l'épreuve de l'expérience d'accomplir la réconciliation que le christianisme voulait réaliser et à apporter à l'être humain ce qui était spolié au profit du ciel. En fait, quand Hegel emploie dans la dernière citation le verbe « *entdeckt* » qui signifie en allemand « découvrir » se rapporte parallèlement aux voyages d'exploration qui ont eu lieu à partir du 15^{ème} siècle en Europe, et au « principe de l'expérience et de l'individualité », dont il parle dans le chapitre sur la *Raison*, faits ayant transformé le rapport et la perception que l'être humain occidental avait du monde.

De plus, lorsqu'il parle de l'observation, de l'existence et de la pensée, il est question de l'étude expérimentale de la nature et de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, à savoir de l'empirisme et du rationalisme, les courants fondamentaux de la pensée du 16^{ème} et du 17^{ème} siècle. En revanche, un autre élément qui doit retenir notre attention est le terme « *Eigentum* », qui souligne que la conscience de soi pendant la Renaissance commence à s'approprier et à posséder de nouveau le monde, quelque chose dont était auparavant privée. La conscience découvre le monde comme *son* propre monde, comme une entité qui ne lui est plus étrangère, mais au contraire est offerte à sa compréhension et à sa conquête. Ainsi, le début de la modernité selon Hegel est marqué par deux choses. Premièrement, par l'actualisation de la conscience de soi comme effectivité, objet d'étude et de compréhension, et secondement par le fait que cette conscience reprend possession et maîtrise de quelque chose qui lui était étranger : l'objectivité. La pensée se meut alors dans un monde qui lui est propre.

⁶⁰⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 646 et édition originale, *op.cit.*, p. 526.

L'unité de l'être et de la pensée exprimée philosophiquement par le rationalisme, a comme point culminant le *cogito ergo sum* de Descartes. Ce dernier divisait l'être en deux essences : la pensée et l'étendue. Mais, Spinoza critiquera à son tour cette séparation, considérant qu'il y a une substance dont l'étendue et la pensée sont les attributs et la substance divine est une. La vision de la divinité spinoziste dépourvue d'intériorité sera mise en examen par Leibniz et sa théorie des Monades, selon laquelle toutes choses sont perçues comme des individualités absolues. Cependant, l'esprit effectue une nouvelle transition en aliénant l'individualité dans l'univers de la culture, de la logique de l'utilité, de la Révolution française, de la liberté absolue et de la réflexion rousseauiste sur la volonté et finalement en passant à la philosophie kantienne et fichtéenne, qui sont fondées sur le sujet transcendantal et sur l'affirmation du Je=Je :

Mais c'est seulement après qu'il a aliéné celle-ci dans la culture (in der Bildung entäußert), en a fait, par là même, une existence et l'a imposée en toute existence – et qu'il est parvenu à l'idée d'utilité, puis a appréhendé dans la liberté absolue l'existence comme sa propre volonté, c'est seulement alors que, ce faisant, il retourne la pensée depuis sa plus intime profondeur et énonce l'essence comme Je=Je⁶⁰¹.

D)29. Le Je comme universalité et aliénation

L'esprit s'aliène, mais néanmoins dans ce contexte historique et philosophique l'aliénation a un sens positif et affirmatif et décrit un processus qui s'achève avec l'autoposition du sujet. Le processus conceptuel et philosophique s'entremêle avec le mouvement historique. L'aliénation est la condition essentielle de la réalisation du Je. En effet, l'esprit pendant la période de la culture aliène l'individualité et l'insère dans l'être universel. Elle la transforme en être et l'être dans la culture se transforme en Je. L'individualité, le Je s'est immergé dans l'objectivité universelle. L'individualité percevant tout l'être-là, la totalité de l'objectivité historique, sociale et économique exprime la compénétration et l'interdépendance de l'être objectif et de l'être subjectif. Le Je a objectivé l'intégralité de ses forces dans une maille des substances historiques et politiques, qui témoignent de l'interconnexion de l'objectivité et de l'individualité. C'est-à-dire que le Je acquiert « *la pensée depuis sa plus intime profondeur* », par le biais de son odysée dans

⁶⁰¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 647 et édition originale, *op.cit.*, p. 526.

l'objectivité sociale-historique. En d'autres termes, le Je énonce sa propre identité et universalité, lorsqu'il prend conscience que son être est le résultat de son propre travail extériorisé. L'être social est dès lors conçu, comme l'objet produit et posé par le Je à travers son travail.

Nous avons affaire à la fois, à la perte de l'individualité dans le monde social-historique des Lumières, de la Révolution française et à la réalisation de l'individualité comme sujet dans les doctrines philosophiques de l'idéalisme allemand. À cause du mouvement de la culture, l'individualité se retrouve dans la totalité de l'être, dans tous les niveaux et les sphères de l'objectivité, exactement comme chose et comme conscience. Cet accomplissement est comme nous avons vu dans le chapitre sur la culture, une modification profonde de l'être humain, qui devient un universel abstrait, extériorisé et perdu dans le monde des choses. L'être social est en même temps, le produit de l'universel abstrait et ce qui transforme l'universel abstrait. En transformant les objets, l'esprit se rend compte de sa propre objectivation, de son rapport de dépendance et de son unité avec eux. Il prend conscience que la réalité sociale est constituée par le biais de sa propre activité, par son propre mouvement d'aliénation.

Lorsque l'esprit parvient à la conscience de soi universelle, il se pose comme identité, comme Je=Je, exprimée par la philosophie kantienne et fichtéenne. Il fallait que le Je fasse le tour et s'extériorise pleinement dans les stades que nous avons évoqués, pour énoncer son universalité, son unité et son identité. Hegel dit au fond quelque chose qui se rapporte à la complémentarité du mouvement de l'être et du mouvement de la pensée : le Je qui s'affirme comme identité et universalité est l'achèvement d'une longue aliénation de l'esprit dans l'histoire effective. Pour le dire différemment, l'histoire effective est le lieu de production de ce Je par le biais de son aliénation.

L'esprit prend connaissance de lui-même et arrive au savoir absolu, grâce à ses aliénations inlassables dans l'histoire et à l'extériorisation de son essence qui lui permet de s'appréhender. Le mouvement historique lui permet de se poser comme universel et prononcer l'identité du Je. Par conséquent, le savoir philosophique aussi se fonde sur les aliénations successives de la conscience dans l'histoire, et le savoir absolu lui-même s'avère avoir des origines très profondes dans l'effectivité historique et être l'aboutissement de l'aliénation.

Mais, nous voulons noter certains autres éléments de cet extrait. D'abord, que l'esprit doit atteindre la plénitude de ses propres manifestations, pour se comprendre et former le savoir absolu. Deuxièmement, que le savoir absolu est le résultat de l'expérience historique de l'esprit et également de la réflexion philosophique. Autrement dit, la philosophie parvient à réaliser la vérité de l'esprit, là où la religion manifeste s'était arrêtée. Troisièmement, Hegel reprend dans le passage que nous analysons, le schéma donné dans le chapitre sur la culture, qui consistait à montrer les limites et les impasses créées par la Révolution française et la liberté absolue, à cause de la Terreur et de la nouvelle figure que l'esprit prend comme moralité, formulée par l'idéalisme allemand. Quatrièmement, pour que la conscience de soi universelle existe, nécessite l'existence de l'être individuel et singulier, à savoir de se réaliser initialement comme conscience de soi historique. S'aliéner signifie simultanément la pénétration de la conscience individuelle dans l'universalité, et que cette universalité est construite à partir de la conscience historique et concrète de l'individualité. Ceci dit, la conscience de soi universelle, le Je=Je exprimé par le savoir philosophique dépend de la réalisation concrète de la conscience de soi singulière, par son immersion dans l'être historique singulier. Le Je=Je universel n'existe pas sans la conscience individuelle et l'aliénation de celle-ci dans la totalité de l'être-là, « *en toute l'existence* » (« *in allem Dasein* »). Car, le Je existe tantôt comme singulier, tantôt comme universel.

D)30. L'esprit comme aliénation de la substance et élaboration du sujet

Hegel continue en mettant en relief et en critiquant deux théories contemporaines à lui et dominantes au sein de l'idéalisme allemand, celle de Fichte et celle de son ami de jeunesse Schelling. Cette critique de ces deux visions du Je servira à l'auteur de la *Phénoménologie*, afin d'établir sa propre conception de l'esprit, du sujet et de la substance. Plus précisément, dans le reste du paragraphe Hegel termine cet exposé qui avait commencé avec la problématique sur la communauté chrétienne, en parlant de la pure intériorité chez Fichte, de la substance et de l'absolu chez Schelling. Hegel expose les points cardinaux du système fichtéen et ensuite enchaîne avec la philosophie schellingienne :

Mais ce Je=Je est le mouvement qui se réfléchit en lui-même ; dès lors en effet que cette identité, en tant que négativité absolue, est la différence absolue, l'identité à soi-même du Je fait face à cette différence pure qui, en tant qu'elle est la différence pure et en même temps objectale pour le Soi-même qui se sait, doit être énoncée comme le temps, en sorte que, de même qu'antérieurement l'essence avait été énoncée comme unité de la pensée et de l'étendue, il faudrait la comprendre comme unité de la pensée et du temps ; mais la différence laissée à elle-même, le temps sans cesse ni repos, s'effondre et coïncide au contraire en lui-même ; il est le repos objectal de l'étendue, tandis que celle-ci est la pure identité à soi-même, le Je⁶⁰².

Donc, nous passons de l'unité spinoziste de la pensée et de l'étendue, à l'unité fichtéenne de la pensée et du temps. En effet, Hegel décrit dans ces lignes les deux principes fondamentaux du premier système fichtéen : *le se poser soi-même*, « *das Sichselbstsetzen* » en allemand et la position du non-Je. Autrement dit, il s'agit de l'opposition entre l'identité absolue et la différence absolue du Je avec son autre. Le Je auquel Hegel se réfère est le sujet absolu, le Moi absolu, la pure intériorité fichtéenne.

Mais en même temps, il expose la transition du savoir philosophique fichtéen au savoir philosophique de Schelling. En 1800, ce dernier avait rédigé son *Système de l'idéalisme transcendantal*, où il commençait à former un des concepts les plus centraux de sa pensée, l'absolu comme « indifférence » (*Indifferenz*) entre le concept et l'*Anschauung*, plus précisément entre la Nature et l'Histoire. En 1801, Schelling présente son concept de l'absolu d'une façon plus détaillée, dans son *Exposé de mon système de philosophie*, où il y a les fondements de l'idéalisme transcendantal et de sa théorie de l'identité. Pour Schelling, le sujet, le Je est le Soi-même, l'absolu. C'est-à-dire que le sujet est l'identité et l'absolu. En réalité, l'absolu est l'indifférence du sujet et de l'objet, l'union du sujet et de l'objet, et l'unité de l'unité et de l'opposition. Schelling entend par le terme de l'indifférence, le résumé de la différence, à savoir que du point de vue d'un concept supérieur qui exprime le rapport de deux termes opposés, ces termes paraissent comme complémentaires. Ceci dit, l'indifférence désignerait plutôt la non-différence. En d'autres mots, l'absolu est l'identité du sujet avec l'objet, l'identité de soi-même et de soi comme un autre. En fait, lorsque Hegel parle de la substance met en avant le renouveau de la pensée spinoziste par Schelling. Pourtant, il s'agit beaucoup plus d'une critique de la part de Hegel de l'absolu schellingien, critique déjà adressée à la philosophie de son ancien camarade du *Stift*, dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon Hegel, l'absolu chez Schelling existe que pour lui-même,

⁶⁰²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 647 et édition originale, *op.cit.*, p. 526-527.

étant incapable de penser la substance véritablement en tant que sujet et esprit. Tout au contraire, elle est ce qui anéantit et engloutit les différences :

Ou encore, Je est non seulement le Soi-même, mais il est l'identité du Soi-même avec soi ; mais cette identité est l'unité parfaite et immédiate avec soi-même, ou encore, ce sujet est tout aussi bien la substance. La substance pour soi seule serait la contemplation vide de contenu, ou la contemplation d'un contenu qui, en tant que contenu déterminé, n'aurait que de l'accidentalité et serait sans nécessité ; la substance ne vaudrait pour l'absolu que dans la mesure où elle serait pensée ou contemplée comme l'unité absolue, et tout contenu devrait tomber hors d'elle selon sa diversité dans la réflexion qui ne lui appartient pas, parce qu'elle ne serait pas sujet, parce qu'elle ne serait pas ce qui réfléchit sur soi et se réfléchit en soi, ou encore, parce qu'elle ne serait pas conçue comme esprit⁶⁰³.

Ainsi, Hegel édifie sa propre conception de la substance et de l'esprit, comme moment et expression ultime du savoir philosophique et de l'esprit du monde, réflexion entamée par la communauté chrétienne, continuée avec la Renaissance et la philosophie classique, prolongée avec Leibniz, les Lumières et la notion d'utilité, Rousseau et la Révolution française, Kant, l'idéalisme allemand, Fichte et Schelling. Toutes les phases historiques de l'esprit du monde et du savoir philosophique dans ce paragraphe, qui étaient des transitions et des aliénations de l'esprit, aboutissent au savoir absolu philosophique hégélien. La conception de l'esprit et du sujet avancée par Hegel essaie à la fois de nier, de préserver et de surmonter les théories du sujet et du Moi, construites surtout par Fichte et Schelling, en proposant le savoir absolu et un esprit fondé sur le mouvement de l'aliénation de soi, tantôt comme retrait, tantôt comme engloutissement et en évitant une vision unidimensionnelle. La faille de Schelling selon Hegel consiste en ne pas parvenir à comprendre la substance dans une perspective synthétique, conjointement en tant qu'esprit et en tant que sujet. La conception hégélienne est située au-delà du *Subjektivismus* fichtéen et de l'essentialisme schellingien, c'est-à-dire au-delà du retrait du sujet et de l'anéantissement des différences dans la substance.

Au contraire, la substance est comprise par Hegel à la fois comme sujet et comme esprit. Bien plus, la définition donnée du sujet dans cet extrait démontre que Hegel assemble méthodiquement l'usage littéraire et métaphorique de la *Reflexion*, comme reflet (« *sich in sich Reflektierende* ») et du réfléchir sur soi (« *über sich Reflektierende* »). Or, il s'en sert de l'homonymie de ce mot en allemand, exprimant la réflexion sur soi en termes de reflet, parce qu'il pensait que le rapport à soi tel qu'il existe dans la réflexion sur soi, a comme terme de

⁶⁰³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 648 et édition originale, *op.cit.*, p. 527.

possibilité un certain rapport à autrui, comme celui qui existe dans le reflet. J'ai un rapport à moi-même par le biais d'une altérité qui fonctionne comme un miroir. Pour Hegel le propre de l'esprit est cette dualité, le *sich in sich Reflektierende* et le « *über sich Reflektierende* ».

L'esprit est comme Hegel avait déjà noté, ce regard jeté et lancé à son propre intérieur, et ce qui s'est extériorisé et a objectivé son propre contenu en s'aliénant. L'aliénation s'avère être cette projection de soi à l'altérité et le réveil de l'altérité dans le Je, le fait que je dois sortir de moi-même, s'aliéner dans une altérité, afin de prendre conscience de mon propre être. Par ce fait, l'esprit n'est ni l'absolu ni le retraits à l'intériorité pure. En fait, Hegel propose un mouvement simultané de retrait et d'annihilation. Autrement dit, un mouvement d'aliénation du sujet :

*L'esprit cependant s'est montré à nous comme n'étant ni la seule retraite de la conscience de soi en sa pure intériorité, ni le simple enfoncement de celle-ci dans la substance et le non-être de sa différence, mais comme ce mouvement du Soi-même qui se défait de soi, s'aliène lui-même et s'enfonce dans sa substance, et qui, en tant que sujet, s'est extrait d'elle pour rentrer en soi, et en a fait un objet et un contenu, tout aussi bien qu'il abolit cette différence de l'objectivité et du contenu*⁶⁰⁴.

D'après nous, cet extrait est crucial pour la compréhension de l'aliénation hégélienne, parce qu'il condense en quelques lignes une explication claire, tantôt du processus d'aliénation, tantôt de la constitution de l'esprit en rapport direct avec le passage de la substance au sujet, et c'est pour cela que nous pensons que nous devons nous y attarder. L'esprit n'est pas selon Hegel ce qui se contente de s'enfermer en lui-même, en excluant la différence, mais c'est plutôt ce qui l'embrasse et la recueille dans son propre être. En outre, il est la capacité de combiner et d'unir deux activités parallèles : l'extériorisation de soi et le retour en soi, ou le devenir objet et la rentrée en soi.

De la sorte, l'esprit est conçu principalement comme *mouvement*, et *processus d'aliénation du Soi* dans et à partir de sa substance, étant également en train de la modifier en objectivité et en contenu. Cette sortie de soi et la plongée dans sa propre substance est suivie par le retour en soi-même. L'esprit se pose comme sujet tant qu'il s'aliène, autrement dit, tant

⁶⁰⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 648 et édition originale : « *Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseins in seine reine Innerlichkeit zu sein, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbsts, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt* », *op.cit.*, p. 527.

qu'il s'enfonce sans cesse dans les résultats de sa propre activité. Et il est le retour en soi-même, néanmoins, un retour qui présuppose que la substance s'est transformée par le passage du sujet aliéné en objet et en contenu. Cependant, s'aliéner soi-même (« *das sich seiner selbst entäußert* ») en s'immergeant dans sa propre substance, en la modifiant en objet et en contenu signifie encore la négation et l'abolition de la différence, comme opposition entre d'un côté l'objectivité et le contenu, de l'autre côté le sujet.

Ainsi, l'aliénation abolit (« *aufhebt* ») la distance entre substance et sujet, entre l'objectivité et le Soi. La substance est appropriée par le sujet comme conscience de soi. Désormais, la substance est comprise comme son propre objet et l'esprit comme ce qui supprime la différence entre le Soi et l'objectivité posée par ce Soi. En d'autres termes, l'aliénation est un processus d'affirmation de soi qui se fonde sur une négation. Le sujet existe comme substance réappropriée et éveillée dans le Soi et comme négativité. L'esprit est ce qui objective la substance, et en même temps ce qui nie cette objectivité, en devenant un avec elle. Il est ce qui transforme la substance en sujet et en objectivité, à savoir en une totalité percée par la conscience de soi.

De ce fait, nous pensons que Hegel veut mettre en évidence ce processus par le biais duquel l'esprit prend conscience des fruits et des aboutissements de son activité dans la totalité de l'extériorité, à savoir politique, sociale, philosophique, artistique, économique et religieuse. Tout de même, grâce à l'abolition (*Aufhebung*) l'esprit peut d'une certaine manière absorber et déchiffrer ces différents moments comme ses propres configurations et étapes de son mouvement de constitution. C'est-à-dire qu'il saisit l'ensemble de ce qu'il avait découlé de sa praxis à travers la conscience de soi, cette médiation universelle et se l'approprie.

Conséquemment, l'aliénation est le processus de modification de l'être par la conscience de soi, qui finit par altérer à son tour la conscience de soi en sujet et en esprit. Aussi, elle est ce qui supprime la différence entre l'objectivité et le sujet, parce que l'esprit se sait dorénavant comme ce qui transforme la substance et comme ce qui la nie, à savoir comme pure négativité. Hegel surpasse la théorie fichtéenne de la pure intériorité, du Moi et du non-Moi, et la théorie schellingienne de la substance et de l'absolu.

En effet, il agence et harmonise les deux mouvements de l'esprit. Plus précisément, « *la retraite de la conscience de soi en sa pure intériorité* » dont Hegel parle ici, est

représentée comme le retour du sujet en soi-même et « *le simple enfoncement de celle-ci dans la substance et le non-être de sa différence* » se transforme en extériorisation et en immersion de la conscience de soi dans sa substance. Pour Hegel, la force de l'esprit consiste au contraire en l'extériorisation de la conscience de soi dans la substance, et en un retour en soi qui est marqué par la modification profonde de la substance et de l'objectivité. Pour le dire plus correctement, la substance s'est modifiée en objectivité et en contenu réappropriés par le sujet. Par conséquent, l'aliénation est définie comme le mouvement d'appropriation, de pénétration et de transformation de la substance, en objectivité posée et niée par le sujet. Il s'agit d'un processus de mouvement d'immersion dans la substance et de retour au monde intérieur du sujet. Bien plus, nous voyons qu'une des fonctions principales de l'esprit chez Hegel est l'activité d'unification de l'intériorité avec l'extériorité, du sujet aliéné avec sa propre objectivité, faire sien ce qui était placé dans un premier moment en dehors de soi.

L'opposition avec la substance schellingienne résiderait dans le fait que selon Hegel, après le passage de l'esprit, tantôt le sujet, tantôt la substance elle-même s'altèrent profondément. La substance se transforme en objectivité et contenu niés par le sujet. Ceci dit, l'esprit n'est plus étranger devant ce que lui-même avait posé, mais perce la totalité de la substance par son mouvement d'aliénation. Abolir la différence de l'objectivité et du contenu ne signifie pas faire disparaître l'extériorité, mais la transformer en esprit intériorisé par le sujet. Abolir la différence n'entraîne pas dans un sens hégélien son élimination et son anéantissement par le sujet, mais la suppression de l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité par l'intermédiaire de l'esprit.

Ainsi, s'aliéner signifie en même temps la transformation de la substance en objet et en contenu, et l'appropriation du résultat de l'esprit par l'esprit lui-même. L'aliénation est le mouvement qui transforme le sujet en devenir son propre objet. S'aliéner c'est se poser comme l'objet et le contenu de Soi, ou se poser comme l'objet et le contenu de son esprit. C'est l'objectivation de son propre être. L'aliénation est ici décrite comme processus et activité de constitution et d'auto-affirmation de l'esprit et comme une des finalités philosophiques les plus centrales de la *Phénoménologie de l'esprit*, le passage de la substance au sujet.

Ainsi, l'esprit est précisément l'enfoncement, l'objectivation de soi dans l'extériorité et la reprise de ce que l'esprit avait engendré. Donc, nous avons affaire à l'aliénation comme

la constitution de la réalité comme objet pour un sujet. Pourtant, le point de divergence de Hegel avec Fichte et Schelling se fonde aussi sur la façon avec laquelle l'esprit construit son unité avec l'extériorité. Ce point de divergence s'appelle concept (*Begriff*) et négativité (*Negativität*). La transformation de la substance en sujet, la négation et l'abolition de l'objectivité et du contenu comme appropriation par l'esprit affirment le sujet comme concept réalisé dans l'être-là. La critique adressée à la substance schellingienne n'entraîne pas un rejet complet de la part de Hegel. La substance transformée en sujet serait plutôt son abolition au sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire sa réalisation comme négativité.

Le mouvement d'aliénation décrit par Hegel juste auparavant qui est le synonyme de la constitution de l'existence du sujet, exprimerait également l'existence d'un sujet dépassant la simple immédiateté. Devenir sujet pour Hegel est l'équivalent du dépassement et de la négation de l'immédiateté, soit le se poser à soi-même des médiations et se poser comme médiation. Parce qu'afin que l'esprit se réalise nécessite une première séparation et division avec sa propre substance primordiale et naturelle. Comme nous disions, devenir sujet demande la transformation de la substance et prendre une distance vis-à-vis d'elle. Ainsi, il y a le sujet en pleine formation qui se scinde de sa propre substance. Cette séparation est à l'origine du concept qui se divise. Le concept qui se divise est le sujet qui existe en dehors de l'immédiateté et s'approprie l'extériorité, en devenant concret et effectif. En d'autres mots, il est question de la formation de l'identité du Je, à laquelle Hegel avait abouti au paragraphe précédent.

Mais, Hegel parle encore une fois ici de *Reflexion*, à savoir de quelque chose qui prend de la distance de l'être immédiat et de ce qui est donné directement à l'esprit. Et comme nous avons vu, la *réflexion* chez lui possède un double sens : elle est le reflet de soi, l'activité de s'auto-représenter et le réfléchir sur le soi. Elle est reflet, étant donné l'aliénation de l'esprit et que le sujet s'objective, en pouvant se voir et voir son travail comme contenu formé en face de lui-même, comme réflexion et comme conscience de soi et sujet qui se divise de sa propre substance. Donc, Hegel utilise de nouveau ce concept pour expliciter encore l'aliénation du sujet :

Cette première réflexion hors de l'immédiateté est la différenciation du sujet d'avec sa substance, ou encore, le concept qui se scinde, la rentrée en soi et le devenir du Je pur. Dès lors que cette différence est la pure activité du Je=Je, le concept est la nécessité et l'ascension de l'existence qui a la substance pour essence,

*et pérexiste pour soi. Mais la pérexistence pour soi de l'existence est le concept posé dans la détermination, et par là même, tout aussi bien, son mouvement, qu'il effectue chez lui-même, de descente dans la substance simple, laquelle est seulement alors, en ce qu'elle est cette négativité et ce mouvement, sujet*⁶⁰⁵.

De la sorte, la réflexion est la cause d'un côté, de la scission du sujet d'avec sa substance, de l'émergence du concept, et d'un autre côté du retour au Je. En réalité, la scission à l'intérieur du concept mène au retour au Je. Pour autant, la question du concept est capitale pour saisir le processus de constitution du sujet dont Hegel parle ici. Plus particulièrement, le retour en soi-même signifie l'apparition du *concept qui se scinde* comme modalité fondamentale de l'existence, soit que l'existence selon Hegel est entrelacée avec la notion du concept. Cela veut dire que le concept est ce qui fait émerger l'existence. L'être se manifeste comme quelque chose ayant une durée et une consistance, au travers de l'éclosion et de l'ouverture du concept. Le concept se pose comme le synonyme du sujet et comme ce qui se divise dans sa propre substance, afin de revenir à son Je.

Mais, Hegel ne met pas en place par hasard la notion du concept, juste après avoir parlé « *de l'objectivité et du contenu* ». Car, le concept surgit toujours dans la philosophie hégélienne comme un effort inlassable de saisir et déchiffrer ce qui est non-conceptuel, et ce contenu auquel elle se réfère. La philosophie de Hegel se démarque de celle de Fichte et de Schelling, à part la question de l'intériorité et de l'absolu, en ce qui concerne l'importance qu'elle accorde à la notion du concept comme intermédiaire entre le sujet et l'objet. Le concept devient ce qui permet à l'esprit de se manifester à lui-même, et de jaillir comme existence spirituelle effective. Non que le concept dévoile à l'esprit, le contenu, l'objectivité et l'être-là comme des choses qui étaient inconcevables auparavant, mais que précisément ils peuvent être compris et appréhendés par le Soi, appropriés et désaliénés par lui. De ce fait, il comprend désormais les stades et le mouvement dialectique de leur formation. Comment ont-ils pu apparaître tels que l'esprit les a compris, et non comme un déchiffrement de leur véritable être ? Selon Hegel, le savoir n'est pas la connaissance de l'objet et de l'être, mais plutôt du penser, c'est-à-dire du comment formons-nous les catégories avec lesquelles nous élaborons notre connaissance, non un dévoilement de l'être authentique, mais décèlement de ce qui se produit lorsque nous réfléchissons.

⁶⁰⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 648 et édition originale *op.cit.*, p. 527-528.

Donc, le concept fait surgir une existence dont sa substance subsiste dans son essence (« *das die Substanz zu seinem Wesen hat, und für sich besteht* ». *Bestehen* en allemand est un verbe polyvalent et Hegel l'utilise dans cet extrait, pour exprimer un être qui perdure et a une certaine continuité face à la substance). Mais qu'est-ce que Hegel entend au juste par la phrase « *le concept est la nécessité et l'ascension de l'existence qui a la substance pour essence* » ? Qu'est-ce que c'est qu'une existence qui a la substance pour essence ?

En fait, si nous comprenons bien le sens de la phrase, Hegel décrit une existence qui ne se contente plus d'être fondée sur la substance, mais au contraire elle meut son propre centre et transforme son essence (ou son être, puisque *Wesen* signifie aussi l'être en allemand) en concept. Le concept se divise de la substance pour poser son primat dans l'être, et devenir la médiation par excellence découlant de l'esprit. Ainsi, ce qui caractérise et détermine le Je n'est plus l'immédiateté, mais le concept qui se pose comme son essence. L'essence de l'esprit est dorénavant le concept, résultat du mouvement de son aliénation. L'aliénation du Soi dans sa substance et sa reprise par la conscience de soi, ayant transformée la substance en un objet et un contenu ont eu comme conséquence, de former une effectivité pour l'esprit, où ce qui domine est le concept. Comme nous avons mentionné, Hegel n'anéantit pas la substance mais l'abolit en la réalisant et en la conservant à un niveau plus élevé. Elle n'est pas effacée, mais incluse dans un autre mouvement, celui de la négativité du sujet. Plus exactement, la substance est niée par l'esprit qui est en train de devenir sujet, esprit dont la détermination et essence principale est dès lors le concept. Nous avons affaire à la substance qui devient sujet, ou à l'esprit qui nie son propre être immédiat et en pose un nouveau en tant que sujet.

Le processus d'aliénation, ce mouvement qui abolit la différence entre le sujet et l'objet n'est pas un simple constat pour Hegel, mais acquiert le caractère d'une nécessité. L'aliénation n'est pas perçue comme une perte irréremédiable pour l'esprit, mais contrairement comme un terme fondamental de son actualisation :

Le Je n'a pas à se tenir fixement dans la forme de la conscience de soi face à la forme de la substantialité et de l'objectivité, comme s'il avait peur de son aliénation - la force de l'esprit est au contraire de demeurer identique à lui-même dans son aliénation (Weder hat Ich sich in der Form des Selbstbewußtseins gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben), et, en tant que ce qui est en soi et pour soi, de poser l'être pour soi tout autant que l'être en soi comme de simples moments - il n'est pas davantage un tiers qui rejette les différences dans l'abîme de l'absolu et y énonce leur identité ; mais le

*savoir consiste, au contraire, en cette apparente inactivité, qui se contente d'examiner comment le différencié se meut chez lui-même, et revient dans son unité*⁶⁰⁶.

Ainsi, Hegel dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* reprend une position déjà exprimée en plusieurs reprises, à savoir que la force et la particularité de l'esprit consiste en son capacité de s'aliéner, de se mettre en contact avec la différence et avec ce qui lui est étranger, et aucunement dans le fait de rester fixé dans la dichotomie et le clivage entre d'une part, le sujet et de l'autre part l'objectivité. En même temps et pour clore ce paragraphe, il distingue son propre point de vue de celui de Schelling, où les différences sont anéanties dans l'absolu et sont transformées en identité. En effet, lorsque Hegel parle de la substance comme cette négativité qui se transforme en sujet, se réfère au dépassement et à l'abolition de l'aliénation. La conscience de soi parvient dans le savoir absolu, précisément parce qu'elle devient cette unité de moments, se reconnaît comme *esprit* et non comme quelque chose qui est étranger en lui-même. L'esprit se pose comme cette réappropriation de l'objectivité, et comme mouvement de se poser un contenu. Pour Hegel, la richesse de l'esprit - en d'autres termes du concept - est possible tant qu'il peut percer la totalité de l'effectif, de la substance et la transformer en sujet et en négativité. L'esprit est déterminé à la fois comme ce mouvement qui pénètre l'altérité, supprime l'opposition entre le sujet et l'objet et a conscience de ce fait, c'est-à-dire « *de demeurer identique à lui-même dans son aliénation* ».

Mais avant de continuer sur l'aliénation dans les dernières pages de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous voulons insister sur les rapports que les termes *de la substance, du sujet de l'objet et de l'esprit* entretiennent les uns avec les autres. Premièrement, nous pensons pouvoir dire que la substance et le sujet chez Hegel ne sont pas des termes qui excluent l'un l'autre, marquant un simple processus de transition, mais des notions dont l'être de l'une dépend de l'être de l'autre. Comme nous avons établi, la réalisation du sujet est au fond la réalisation de la substance. Plus particulièrement, pour Hegel l'objectivité et le contenu sont distinctement posés par le sujet, comme un processus d'extériorisation. La réalité découle de l'objectivation de la conscience et c'est cette même conscience, qui abolit cette objectivité. C'est le sujet qui est à l'origine de la naissance de l'objectivité pour Hegel, et c'est le sujet « *dans ce mouvement du Soi-même qui s'aliène lui-*

⁶⁰⁶G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 647-648 et édition originale, *op.cit.*, p. 528.

même » qui supprimera cette différence. Donc, l'objectivité est posée et découle en tant qu'extériorisation du sujet. En fait, il s'agit du sujet qui est en train de se poser soi-même.

Néanmoins, afin de saisir le sens du sujet et de la substance dans le savoir absolu, nous trouvons nécessaire de nous rapporter pour un moment à la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, où Hegel donne quelques explications au sujet de ces termes. Plus particulièrement, lorsque Hegel parle de *sujet* et de substance, il n'est pas question de l'être individuel, mais de l'être universel et collectif, et cette remarque vient juste après avoir dit que nous devons comprendre le vrai non uniquement comme substance, mais aussi comme sujet : « *Dans le même temps il faut noter que la substantialité inclut en soi aussi bien l'Universel, ou l'immédiateté du savoir [lui-même], que celle qui est être, ou immédiateté pour le savoir* »⁶⁰⁷.

Dans le paragraphe suivant, Hegel explicite encore plus l'interdépendance du sujet et de la substance, et que la substance est quelque chose de vivant qui est en tant que sujet, *négativité simple*. Cet extrait peut nous être utile, pour comprendre cette idée centrale chez Hegel, que le vrai se constitue toujours en dehors de l'immédiateté – la question de l'immédiateté revient aussi comme nous avons vu dans le chapitre sur le savoir absolu – et que la réalisation du savoir et de l'esprit nécessite l'étrangement et l'opposition à soi-même. La complémentarité entre la substance et le sujet est possible dans la perspective de l'étrangement de soi et du devenir autre à soi, comme Hegel écrit :

*La substance vivante n'est, en outre, l'être qui est sujet en vérité, ou, ce qui signifie la même chose, qui est effectif en vérité, que dans la mesure où elle est le mouvement de pose de soi-même par soi-même, ou encore, la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. Elle est en tant que sujet la pure négativité simple, et par là même précisément la scission du simple, ou le redoublement en termes opposés, qui à son tour est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition ; seule cette identité qui se reconstitue ou la réflexion dans l'être autre en soi-même – et non une unité originelle en tant que telle, ou immédiate en tant que telle – est le vrai*⁶⁰⁸.

Ainsi, nous pouvons dire que premièrement la substance et le sujet ne sont pas simplement de termes qui se réfèrent à l'être individuel, mais ce sont de déterminations de l'être universel. Ensuite, la substance vivante se pose comme l'être qui est sujet grâce au processus d'aliénation, à savoir d'un côté, ce mouvement de formation du sujet par lui-même, le se poser soi-même dans l'extériorité et de l'autre côté, le devenir autre et le trouver

⁶⁰⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 68 et édition originale, *op.cit.*, p. 14.

⁶⁰⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 69 et édition originale, *op.cit.*, p. 14.

l'altérité à soi. La substance devient le sujet tant qu'elle crée elle-même ses propres conditions d'aliénation. Substance et sujet sont perçus par Hegel, comme des entités vivantes universelles qui abolissent leur propre immédiateté et se posent comme médiations de leur propre être. C'est le moment pendant lequel, le Soi pose ses propres termes d'existence comme sujet qui se connaît. Donc, le Soi se conçoit comme médiation et s'auto-aliène, autrement dit, se pose comme devenir autre à son propre être. En effet, il s'agit du processus d'introduction et de pénétration de l'autre dans le Soi, du non-identique dans l'identique et de l'altérité dans le même.

Néanmoins, selon Hegel le se poser soi-même désigne une mutation profonde à l'intérieur du sujet qui est en train de se former, parce que le Soi se pose comme un autre. Le Soi qui se pose comme un autre entraîne l'éveil de l'altérité dans l'identité. Nous pouvons mieux comprendre ce que Hegel disait dans le dernier passage que nous avons commenté du savoir absolu, que « *la force de l'esprit est au contraire de demeurer identique à lui-même dans son aliénation* ». Le sujet s'appréhende tantôt comme substance, tantôt comme sujet au travers de l'émergence du soi à l'intérieur du soi comme une altérité. En d'autres mots, le sujet qui devient effectif réclame de se poser à soi-même comme une médiation, et de pouvoir s'objectiver pour se saisir dans son propre étrangeté. Par conséquent, se poser soi-même s'avère être le processus de se découvrir comme un étranger à soi-même par le biais de la médiation.

Mais, cet extrait de la préface renvoie aussi au dernier passage du savoir absolu, parce que Hegel enchaîne tout de suite son raisonnement, en introduisant la « *négativité simple* ». Hegel achevait la *Phénoménologie de l'esprit*, en parlant d'une « substance simple » qui existe comme négativité, à savoir comme mouvement d'aliénation identique au sujet. La substance continue à exister, enracinée dans l'être-là comme négativité, autrement dit, comme sujet. Or, Hegel insiste largement sur la négativité comme affirmation du sujet, comme ce qui pose le sujet dans le vrai. Se nier comme sujet implique la négation de l'immédiateté et de l'unité originelle, mieux se nier signifie ne pas se percevoir comme immédiateté et unité originelle, mais saisir l'altérité à l'intérieur de son propre être. Hegel utilise de nouveau ici un concept qu'il emploiera dans le savoir absolu, celui de la « *Reflexion* ».

Le sujet se pose comme, soit identité qui se reconstitue et entre en scission avec elle-même, un être qui travaille sur lui-même, soit comme réflexion, à savoir comme reflet et

méditation, cogitation sur lui-même. Le reflet désigne déjà que la substance est en train de s'objectiver, de se redoubler selon l'expression hégélienne et de s'extérioriser. La scission et l'opposition sont conçues comme des moments positifs et indispensables pour la constitution du sujet, permettant la réflexion dans le double sens du terme, c'est-à-dire comme objectivation et projection du soi dans l'extériorité et la différence, et comme possibilité de reprendre cette différence, poser sa propre objectivité et contenu et méditer sur son propre être. Se réaliser comme sujet dans le vrai implique selon Hegel, la possibilité pour le Soi de se concevoir comme un autre dans sa propre intériorité, comme « *la réflexion dans l'être autre en soi-même* ». L'aliénation n'est pas alors l'assimilation de l'altérité par l'identité et par le Soi, mais plutôt le réveil et l'apparition de l'être autre dans le Soi.

En outre, nous voulons signaler une mutation considérable à notre sens vis-à-vis des positions du jeune Hegel, quant au sujet de l'aliénation et du sujet qui se trouve dans un état d'étrangement face à soi-même et au monde. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'aliénation ne cesse simplement d'être un processus où l'esprit est en train de se déformer et de perdre ses liens avec la nature, Dieu, soi-même et la communauté politique, mais au contraire en utilisant le concept de négativité, Hegel la perçoit désormais comme ce qui caractérise et définit le sujet. Autrement dit, le sujet nous est présenté comme ce qui pose des médiations et s'oppose à soi-même, afin de se réaliser. Nous sommes ainsi assez loin des développements de la période francfortoise. Le sujet devient vrai et effectif uniquement, s'il s'aliène et s'il parvient à s'extérioriser et à rompre avec sa propre unité originelle et immédiate.

Ainsi, l'aliénation n'est pas pour Hegel de la maturité le fait de retrouver quelque chose de perdu, ou le retour vers un état idéal antérieur, mais le se poser soi-même comme une opposition et pouvoir instaurer dans sa propre intériorité la différence et l'être autre. Le sujet et la substance deviennent effectifs, lorsqu'ils s'ouvrent à l'altérité et non en essayant de revenir à un état d'authenticité. En ce sens, il y a parallèlement un désaccord et une discontinuité entre Hegel et la vision de Rousseau concernant l'aliénation, que nous avons examinée dans le premier chapitre de notre travail. S'aliéner est perçu comme un moment essentiel de l'expérience de la conscience, immersion du Soi dans ce qui lui est étranger. Comme nous avons vu selon Rousseau, - cette idée existe aussi chez Schelling - il est important de retrouver une immédiateté perdue, afin de dépasser l'état d'aliénation. Or, chez Hegel l'aliénation consiste en la négativité et la médiation et en une conception dynamique de l'esprit. Il est sûr que l'esprit revient à soi-même après son extériorisation, mais il est aussi sûr

que Hegel introduit le Soi à la relation et qu'il comprend l'*Entäusserung* comme une aliénation.

L'aliénation et la reprise de l'aliénation par le sujet, le cercle hégélien n'est pas celui de la retraite et du retour à l'origine perdue. L'aliénation est plutôt le processus d'extériorisation et de négation de soi, qui transforme la substance en sujet et fait naître le savoir à l'intérieur de l'esprit. Se connaître et acquérir le savoir sur soi-même est l'équivalent de laisser entrer en soi l'altérité. C'est le processus de rupture et d'opposition avec soi-même. En même temps, ce paragraphe nous aide à comprendre la pertinence de la critique du jeune Marx, selon laquelle pour Hegel l'objectivation et l'extériorisation étaient les synonymes de l'aliénation et de l'étrangement. Malgré la pertinence de la critique marxienne, nous estimons que chez Hegel s'extérioriser signifie se découvrir comme autre dans son propre intérieur, se poser comme la médiation de soi-même, et aucunement comme unité originelle et immédiate.

Mais reprenons le rapport de la substance et du sujet. Le sujet tel qu'il est présenté dans le savoir absolu et dans le dernier extrait de la préface est l'effectivité, la vérité de la substance. Or, la substance est le sujet réalisé et accompli. En effet, « la substance vivante » est la substance qui conçoit sa propre autoposition, c'est-à-dire le fait qu'elle soit un mouvement de position de soi. C'est pour cela que Hegel parle d'une substance qu'*« elle est en tant que sujet la pure négativité simple »*. Le sujet est l'activité négative de la substance, ce qui la fait devenir une « substance vivante ». De ce fait, l'entrée du sujet et de l'esprit dans le savoir absolu ne provoque pas la suppression et l'anéantissement de la substance.

Ce qui est en réalité supprimé et aboli est l'objectivité de la substance, à savoir une objectivité qui n'est rien d'autre que substance posée séparément, et comme extérieure au sujet. La vision philosophique hégélienne, consiste en la pénétration de « *la substance simple* » dans le sujet. L'abolition et le dépassement comme *Aufhebung* de l'objectivité, sa reprise comme suppression de l'objectivité et du contenu signifie que la substance est le sujet et *vice versa*. Comme s'il y avait d'une part une substance positive, inauthentique et d'autre part, une substance vivante. Nous avons affaire à une des idées centrales de l'idéalisme allemand : l'absolu ne peut pas être absolu, s'il y a encore une opposition entre le sujet et l'objet.

Cette substance vivante, qui est en même temps le sujet est exactement ce que Hegel appelle par *esprit*. La condition désaliénée du savoir absolu est l'esprit qui se connaît comme esprit. Bien plus, l'esprit est une conception collective et sociale, quelque chose qui rassemble la totalité des configurations de la pratique humaine au niveau historique, social, politique et religieux et non un processus individuel, concernant que des êtres particuliers. Le savoir absolu est le savoir de soi comme collectivité supra-individuelle. C'est un processus qui structure le savoir de soi d'une collectivité, se manifestant comme médiation et rapport et est la relationnalité manifeste dans la substance et dans le sujet. Il est relationnel parce qu'il est manifeste. Il subsiste dans son rapport et est à la fois substance et sujet, substance fondée sur l'activité négative. L'esprit en tant que sujet dans le sens de Hegel est « *ce mouvement de poser soi-même par soi-même* », cette entité qui ne se perçoit pas comme donnée et formée, mais comme un devenir rempli de médiations et de négations, cette identité et cette réflexion qui doivent se poser interminablement. Mais, ce qui nous paraît comme l'élément le plus important à souligner est de comprendre le sujet hégélien comme ce mouvement qui dissout chaque substance, rompt avec toute immédiateté déjà formée et établie, en s'y enfonçant et en s'en appropriant. Dans le chapitre sur le savoir absolu, nous avons pu observer que ce travail est effectué par le *concept*.

Nous pouvons faire le parallèle avec le chapitre sur la culture, où l'aliénation est comprise comme « *l'esprit de l'étrangement de l'être naturel* ». Nous voulons dire par là que le sujet se constitue chez Hegel, sans éprouver de la peur devant son aliénation et en rejetant comme chez Schelling « *les différences dans l'abîme de l'absolu* », mais étant en quête de la différence et du rapport avec l'altérité et niant sa propre unité et son immédiateté originelle. Le sujet est cette activité négative qui à la fois se pose soi-même et réalise la dissolution de la substance. La substance vivante est effective, à condition que le sujet comprenne son propre mouvement de constitution et d'aliénation, autrement dit qu'il saisisse qu'il se pose soi-même par soi-même.

Cependant, le sujet dissout et abolit la substance si la substance est comprise en termes d'une positivité donnée d'avance. Hegel fait la distinction entre une substance vivante et une substance inauthentique. La substance percée par la négativité du sujet, la substance vivante et manifeste apparaît et vit au travers de sa propre subjectivité.

Donc, dire comme nous l'avons fait parfois d'une façon un peu trop rapide, dans la même ligne interprétative que celle de Lukács du *Jeune Hegel*, que le savoir absolu est une réappropriation de l'objectivité par le sujet, peut être discutable. En effet, rien ne peut être réintégré dans le sujet, si le sujet est le principe de la désintégration et de la scission avec soi-même. Le sujet est la négativité de la substance, soit l'incapacité et l'impuissance de la substance de se maintenir identique à elle-même dans une unité simple et immédiate. Selon Hegel, c'est l'opposition, la scission du simple comme il dit, la négativité simple du sujet qui érige la substance en esprit. Ainsi, le passage de la substance au sujet s'avère être l'expérience d'une dissolution productive et constructive. Mais, il ne s'agit pas d'une dissolution et d'une scission produite et venue de l'extérieur, d'un autre être qui divise le sujet, mais c'est la substance elle-même qui est en train de se diviser.

Plus précisément, c'est la substance manifeste qui met son être en relation et s'ouvre dans l'être autre. Le sujet hégélien se constitue en divisant son propre être, en devenant un autre à soi. Le sujet et la substance sont l'expérience de la scission, de la compénétration et de l'exposition de soi. Autrement dit, nous avons affaire à un mouvement parallèle d'aliénation qui pose une désaliénation de soi. La substance s'aliène devenant sujet et le sujet qui se laisse pénétrer par la substance, devient l'esprit absolu et le concept. Le sujet hégélien tel que nous le comprenons, signifie la négativité à l'intérieur de la substance. Cette négativité empêche la substance de devenir identique à elle-même, ou de garder une unité et une immédiateté originelle.

Par conséquent, le passage de la substance au sujet, le réveil de l'esprit dans son propre savoir absolu marque le processus d'aliénation et de désaliénation de l'esprit. Dans le chapitre sur le savoir absolu, les questions de l'immédiateté et de la négativité posées par le sujet comme moment du processus d'aliénation reviennent encore une fois, afin de distinguer la théorie de l'esprit de Hegel vis-à-vis de Schelling et de Fichte. La force de l'esprit repose sur le fait de pouvoir se reconnaître pendant le processus d'aliénation. Nous constatons graduellement que l'esprit et le savoir absolu sont perçus par Hegel, non comme de simples affirmations, mais comme exactement cette impossibilité de la substance et du Soi de rester identiques à eux-mêmes, comme négations constantes de leur propre être immédiat, de scission avec soi-même et d'exposition de soi face à la différence et à ce qui est étranger pour la conscience de soi.

Donc, l'abolition de la substance signifierait plutôt sa réalisation en tant que sujet. À travers le sujet, cette négativité simple qui ne détruit pas, mais produit la dissolution du non-identique pour la substance, substance laquelle devient effective dans la relationalité manifeste, ouverte, vivante et dans la collectivité de l'esprit une unité dans la différence qui est à la fois substance et sujet. La substance réalisée, vivante et simple qui se manifeste comme négativité, est l'universel concret, une universalité originelle qui dépend de la détermination qui est le sujet. Nous voulons clore cette longue parenthèse autour du sujet et de la substance et revenir au chapitre du savoir absolu. Cependant, cette question complexe nous a incité à poser une autre question très difficile, celle qui consiste à comprendre si la désaliénation chez Hegel, si le devenir autre à soi-même, cette appropriation de l'altérité serait-elle au fond une réduction de l'altérité, son assimilation violente par l'esprit et le Soi. Ayant bien conscience que cette interrogation peut nous mener très loin, nous aimerions au moins nous y positionner vers la fin de ce chapitre.

Comme nous avons vu dans le dernier extrait commenté, l'élément qui établit le lien entre le mouvement de la substance et celui du sujet dans le savoir absolu est le moment le plus riche de l'esprit, sa forme la plus élevée selon Hegel, le concept. Le concept est l'intermédiaire entre la substance et le sujet, tant qu'il se réalise dans la détermination de l'être-là, à savoir qu'il se manifeste en se scindant de lui-même et en se divisant de sa propre substance. Il est essentiel de souligner qu'une fois que Hegel appréhende le concept, comme l'élément propre à l'esprit et au savoir absolu et comme ce qui réfléchit hors de l'immédiateté en se scindant de lui-même, il juge nécessaire le retour à cette immédiateté à travers deux autres aliénations de l'esprit, celle de l'*Histoire* et celle de la *Nature*. Hegel écrit ce qui suit par rapport au concept comme élément propre de l'esprit :

Dans le savoir, l'esprit a donc clos le mouvement de son affiguration dans la mesure où celle-ci est affectée de la différence indépassée de la conscience. Il a conquis l'élément pur de son existence, le concept. Le contenu, selon la liberté de son être, est le Soi-même qui s'aliène, ou encore, l'unité immédiate du se-savoir-soi-même (Der Inhalt ist nach der Freiheit seines Seins das sich entäußernde Selbst, oder die unmittelbare Einheit des sich selbst Wissens)⁶⁰⁹.

L'esprit s'est donné un contenu, celui du concept. Ce contenu est l'esprit qui se meut, ce mouvement qui s'aliène et qui se sait comme cette aliénation. Pourtant, à part le fait que l'esprit prend conscience que le concept est le point culminant de son propre déploiement

⁶⁰⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 649 et édition originale, *op.cit.*, p. 528.

dans l'effectivité, le concept lui permet finalement de saisir, tantôt son mouvement comme processus et mouvement d'aliénation du Soi, tantôt de se comprendre comme ce qui se sait d'une façon immédiate. L'esprit se reconnaît comme le concept qui s'aliène, ce Soi qui s'aliène dans l'unité immédiate.

Ainsi, nous observons qu'il y a chez Hegel un processus spécifique. D'un côté, l'esprit se distingue comme cette force qui pénètre sa propre substance, la transforme à travers son propre travail en objet en se donnant un contenu concret, à savoir en transformant l'extériorité directe en une effectivité ancrée par l'activité humaine. Mais, l'esprit abolit la différence posée par lui-même pendant son objectivation et reconnaît l'effectivité comme sa propre effectivité. Tout de même, ce travail demande une certaine rupture de l'esprit de sa propre réalité, de son immédiateté, autrement dit, une médiation instaurée par l'esprit, celle du concept. Cette distance entre l'esprit et ses propres produits, les résultats de son objectivation, conduit Hegel à un retour au Je pur. Néanmoins, il ne s'agit pas d'un isolement et d'une coupure du Soi de l'effectivité, mais d'un écart provisoire. L'esprit et le concept ne sont pas séparés de l'effectivité et ne se manifestent pas dans la transcendance. Ils existent tant qu'ils sont effectifs et font partie du mouvement du réel.

La prise de distance et le retour au Je n'entraînent pas un enfermement de la conscience en elle-même, mais au contraire l'aident à concevoir la multidimensionnalité et la richesse de ses objectivations. C'est-à-dire de mettre en évidence son propre mouvement qui a métamorphosé la substance en contenu posé et formé par la conscience. Le concept joue dans un premier temps ce rôle pour que le Je se retire de l'immédiateté. Cependant, l'esprit qui se sait soi-même retourne à l'immédiateté. Mais, l'immédiateté est dès lors percée par la négativité du sujet. En d'autres termes, elle n'est plus la substance qu'elle était auparavant, mais le Soi qui retourne et qui effectue un mouvement opposé, posant le savoir de soi-même comme immédiateté. Hegel insistait beaucoup sur la nécessité pour l'esprit, de se plonger dans la différence et de ne pas rester découpé de l'objectivité et de la substantialité.

Donc, la philosophie hégélienne est marquée par l'immersion de l'esprit dans sa substance, le fait de se poser, de se donner un objet et en même temps l'abolition de cette objectivation et de la différence entre le Soi et son mouvement d'objectivation, à savoir comprendre ce qu'il a produit comme l'aboutissement de sa propre activité, et se l'approprier. Cette prise de conscience entraîne un écart de l'être immédiat (la substance) et l'émergence

du concept. Comme nous verrons, la notion du concept est ce qui simultanément éloigne l'esprit de l'immédiateté et ce qui le rapproche d'elle.

Or, dorénavant l'esprit vit et existe dans une immédiateté complètement aliénée et modifiée par sa propre activité, celle de « *l'unité immédiate* » du savoir de soi-même. Essentiellement, les aliénations successives créent l'histoire de l'esprit et finissent par le poser comme savoir absolu, un Soi qui se réveille dans son propre savoir. Pourtant, ce qui différencie cette étape de l'histoire de l'esprit est le concept, cette négativité qui donne un contenu au non-conceptuel. En fait, le Soi-même qui s'aliène est devenu le concept. Le Soi-même s'est aliéné en esprit et l'esprit en concept, en savoir de soi-même. Le contenu pur de l'existence de l'esprit devient après plusieurs aliénations le concept. Ce qui s'aliène est le contenu du Soi, c'est-à-dire le concept et le contenu ne sont plus le non-contenu, mais sont conditionnés par le mouvement de l'aliénation de ce Soi. Le contenu se pose comme savoir de soi immédiat et aliéné, comme *négativité et pensée* :

C'est le pur mouvement de cette aliénation qui constitue (Die reine Bewegung dieser Entäußerung macht), si on l'examine quant au contenu, la nécessité de ce contenu. Le contenu divers est, en tant que contenu déterminé, dans le rapport, et non pas en soi, et son inquiétude est de s'abolir lui-même, ou encore il est la négativité ; la nécessité ou diversité, de même qu'elle est l'être libre, est donc tout aussi bien le Soi-même, et dans cette forme centrée sur soi, où l'existence est immédiatement Pensée, le contenu est concept. Dès lors donc que l'esprit a acquis le concept, il déploie l'existence et le mouvement dans cet éther de sa vie, et est science⁶¹⁰.

Par conséquent, selon Hegel le Soi se transforme en concept et en pensée. Plus particulièrement, le Soi se donne son propre contenu, cet « *être libre* », qui est dès lors le concept. Sous ces conditions de transformation de l'existence en concept, l'esprit se déploie comme savoir et l'être et la pensée se rejoignent. L'effectivité est percée par le concept et l'esprit. Le savoir absolu consiste en la prise de conscience par le Soi, de ses propres aliénations et plus spécifiquement que finalement elle se donne un contenu précis et une forme singulière, celle du concept, laquelle lui permet de saisir l'histoire complexe et laborieuse de l'émergence et du jaillissement de l'esprit. Hegel parle d'une unité immédiate qui est à vrai dire, fondée sur la compréhension par l'esprit de son propre être, comme « *un pur mouvement de cette aliénation* ». Ce contenu, le concept est en réalité une unité qui résulte d'un mouvement et d'un processus.

⁶¹⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 649 et édition originale, *op.cit.*, p. 528.

De ce fait, le concept n'est pas quelque chose de figé et d'inaltérable, mais un mouvement, et le savoir absolu consiste à comprendre les différents moments d'aliénation du Soi et de la conscience. Le savoir absolu n'est pas la révélation d'une connaissance secrète et obscure auparavant pour l'esprit, mais la compréhension des conditions d'émergence de la pensée et de sa manifestation dans le monde. Il s'agit plutôt de comprendre comment la pensée pénètre-t-elle l'être et s'y aliène, que de se révéler à soi-même l'essence de l'être. C'est plutôt la compréhension de différents stades historiques à travers lesquels l'esprit passe, en s'objectivant et en s'aliénant dans l'extériorité et qui la transformant, de la même façon que lui-même est transformé pendant ce processus. C'est le stade ultime, non au sens d'une phase après laquelle le Soi devrait se reposer, mais au sens du niveau de conscience de soi que l'esprit possède sur lui-même, lorsque le concept devient son contenu immédiat.

Ainsi, les choses selon Hegel (une idée très importante pour la formation de la pensée de Marx) sont comprises dans leur vérité, quand elles se manifestent avec un contenu posé, celui du concept dans ce cas, dans leur diversité et leur immédiateté et ce qui nous importe le plus, lorsqu'elles s'aliènent et se mettent en rapport avec d'autres choses. L'effectivité est comprise comme un contenu, qui est en même temps un processus d'aliénation. Donc, les choses sont comprises dans leur mouvement, dans leurs rapports avec d'autres choses et comme un processus dynamique qui nécessite l'extériorisation du Soi, son aliénation, c'est-à-dire quelque chose qui est susceptible de changement et de modification, et laisse entrer à son intériorité ce qui lui est étranger. Plus exactement, le contenu se manifeste au Soi « *dans le rapport* ». Le concept devient existence à condition qu'il se manifeste et prenne une forme déterminée et diverse dans l'être, autrement dit lorsqu'il devient être. De plus, il est intéressant de souligner que Hegel comprend le moment du concept comme lié à la liberté.

Hegel insiste qu'une fois que l'esprit s'est donné le contenu du concept, et qu'il n'est plus question des figures de la conscience, mais d'« *un mouvement organique* » :

Les moments de son mouvement ne s'exposent plus en celle-ci comme des figures déterminées de la conscience, mais dès lors que la différence de celle-ci est retournée dans le Soi-même, ils s'exposent comme des concepts déterminés et comme le mouvement organique, et fondé en soi-même, de ceux-ci. Si dans la phénoménologie de l'esprit chaque moment est la différence du savoir et de la vérité, ainsi que le mouvement dans lequel cette différence s'abolit, la science en revanche, ne contient pas cette différence et son abolition, mais dès lors que le moment a la forme du concept, il réunit en une unité immédiate la forme objectale de la vérité et du Soi-même qui sait⁶¹¹.

⁶¹¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 649 et édition originale, *op.cit.*. p. 528-529.

Le Soi-même n'est plus conçu par le Soi-même, comme le déploiement et la simple union des moments et des configurations de la conscience, mais comme le mouvement des concepts déterminés. Le Soi n'est plus simplement la conscience de soi, mais c'est le concept. C'est-à-dire qu'il y a un passage de la conscience de soi au concept, comme évolution interne et développement organique de l'esprit. L'esprit est dès lors le processus et le mouvement du concept. Et le moment devient désormais le concept.

En fait, Hegel définit la science de l'expérience, la *phénoménologie de l'esprit*, comme cet effort continu et perpétuel d'unir le Soi et l'objectivité, de supprimer la différence entre l'esprit et l'extériorité. La phénoménologie est la reconnaissance de la dichotomie entre le savoir posé et schématisé par l'esprit et l'objectivité, et également ce mouvement qui abolit la différence. Pourtant, le caractère et la propriété du savoir absolu est qu'il assemble le Soi qui se sait comme esprit et comme unité immédiate posée du concept et de l'objectivité. Il n'est pas la différence et l'abolition de la différence, comme c'étaient le cas dans les autres stades antérieurs au savoir absolu, mais l'expression d'un rapport spécifique du Soi avec soi-même et avec l'extériorité, à savoir d'un rapport d'immédiateté et d'actualisation de l'esprit comme concept. C'est le mouvement qui identifie l'être et la pensée. Ainsi, le concept est cette unité de la vérité ou de l'objectivité avec le Soi, un Soi qui est un contenu constitué comme mouvement d'aliénation. Par conséquent, le savoir absolu ou la science phénoménologique est cette activité de l'esprit qui permet au Soi de comprendre les choses dans leur manifestation et dans leur interconnexion, en d'autres termes dans leur immédiateté et leur universalité.

Le concept est une union des contradictions. Il concilie le soi singulier avec le soi universel, le fini avec l'infini, le savoir avec l'être, la pensée avec l'être. Le concept dans le savoir absolu contribue à ce que l'esprit se pense comme sujet. L'esprit comprend comment est en train de se manifester dans l'effectivité et dans l'être. À travers le concept, il y a une première séparation du sujet comme Soi-même aliéné, de la substance et de l'immédiateté. Mais, il y a un retour de l'esprit à l'immédiateté dans la diversité qui est dès lors un être et un contenu déterminé, comme concept et nécessité. L'identité de l'être et du Soi prend lieu grâce au concept. Pourtant, le concept n'est pas la dernière aliénation de l'esprit et Hegel utilise la notion d'aliénation d'une façon très dense à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme manifestation de la Nature et de l'Histoire.

Or, le savoir absolu nécessite des nouvelles aliénations, celle du concept pur à la conscience. Le savoir absolu doit passer du concept pur à l'immédiateté de la conscience sensible. Autrement dit, la vérité du savoir absolu dépend de la capacité du Soi de sortir de soi-même, de s'extérioriser et d'être perçu par la conscience sensible, soit de s'enfoncer dans le point de commencement de la *Phénoménologie de l'esprit* qui est la certitude des sens. Une science qui serait détachée et séparée de l'être lui-même serait privée de sens pour la *Phénoménologie de l'esprit*, qui est le savoir de l'expérience de la conscience :

La science contient en elle-même cette nécessité de s'aliéner (der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern) et défaire de la forme du concept pur, ainsi que le passage du concept dans la conscience. L'esprit qui se sait, en effet, précisément en ce que et parce qu'il appréhende son concept, est l'identité immédiate avec soi-même, qui dans sa différence est la certitude de l'immédiat, ou encore la conscience sensible – le commencement dont nous sommes partis ; ce congédiement de soi hors de la forme de son Soi-même est la liberté et l'assurance suprême de son savoir de soi⁶¹².

Hegel retourne au commencement de la *Phénoménologie de l'esprit*, expliquant que le concept s'aliène parce qu'il est perçu par la conscience. Le concept existe tant qu'il est appréhendé par la conscience, comme quelque chose de saisi par elle. Car, le concept est *pour la conscience* et commence au moins de se réaliser *dans la conscience*. Donc, il y a une nécessité pour le concept de devenir concret et immédiat. Le savoir absolu est identique au concept. L'esprit qui se connaît se pose comme identité et comme immédiateté avec le Soi-même, d'où le retour à la certitude de la conscience sensible dont la *Phénoménologie de l'esprit* avait entamé son cheminement.

Néanmoins, ce devenir concret et la pénétration du concept dans la certitude sensible et l'être phénoménal - parce qu'il doit faire partie du mouvement de l'être - constituent une sortie. Le savoir absolu devient provisoirement la certitude sensible du Soi. Cette aliénation demande un abandon du Soi par le Soi-même dans l'être sensible, et une mise en rapport entre le Soi et l'objectivité immédiate, l'être-là. De même, cette aliénation exprime une liberté et une certitude du savoir de soi et beaucoup plus une scission entre l'objet (la vérité) et le Soi (la certitude) qui entraîne l'esprit à se comprendre comme étranger à soi. Mais selon Hegel, il y a des catégories et des degrés différents d'aliénation et cette aliénation vers la conscience sensible n'est pas la dernière pour l'esprit. Au contraire elle est une parmi celles, qui vont

⁶¹²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 650 et édition, *op.cit.*, p. 529.

succéder et qui seront plus importantes pour sa constitution. Plus spécialement, il ne s'agira plus pour l'esprit de saisir sa propre aliénation dans l'objectivité posée par lui-même, mais de concevoir l'aliénation de l'esprit dans la Nature et dans l'Histoire :

Pourtant, cette aliénation (Entäußerung) est encore imparfaite ; elle exprime la relation de la certitude de soi-même à l'objet, qui, précisément en ce qu'il est dans la relation, n'a pas conquis sa liberté pleine et entière. Le savoir ne se connaît pas seulement soi-même, mais connaît aussi le négatif de soi-même, ou encore, sa limite⁶¹³.

L'esprit n'atteint pas sa pleine configuration et sa liberté la plus totale, parce qu'il se réfère à l'objectivité et à la chose qu'il avait pénétré et élaboré tout au long de son histoire. Le problème est que l'esprit dépend toujours dans ce stade de l'objectivité. Or, il se définit par rapport à une négation de son propre être. L'objectivité le nie et par conséquent l'empêche de se déployer dans toute sa richesse et avec toutes ses potentialités. À savoir que l'esprit est nié par ce que lui-même avait produit et formé patiemment, à travers un travail long et douloureux.

Pourtant, cette limite posée par l'objectivité au développement libre de l'esprit est également une sorte de poussée, afin qu'il acquière cette liberté. En effet, il ne faut pas négliger que lorsque l'esprit s'aliène comme concept dans la conscience sensible, introduit une sorte de séparation entre le Soi et l'être. Le savoir s'avère être un mouvement portant sur Soi et sur la négation de Soi posée par l'objet, sa limite. Son rapport avec sa propre limite, instaurée par l'objectivité, posée par le prolongement de sa propre activité aliénée, lui permet de mieux connaître ce qui le nie, de savoir sa limite comme Hegel écrit. De la sorte, le savoir provient du rapport de l'esprit avec ce qui le nie et lui est opposé, de ce qui se trouve en face de lui comme limite. Et « *savoir sa limite signifie savoir se sacrifier* ». Cependant qu'est-ce que c'est ce sacrifice ?

⁶¹³G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 650 et édition originale, *op.cit.*, p. 529.

D)31. L'aliénation de la Nature

Hegel continue en parlant de la deuxième aliénation de l'esprit, celle dans la Nature :

Savoir sa limite signifie : savoir se sacrifier. Ce sacrifice est l'aliénation dans laquelle l'esprit expose son devenir-esprit (Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste), dans la forme de la libre événementialité contingente, en contemplant son pur Soi-même comme le temps hors de lui, et pareillement, son être comme espace. Ce dernier devenir qui est le sien, la nature, est son devenir immédiat vivant ; la nature, l'esprit aliéné, n'est rien d'autre, dans son existence, que cette éternelle aliénation de sa pérexistence et le mouvement qui produit le sujet (der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts, als diese ewige Entäußerung ihres Bestehens und die Bewegung, die das Subjekt herstellt)⁶¹⁴.

La Nature est cette première aliénation qui s'oppose à sa propre limite, à ce qui la nie et met en place l'esprit. Elle est la deuxième aliénation, après celle du concept en certitude de soi-même sensible. En outre, Hegel esquisse ici pratiquement son système philosophique exposé plus tard dans l'*Encyclopédie*, articulé autour de la science de la Logique, de la philosophie de la Nature et de l'Esprit. En fait, c'est comme si l'esprit se comprenait et prenait conscience de lui-même, à travers des aliénations successives qui annulent l'une l'autre, ou qui viennent l'une se juxtaposer sur l'autre. Chaque aliénation qui devient effective transforme l'esprit et le fait passer à un autre moment, supprimant au sens hégélien, niant et conservant en même temps les moments antérieurs. Le Soi s'aliène dans une détermination pour la supprimer par la suite en se niant. À cause de cela, l'aliénation s'aliène et se présente comme une négativité, comme nous voyons dans le cas de la nature. L'esprit se perçoit comme esprit, par son aliénation dans le temps et dans l'espace. Il prend conscience de lui-même par l'extériorisation de Soi-même comme temps et de son être comme espace. En fait, le temps et l'espace sont présentés par Hegel comme des aliénations du Soi, permettant à l'esprit de s'appréhender. Le Soi et l'être de l'esprit se réalisent comme temps et comme espace respectivement. Ainsi, il se pose comme nature, en d'autres termes comme esprit aliéné perpétuellement, qui fait demeurer et durer son propre être et produit le sujet.

La nature n'est pas simplement un ordre pour Hegel, mais c'est le devenir immédiat, le mouvement de l'esprit qui à la fois produit, pose et conserve les choses. La nature est le mouvement d'aliénation qui préserve l'existence (« *Bestehens* ») et engendre le sujet. Elle est

⁶¹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 650 et édition originale, *op.cit.*, p. 530.

ce qui fait subsister l'esprit et le reproduit comme sujet. Il faut faire attention au caractère double de l'esprit aliéné comme nature. D'un côté, Hegel insiste sur le fait que cette aliénation produit quelque chose de stable et de permanent. Quelque chose qui reste immuable dans son aliénation perpétuelle. D'un autre côté, la nature comme esprit aliéné est déterminée comme un mouvement qui entraîne le sujet. La nature est cette aliénation pérenne et durable qui pose l'esprit et également ce processus de négativité qui produit le sujet. Et le sujet est produit au travers du sacrifice, de l'aliénation et de l'exposition de Soi dans le temps et dans l'espace. Elle est cette extériorisation du Soi qui s'éparpille et se répand dans le temps et l'espace, préservant l'existence du sujet dans un mouvement constant. C'est une négativité, qui rétablit le sujet.

Néanmoins, ce qui est absent dans l'aliénation de la nature est l'histoire. Et cette absence prend forme à cause de ce « devenir immédiat vivant » de l'esprit aliéné. En d'autres mots, l'esprit ne s'est pas encore suffisamment nié lui-même et son aliénation n'a pas été achevée, lui permettant de saisir toute l'ampleur de la richesse de sa substance. La nature comme esprit aliéné n'est pas encore le lieu et le devenir d'un esprit qui se connaît. Il faudra encore une autre aliénation pour l'esprit, afin qu'il comprenne sa propre substance, son propre devenir. Car, pour Hegel l'achèvement et l'accomplissement de l'esprit est de savoir ce qu'il est, et l'histoire est ce lieu où l'esprit s'aliène et s'enfonce dans sa propre substance.

D)32. L'aliénation dans l'histoire

Mais, cette fois-ci il s'agit d'une aliénation, d'un devenir et d'un savoir médiatisés. L'histoire est l'esprit concrétisé et réalisé dans le temps. Autrement dit, l'histoire se sait parce que précisément prend une configuration concrète dans le temps. Cela dit, nous revenons à cette idée fondamentale de la pensée hégélienne : pour que l'esprit se connaisse doit nécessairement s'extérioriser et se perdre afin de pouvoir se retrouver. L'esprit médiatisé souligne exactement son immersion, sa descente dans le temps. C'est-à-dire que l'esprit ne réalise pas son être et sa richesse immédiatement comme la nature, mais a besoin d'une

médiation afin qu'il aliène son aliénation, la médiation du temps. Il nécessite une aliénation, un devenir qui le fera apparaître dans le mouvement historique. Le « *wissende sich vermittelnde Werden* » est l'esprit qui aliène sa propre aliénation ou le négatif du négatif. Or, ce devenir n'est pas une totalité vague et homogène.

Le devenir d'aliénation de l'esprit dans le temps et dans l'histoire est constitué par une multitude et une abondance des esprits qui succèdent et renouvellent les uns les autres. C'est un mouvement lent et patient, paresseux, parce que le Soi doit digérer comme Hegel dit d'une façon très caractéristique, ou assimiler la richesse de sa substance. L'esprit est défini par la patience et par un rythme propre à son être et à l'appropriation de sa propre richesse, autrement dit, à la compréhension de l'ensemble de son activité. Il est cette négativité qui fait passer d'un moment à un autre, mais en même temps continue à porter en lui-même tout ce qui l'a précédé. « *Ces galeries d'images* » dont Hegel parle incluent chacune à son intérieur, la négation des moments antérieurs de l'esprit. De la sorte, les enchaînements et les passages d'un moment à l'autre, qui portent des négations constantes, contribuent à ce que l'esprit se dévoile à lui-même sa propre profondeur, son propre être. Ces enchaînements constants et patients d'un moment du monde à un autre sont lents, pour que l'esprit puisse saisir la profondeur de chaque moment dans toute sa dimension et percer sa propre substance. Cette entrée dans sa propre substance résultant de la patience de l'histoire, lui permet de comprendre ce qu'il fait et d'appréhender ce qu'il est. Le savoir absolu ne signifie pas l'acquisition de la totalité de la connaissance par l'esprit, mais pouvoir pénétrer son propre déploiement dans et à travers le temps historique. Le savoir acquis par l'esprit grâce à l'histoire et à ses propres aliénations éternelles, lui permet d'entrer en soi :

L'autre côté de son devenir, cependant, l'Histoire, est le devenir qui sait et se fait savoir en s'intermédiaire – l'esprit aliéné au temps (der an die Zeit entäußerte Geist) ; mais cette aliénation est tout aussi bien aliénation d'elle-même ; le négatif est le négatif de lui-même. Ce devenir présente un mouvement paresseux et une indolente succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune est pourvue de la richesse complète de l'esprit et ne se meut précisément de si indolente façon que parce que le Soi-même doit pénétrer et digérer toute cette richesse de sa substance. Dès lors que son achèvement consiste à savoir parfaitement ce qu'il est, c'est-à-dire sa substance, ce savoir est son entrée en soi, dans laquelle il quitte son existence et lègue sa figure au souvenir⁶¹⁵.

⁶¹⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 650-651 et édition originale *op.cit.*, p. 530.

En effet, Hegel conçoit le savoir absolu comme le savoir de la substance, c'est-à-dire comme le savoir de soi-même. Connaître sa substance signifie connaître le Soi, ou comme Hegel dit, c'est *l'aller en soi*. Néanmoins, ce retour à soi n'est pas une simple suppression de l'objectivité par l'esprit, ou elle n'est pas que la suppression de l'objectivité comme Lukács le soutenait dans *Le jeune Hegel*⁶¹⁶. L'interiorisation de ce que l'esprit avait objectivé n'entraîne pas la suppression de la substance, de l'objectivité elle-même ou de l'extériorité par le sujet, et cela parce que nous pensons que Hegel comprend le savoir absolu à partir d'un autre fondement que celui de l'intériorité, et de la différence entre l'intérieur et l'extérieur. L'interiorisation génère plutôt la réalisation, l'élévation et l'actualisation de la substance en tant qu'esprit absolu et *concept absolu*, au travers d'une succession du « *royaume des esprits* ».

Le savoir absolu n'est pas que l'abolition et la négation de l'extériorité, permettant au Soi, au sujet et à l'intérieur de s'affirmer. L'absolu dépasse la simple opposition entre l'intériorité et l'extériorité. L'esprit selon Hegel n'est pas ce qu'il est intérieur, mais ce qui est actuel et effectif. Nous voulons dire par là que le sujet, l'esprit et le savoir absolu ne sont pas que la réappropriation de la substance extériorisée et objectivée par l'intériorité. Ils sont comme nous l'avons déjà exprimé, l'incapacité et l'impossibilité du sujet de rester identique à lui-même dans une immédiateté et une unité simples. En fait, c'est la division de soi qui transforme la substance en esprit.

C'est la nécessité du Soi de s'exposer, de s'ouvrir à l'altérité et à ce qui lui est étranger, par le processus de négation de son propre être, afin qu'il se comprenne comme savoir absolu, dans la totalité de son parcours d'actualisation. Par le biais du sujet, la négativité de la non-identité dissolution de soi de la substance, la substance s'effectue dans la relationalité ouverte, vivante et manifeste de l'esprit, une unité dans la différence qui est à la fois substance et sujet. C'est plutôt ce négatif, l'esprit riche qui s'est enfoncé partout, a percé la totalité de l'extériorité et parvient finalement à appréhender ce qu'il a fait. Le savoir de la substance aboutit forcément au savoir de soi-même, à un rapport différent avec soi. C'est la raison pour laquelle Hegel dit que le Soi « *quitte son existence et lègue sa figure au souvenir* ».

⁶¹⁶Voir G. Lukács, *Le jeune Hegel*, tome II, p. 355-356.

Le savoir absolu présuppose un nouvel esprit. En effet, ce qu'il est devient désormais le Soi, autrement dit, l'être rejoint la pensée et le savoir. Selon Hegel, l'existence abandonnée par le Soi, l'être-là nié est conservé par et dans la nouvelle figure de l'esprit. Le travail fait par le Soi dans la substance, la négation portée par lui en elle ne fait pas simplement disparaître l'être-là aboli, mais le conserve, au sens hégélien de l'abolition et de la conservation (au sens de l'*Aufhebung*). La mort d'un moment et d'une forme particulière et historique de l'esprit du monde n'entraîne pas son annihilation totale, mais au contraire grâce précisément au souvenir, continue à vivre à l'intérieur de chaque nouvelle configuration de l'esprit. Le nouveau porte à son intérieur et à son déploiement les moments de ce qu'il avait aboli. Néanmoins, cette conservation et continuité entre le passage d'un moment de l'esprit à l'autre n'est pas une simple accumulation et concentration des expériences, produisant le savoir absolu. Chaque moment nouveau de l'esprit signifie une nouvelle perte, un nouveau étrangement à soi-même. C'est-à-dire que l'esprit doit mener d'une façon autonome sa propre lutte d'affirmation de soi, faire l'expérience de la substance, saisir sa propre profondeur et se réveiller comme esprit qui se sait, comme s'il commençait dès le début :

En cette entrée en soi-même il est enfoncé dans la nuit de sa conscience de soi, mais son existence disparue est conservée dans cette nuit, et cette existence abolie – ce qu'il y avait antérieurement, mais nouvellement né du savoir – est la nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit, en laquelle il doit de façon tout aussi ingénue recommencer depuis le début par son immédiateté, puis, partant d'elle, s'élever et devenir grand, comme si tout ce qui précédait était perdu pour lui, comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits d'avant⁶¹⁷.

En fait, l'esprit doit chaque fois effectuer la transition à une phase nouvelle *comme s'il commençait dès le début*, comme s'il n'y avait pas un temps historique avant le moment présent, afin de mieux se connaître. Pourtant, l'intériorisation antérieure est toujours présente d'une manière de plus en plus ample et intense. L'histoire est cette dépossession et cette perte du Soi, paradoxalement linéaire et continue qui graduellement aboutit à une compénétration plus profonde du sujet et de l'être (de la substance). En d'autres mots, le Soi devient par le biais du savoir absolu qui est le savoir philosophique, le concept absolu. Et chaque passage, chaque aliénation à une autre expérience de l'esprit conduit à une compréhension plus poussée par l'esprit de son propre être. En réalité, l'esprit ne surgit pas d'un *ex nihilo* ontologique. Bien qu'il doive effectuer dès le commencement, un travail lent et patient sur

⁶¹⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 651 et édition originale, *op.cit.*, p. 530.

soi-même, lorsqu'il entre dans un moment nouveau, il entame ce processus littéralement transformé et modifié. Les ruptures et les modifications présupposent un développement historique, une continuité dialectique entre les différentes phases de l'esprit :

Mais le souvenir, en ce qu'il est intériorisation, a conservé cette expérience ; il est l'intérieur et la forme bel et bien supérieure de la substance. Si donc cet esprit reprend au commencement sa formation et sa culture en semblant ne partir que de lui-même, c'est en même temps à un degré supérieur qu'il commence. Le royaume des esprits qui s'est formé de la sorte dans l'existence constitue une succession dans laquelle un esprit a pris le relais de l'autre et où chacun a pris en charge du précédent le royaume du monde⁶¹⁸.

Le souvenir n'est pas un entassement des expériences, mais une succession de négations et une compréhension de la part de l'esprit de ses propres ruptures et modifications dans le temps et dans l'effectivité historique. Ce qui est permanent est cette aliénation constante de soi, qui mène d'une façon dialectique au savoir absolu et à une assimilation toujours plus intensive de la substance au sujet. Cette succession s'appelle selon Hegel, « *le royaume des esprits* ». Cela dit, le savoir absolu se produit dans la temporalité, dans l'aliénation de l'esprit dans le temps, comme ensemble des moments de la formation du Soi. Cette succession des esprits possède un sens meta-historique, parce qu'elle tend vers une révélation de la profondeur, comme Hegel écrit (« *die Offenbarung der Tiefe* »), utilisant une notion religieuse. Il semble que la totalité du mouvement dialectique historique se dirige vers l'objectif (« *das Ziel* ») du savoir absolu :

Son but est la révélation de la profondeur, et celle-ci est le concept absolu ; cette révélation, partant, est l'abolition de la profondeur, ou encore, elle est son étendue et extension, la négativité de ce Je qui est en lui-même, laquelle est son aliénation ou sa substance – et son temps est le temps que cette aliénation s'aliène chez elle-même, et soit, dans son étendue tout aussi bien que dans sa profondeur, au Soi-même (welche seine Entäußerung oder Substanz ist, - und seine Zeit, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist)⁶¹⁹.

De la sorte, « *le but* » de l'esprit est de se dévoiler, de mettre en lumière sa propre constitution, sa propre succession dans le temps, c'est-à-dire sa propre histoire. Le savoir

⁶¹⁸G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 651 et édition originale, *op.cit.*, p. 530

⁶¹⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 651 et édition originale, *op.cit.*, p. 530.

absolu consiste dans la connaissance acquise par l'esprit de son propre mouvement d'aliénation et d'affirmation dans le temps. L'esprit apprend son propre contenu, tantôt à travers la nature, tantôt à travers l'histoire. Ces aliénations lui font comprendre son propre être. D'après Hegel, le savoir absolu est l'esprit qui conçoit ses propres moments comme des moments d'un mouvement dialectique, aboutissant au *concept absolu*. Donc, l'esprit est caractérisé par le fait de saisir toutes ses objectivations produites au cours du temps, à savoir de se révéler sa profondeur, comme Hegel écrit.

Or, cette révélation de l'esprit à soi-même comme esprit et savoir absolu, comme longue succession des aliénations de la conscience dans la nature et dans l'histoire, est en même temps une abolition au sens hégélien (*Aufheben*). Le but de l'esprit est d'appréhender sa propre activité, les résultats de son extériorisation qui ont transformé l'être et l'histoire. Le concept absolu est le savoir de la part de l'esprit, des stades et des moments lesquels avait traversé. Ainsi, l'esprit crée les conditions de connaissance de soi.

Le mot « *Ausdehnung* » en allemand signifie l'extension et par prolongement l'étendue. La profondeur et l'extension d'un concept sont des mesures inversement proportionnelles. La profondeur décrit combien des déterminations un concept possède-t-il. L'extension décrit combien des choses font partie et dépendent de lui. L'esprit qui met en lumière ses propres conditions de manifestation dans le temps, comme concept et comme mouvement historique finit par transformer son propre être. De même, l'esprit qui se sait et s'affirme transforme l'être lui-même et modifie grâce au fait qu'il perce et pénètre la totalité de l'extériorité, toutes les choses qui dépendent de lui et qui sont dans son royaume. La réalité est pénétrée par l'esprit et par le concept, autrement dit l'esprit peut tout concevoir. Comme nous avons déjà dit, selon Hegel le point crucial est de dire *que tout est compris par l'esprit et non que tout est esprit*. Il faut définir de nouveau le sens de *l'être*, afin que la position que tout est esprit puisse signifier que tout est conçu par l'esprit. Hegel n'est pas de l'opinion que tout résulte et découle d'une essence qui s'appelle *l'esprit*, mais que tout peut être conçu, à savoir que tout appartient à l'esprit.

Mais revenons aux dernières lignes de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le royaume des esprits qui aboutit au savoir absolu, a comme but de montrer à l'esprit la richesse de l'impact que son travail a eu sur le réel, en le constituant en concept, en d'autres mots en lui permettant de le saisir comme son propre monde retrouvé. Cette révélation constitue à son tour une

négation et une conservation, une transformation de l'existant, c'est-à-dire la coexistence de la pensée et de l'être et leur conciliation. Cette profondeur abolie désigne la venue d'un nouveau monde spirituel. La profondeur abolie réalise une totalité nouvelle, une organisation nouvelle de l'esprit, que Hegel décrira comme « *la science du savoir dans son apparition phénoménale* ». Donc, l'esprit devient quelque chose de concret et d'universel, quelque chose qui se manifeste par le biais du *Je aliéné* dans ce nouveau monde spirituel. L'esprit se manifeste comme expansion du concept dans la totalité de l'être nié et aboli. C'est la raison pour laquelle Hegel parle de « *négativité de Je qui est en lui-même* ». L'esprit se sent désormais partout chez lui, à savoir qu'il a pu se retrouver après avoir été perdu dans l'histoire que lui-même avait formée. En d'autres mots, il reconnaît l'aliénation et la substance du Je comme sa propre aliénation et arrive à la surmonter, à l'aliéner. L'esprit aliéné s'aliène encore une fois pour s'affirmer comme Soi. Il peut de cette façon rester près de lui-même dans sa propre aliénation dans le temps.

De la sorte, l'esprit se comprend comme négativité et comme aliénation, qui se réalise et se manifeste dans le temps. Cette réalisation constitue une abolition tantôt du Soi, tantôt de l'être tels qu'ils existaient auparavant. À savoir que l'esprit aliène son aliénation, à travers la recollection de tous ses moments. Hegel écrit ceci : « *Le chemin qui mène à ce but, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes, et accomplissent l'organisation de leur royaume* »⁶²⁰.

Le savoir absolu se construit lorsque l'esprit conçoit et unit tous ses moments antérieurs comme ses propres moments, quand il comprend comment l'esprit se manifeste-t-il dans le monde et dans l'effectivité en tant qu'esprit qui se sait. Chaque moment de l'esprit se donne à l'esprit en tant que son propre moment, c'est-à-dire comme partie de son mouvement d'affirmation. L'esprit se conçoit comme l'activité de l'aliénation de soi, de ce mouvement de perte dans l'altérité et de retour à soi, après avoir transformé l'extériorité et le Je. Le Je se donne un contenu par le biais de son extériorisation, mais ce contact modifie le Je et l'objet dans lequel le Je s'est extériorisé. Et cette extériorisation devient grâce au souvenir, un savoir absolu, une totalité élaborée et formée par des moments dans lesquels l'esprit se perd et se retrouve, se scinde avec lui-même et s'affirme, nie son propre être et se réconcilie. L'essentiel est que l'esprit accède au savoir absolu, à travers son aliénation dans la nature et surtout dans

⁶²⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 651 et édition originale, *op.cit.*, p. 531.

l'histoire. Le savoir absolu est le résultat du mouvement d'affirmation de l'esprit dans l'être historique. L'esprit est cette négation qui s'affirme au travers des plusieurs aliénations. Nous avons pu voir que le royaume des esprits est l'ensemble des moments qui se renouvellent et s'enchaînent dans l'histoire, et le savoir absolu est la compréhension de la part de l'esprit de sa propre apparition dans le temps historique.

La *Phénoménologie de l'esprit* se termine exactement avec la définition de la succession des esprits, en tant qu'histoire et en tant que science du savoir dans son apparition phénoménale :

Leur conservation, selon le côté de leur libre existence dans son apparition phénoménale sous la forme de la contingence, est l'histoire, tandis que du côté de leur organisation comprise de manière conceptuelle, c'est la science du savoir dans son apparition phénoménale ; l'une et l'autre réunies ensemble l'histoire comprise conceptuellement, constituent le souvenir et le golgotha de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie⁶²¹ ;

En guise de conclusion

Après avoir essayé de suivre de très près la genèse, l'évolution et les diverses métamorphoses que l'aliénation a subie dès les écrits de jeunesse de Hegel comme positivité, et jusqu'à la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*, où elle atteint son exposition philosophique la plus élevée et la plus universelle, nous tenterons de mettre au clair certaines idées concernant cette notion, désormais dans une perspective plus générale, étant donné que nous avons fait le tour du développement de ce concept dans une grande partie de la réflexion du philosophe allemand.

Plus précisément, nous répondrons premièrement au reproche qu'avait souvent été adressé à l'aliénation hégélienne, comme apanage d'une métaphysique et d'une assimilation violente de l'altérité au Soi, ou d'une quête en vue de restaurer une identité et une essence perdues, autrement dit, d'un essentialisme au sens fort du terme. En ce sens, nous ferons une sorte de digression autour du concept de l'infini chez Hegel, parce que nous jugeons que la

⁶²¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 651-652 et édition originale, *op.cit.*, p. 531.

compréhension de l'aliénation dans sa dimension méta-historique et d'auto-affirmation du sujet qui se connaît en tant qu'esprit en pénétrant l'altérité, est partielle sans passer par une interrogation sur cette notion hégélienne fondamentale.

Dans un deuxième temps, nous voulons affirmer et souligner la dimension profondément historique et sociale que l'aliénation et l'objectivation detiennent dans la philosophie de Hegel, à savoir que surtout dans la *Phénoménologie de l'esprit* ces deux notions sont utilisées, afin d'éclaircir une multitude des phénomènes historiques et sociaux, leur accordant une grande polysémie, qu'elle va même parfois jusqu'au point d'être difficile de la repérer. Nous voulons dire par là, que l'aliénation est un concept central chez Hegel, non simplement parce qu'il met en lumière la constitution de la conscience et de l'esprit, mais encore parce qu'il explique comment certains mondes historiques se détachent-ils et s'autonomisent-ils par rapport au sujet et comment l'action de ce sujet se découpe-t-elle de son propre devenir historique. Ceci dit, nous devons nous rappeler que l'aliénation chez Hegel dépasse la simple extériorisation de la conscience et qu'elle entraîne toujours une transformation radicale, tantôt du sujet qui s'extériorise, tantôt de l'objet qui subit l'extériorisation. Ainsi, l'aliénation possède des aspects positifs et négatifs à la fois. Elle sert à Hegel pour mettre parallèlement en avant, le mouvement de réalisation de l'esprit dans l'effectivité historique et son devenir étranger à soi-même.

Finalement, nous nous efforcerons d'expliciter la nécessité à notre sens de travailler dans la prochaine partie, sur la notion d'aliénation dans l'œuvre de Marx, c'est-à-dire d'établir les rapports qu'un concept si essentiel pour la vision de l'histoire et la critique du capital chez lui, a avec la philosophie hégélienne. Malgré la critique aigüe et pénétrante, que le jeune Marx adresse dans les *Manuscrits de 1844* à la *Phénoménologie de l'esprit* à partir du concept d'aliénation, en tant que manifestation d'une pensée abstraite, il reste redevable d'un chemin tracé pour la première fois par Hegel, à savoir celui qui dit que l'être humain arrive sous certaines conditions historiques, à ne plus se reconnaître dans les résultats de sa propre activité historique et sociale, et également de la notion du *travail* qui sert comme médiateur entre l'homme et l'extériorité. Donc, dans le troisième et dernier moment de notre conclusion, nous expliquerons les raisons pour lesquelles, une partie sur le concept d'aliénation chez le jeune Marx nous paraît indispensable.

Essayons de commencer par la question de l'appropriation violente et du caractère essentialiste - la deuxième idée a été avancée surtout par Althusser dans *Pour Marx* - de l'aliénation chez Hegel. Dire que la relation avec l'altérité peut être perçue dans la pensée de Hegel, comme une assimilation violente de l'être au Soi ne nous semble pas d'un premier point de vue complètement faux. Il est vrai que nous pouvons avoir l'impression que l'altérité finit toujours par être appropriée par le Soi, et qu'elle ne peut pas exister dans sa propre singularité. Comme si l'altérité devrait être ramenée constamment au Soi, afin de justifier son existence. Nous pouvons par exemple nous rapporter à la thématique de la dialectique de la reconnaissance, ou du maître et du serviteur dans la *Phénoménologie de l'esprit* que nous étudierons par la suite. Chez toutes les deux, l'élément qui prévaut est le rapport avec l'altérité et que chacun de deux pôles de ce rapport se modifie décidément, par l'existence et l'influence de l'autre pôle.

L'un des deux pôles de la relation dialectique supprime au sens de l'*Aufhebung*, l'être singulier de l'autre. En d'autres mots, tantôt dans la dialectique de la reconnaissance, tantôt dans le rapport du maître et du serviteur ce qui est présupposé est la mise en relation avec l'altérité, à savoir le mouvement qui permet au Soi de se reconnaître comme conscience de soi à travers la rencontre avec une autre conscience de soi. Le Soi doit d'une manière abolir sa propre singularité, pour pouvoir se poser comme conscience de soi. Uniquement sous ces conditions, la conscience de soi se pose comme conscience de soi. Une conscience de soi se réalise par le biais d'une autre conscience de soi, ou pour le dire différemment à condition qu'elle s'aliène en une autre conscience de soi. En fait, la conscience de soi a comme objet un sujet, une autre conscience de soi. Elle croise comme objet par excellence de son activité, une autre conscience de soi, un autre sujet. De la sorte, l'actualisation de la conscience de soi passe par l'aliénation et la reconnaissance dans une autre conscience de soi. La réalisation de l'autre conscience de soi, de l'autre être singulier est au fond la réalisation du Soi. La reconnaissance du Soi, la vision que le sujet acquiert sur lui-même passe par le fait de pouvoir se regarder dans l'altérité. C'est-à-dire que la conscience de soi devient effective par l'éveil et l'entrée active de l'altérité dans son propre être.

Nous comprenons le schéma hégélien, non comme un effort violent de rendre tout semblable au Soi ou de diminuer l'être singulier d'autrui à une universalité abstraite, mais comme explication que la conscience se construit, qu'en s'objectivant en une autre conscience particulière. Cette entrée du Soi à l'altérité doit être comprise aussi comme pénétration et

objectivation à quelque chose d'infini. La conscience comme Hegel écrit cherche que sa propre infinitude. Nous voulons dire par là, qu'il est possible de comprendre le geste hégélien au sens inverse : au lieu de voir un Soi qui réduit et assimile la singularité à son identité d'une manière quasi exclusive et réductrice de son existence singulière et unique, nous pouvons voir un Soi qui s'ouvre à l'altérité, en dépassant sa propre finitude et sa propre identité exclusive. Or, le Soi cesse d'être enfermé dans son être, en entrant dans l'existence d'une autre conscience de soi.

Donc, le Soi existe tant qu'il est altérité. Si Hegel réduit l'altérité au Soi, en même temps réduit le Soi à l'altérité. La conscience confinée et isolée en elle-même s'extériorise à une altérité. C'est le Je qui se transforme en altérité, le point clos qui s'ouvre à l'altérité infinie. Ce qui se réveille en moi est cette altérité infinie, et ce qui se produit est un être qui se réalise que par le biais de la relation à autrui. Ainsi, nous pouvons parler d'une relation aliénante.

Pourtant, il n'y a pas de relation qui ne soit pas aliénante. Être autre est l'équivalent d'exister comme un être relationnel. Plus précisément, parler d'une altérité qui ne se rapporte pas à quelque chose, soit le même et le Je ne nous semble pas être possible. Par conséquent, l'altérité doit s'exposer et se manifester à travers la condition du rapport. Elle devient effective qu'étant conçue comme rapport, rapport qui ouvre autrui à l'infini du Soi et le Soi à l'infini d'autrui.

De ce fait, la conscience de soi apparaît que lorsque l'altérité a lieu et quand se manifeste comme quelque chose de vivant, d'effectif et non comme une abstraction. Le Je, le Soi, la conscience de soi et l'esprit, ces termes que Hegel utilise pour exprimer l'élément propre à l'homme et à l'activité de la réflexion, passent par l'intervention et l'affectation de l'altérité. Il ne s'agit pas d'une assimilation de l'altérité au Soi, mais de laisser entrer l'altérité au Je, de la laisser jouer un rôle essentiel à l'élaboration de la conscience de soi et à son être comme esprit absolu qui se connaît. La dialectique et l'appropriation, (*die Aneignung*) n'est pas une assimilation et une réduction de l'altérité à l'identité, mais une ouverture de la première au Soi. Cette ouverture et cette aliénation à l'infini de l'altérité, permet au Soi de devenir effectif et de se poser comme esprit, à savoir comme cette identité dans la différence.

Pour autant, l'infini pour Hegel n'est pas quelque chose d'abstrait et d'impensable, mais quelque chose de vivant, de concret et d'effectif. Le problème pour la conscience d'après Hegel, réside dans le fait de demeurer en son propre être, sans être affectée par l'être et la médiation de l'altérité qui la rend vivante et la fait pénétrer dans l'infini. La conscience de soi qui se désaliène et met une fin à l'opposition entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire la conscience de soi qui se pose comme absolu, est définie comme ce qui dépasse sa propre finitude, en embrassant l'altérité.

Pour la philosophie hégélienne, rester fini indique un être qui n'est pas médiatisé par l'altérité. Être le « *vrai infini* » pour Hegel consiste en le Soi fini qui s'expose. L'infini, comme dira plus tard le philosophe allemand est de pouvoir venir à soi-même, en étant dans son être autre. Quelque chose se constitue à condition qu'elle passe à son être autre. Ce rapport à soi et à l'être autre est le véritable infini. Le véritable infini est l'aliénation du Soi à l'être différent, à l'altérité et la réalisation de l'altérité dans le Je. Le véritable infini est l'altérité, qui pénètre le Je et l'identique.

Si c'est possible de parler d'une appropriation de l'altérité, il s'agit de l'éveil de l'altérité infinie à l'intérieur du Soi, et d'une exposition du Soi et de l'altérité et leur entrée dans le rapport manifeste de l'effectivité. L'appropriation doit être comprise plutôt comme ouverture et apparition dans le rapport, et moment indispensable de l'altérité. La condition du rapport avec autrui est précisément l'exposition du Je. La conscience de soi est possible, grâce à l'apparition de l'altérité et au fait que le Soi peut être aussi l'autre. Ainsi, l'esprit est ce croisement, le mouvement d'extériorisation et d'aliénation qui permet la coexistence et la compénétration du Soi à l'altérité et de l'altérité au Soi. Un être est fini, lorsqu'il est confiné et borné dans son propre être, quand il ne parvient pas à s'aliéner et à s'extérioriser par la médiation d'une altérité. L'altérité est ce qui tire et extrait un être de sa finitude et le transforme en infini.

Pour Hegel « le vrai infini » est le dépassement de toute finitude et de toute partialité. Le vrai infini ne s'oppose pas au fini, mais est la médiation de soi et l'interpénétration de l'infini et du fini. Il est vraiment infini, parce qu'il ne s'oppose à rien d'autre qu'à soi-même et il est au-delà de toute opposition, parce qu'il contient l'entier processus de l'opposition en lui-même. En fait, Hegel ne fait pas disparaître le fini ou l'absorber par l'infini. Contrairement, nous avons affaire à un moment de négation et de dissolution dans une totalité

relationnelle. Pour Hegel, le fini est un moment dans le déploiement de l'infini. Autrement dit, le vrai infini devient possible, lorsque le fini s'aliène et se manifeste, à savoir quand il se met en rapport avec l'altérité infinie. De la sorte, il n'y a pas une dichotomie rigide entre le fini et l'infini, mais une union et un rapport dialectique. Tous les deux acquièrent un sens à travers leur opposition réciproque. Le fini existe en tant que tel, que comme opposé à une altérité, et cette altérité est interne et inhérente à l'existence du fini. La limite du fini qui est l'altérité, est supprimée et abolie au sens de l'*Aufhebung* dans sa propre constitution et dans son propre être. En d'autres termes, le fini transcende et réalise son propre être en devenant infini.

Cela dit, le fini porte en lui-même l'infini, son existence prépare l'éclosion et la floraison de l'infini et sa pénétration dans l'altérité. Le vrai infini est précisément infini, non parce qu'il anéantit le fini, mais parce qu'il est défini en tant qu'ouverture à l'altérité. Pour Hegel, le vrai infini réside *dans le rester chez soi dans son être autre*, pouvoir être chez soi dans l'altérité. Cette articulation nous rappelle fortement la conception de l'aliénation hégélienne, que nous avons rencontré plusieurs fois dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire l'esprit qui parvient à rester lui-même en entrant en même temps dans l'altérité : « *car l'esprit est le savoir de soi-même dans son aliénation ; il est l'essence qui est le mouvement de conservation dans l'être-autre de l'identité avec soi-même* »⁶²². L'infini et la réalisation de l'esprit liée à l'aliénation de soi entraînent l'ouverture à l'altérité, et non sa dévastation comme appropriation violente. Néanmoins, même un penseur comme Lukács qui a été un des premiers à travailler de si près sur l'aliénation hégélienne, tire des conclusions qui soutiennent la position contraire. Le dépassement de l'aliénation tel qu'il est décrit par Hegel dans le savoir absolu, est interprété par le philosophe marxiste comme un effacement de l'altérité, une suppression des formes de l'objectivité. Lukács dit cela :

Cette figure constitue précisément déjà, chez Hegel, le début de la reprise de l'« aliénation » : de la « récollection intériorisante » (« Er-Innerung »). Par cette décomposition étymologique du mot, Hegel veut lui conférer une signification supplémentaire. Il ne s'agit pas du simple souvenir (Erinnerung) en lequel un processus parcouru est encore une fois récapitulé par la mémoire humaine (ou par la mémoire mystificatrice de l'esprit), mais, bien plutôt, l'« élément intérieur » (« Innerliche ») doit être mis en avant par opposition à l'« aliénation » ; « Récollection intériorisante » (« Er-Innerung ») est l'expression désignant le mouvement de reprise de l'aliénation par le sujet. En cela se trouve à plus forte raison justifié le fait qu'aucun contenu ne peut, par principe, apparaître dans cette partie. L'esprit a, selon Hegel, créé les objets de son activité et de sa réalité effective au cours du processus de l'« aliénation ». Le processus régressif de « récollection intériorisante » ne

⁶²²G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 611.

peut, selon cette conception, consister de façon conséquente qu'en le fait de supprimer les formes d'objectivité déjà créées, de les ramener dans le sujet⁶²³.

Nous citons cet extrait du *Jeune Hegel* de Lukács, parce qu'il soutient l'idée que le savoir absolu abolit toute extériorité et finit par intérioriser toute objectivité posée par l'esprit. En d'autres mots, l'esprit dans le savoir absolu assimile brutalement toute altérité, en la ramenant en son propre être. La récollection intériorisante qui supprime les formes d'objectivité dont le philosophe hongrois parle, est l'intégration de l'objectivité extériorisée par le sujet. Pour Lukács, le savoir absolu est une intériorisation, un dépassement de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, une reprise de l'objectivité faite par l'extériorisation du sujet, une intégration dans le sujet qui supprime toute objectivité. La lecture lukácsienne malgré sa pertinence a certaines limites.

Il est sûr que l'esprit enrichit son savoir de soi et élargit sa compréhension sur son propre être, en pénétrant sa substance historique, et cela demande exactement une certaine reprise par le sujet des résultats posés par son activité pendant le processus historique. Tout de même, le rapport du sujet à sa propre extériorité dépasse la division entre l'extérieur et l'intérieur. Le savoir absolu surmonte et remplace la contradiction entre intérieur et extérieur. Par conséquent, le savoir absolu n'est pas limité à l'affirmation du sujet et à l'abolition de l'objectivité. Et cela parce que pour Hegel l'esprit n'est pas ce qui est interne, mais ce qui est effectif.

L'absolu est ce qui supprime l'opposition entre intérieur et extérieur, en actualisant l'esprit. Autrement dit, l'esprit se comprend et se saisit que lorsqu'il s'aliène et quand devient effectif dans l'être historique. Le rapport à l'altérité n'est pas ainsi seulement une réduction de cette dernière au Soi, une reprise de l'aliénation par le sujet, mais également l'actualisation de l'esprit. L'esprit se conçoit comme activité transformatrice de soi et de l'altérité, et aucunement comme suppression et absorption de ce qu'il avait objectivé. Hegel n'entend pas par désaliénation l'abolition de l'altérité.

À l'encontre, il perçoit le Soi désaliéné comme un être qui se laisse affecter par la médiation et la présence de l'altérité, par l'infinité de l'altérité. Le Soi est ce fini qui est pénétré par l'altérité infinie. Autrui devient ce facteur qui déstabilise l'identité finie et cette

⁶²³G. Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 317-318.

négativité qui ouvre le Soi au rapport à l'infini. Dire que le Soi absorbe ou intériorise simplement ce qu'il avait extériorisé tout au long de la réalisation de ses moments, de son processus d'auto-constitution et d'auto-affirmation, nous semble niveler la complexité de la dialectique hégélienne. Ainsi, l'infini se présente comme la vérité du fini. Plus précisément, dans le processus de formation du Soi, autrui joue un rôle primordial. La constitution du Je et de l'identité n'est pas concevable sans l'altérité infinie. Tous ces éléments contribuent, à ce que nous comprenions que la totalité pour Hegel est un ensemble des différences, traversée par l'infini et qui écarte la logique de l'exclusion. L'aliénation est le fini qui devient infini, le fini qui s'actualise comme Soi désaliéné, c'est-à-dire comme infini par l'intrusion et la médiation d'autrui.

Donc, le sujet absolu tel qu'il se présente dans le savoir absolu est un infini. Il faut éviter de concevoir le savoir absolu, comme l'apparition mythique d'un sujet omniscient et omniprésent dans l'effectivité historique. Le savoir absolu serait l'effort de comprendre sous quelles conditions et par quelles étapes le mouvement d'émergence de la conscience de soi et de l'esprit prend lieu. Pour le dire différemment, le savoir absolu est le moment où la conscience parvient à prendre connaissance de ses propres configurations antérieures en les supprimant, lorsqu'il pénètre et saisit le processus de configuration, de négation et d'abolition de ses formes. La conscience de soi se révèle à elle-même, comme mouvement plein de scissions et de synthèses et surtout, comme ce regard jeté sur l'évolution historique et temporelle ayant mené à lui-même.

Par conséquent, le savoir absolu n'est pas une connaissance suprainsensible, transcendentale ou anhistorique en dehors du temps, mais il porte sur le passé, sur ce qui a déjà eu lieu et sur ce qui a été déjà extériorisé et aliéné. Le savoir absolu porte sur le passé, au sens où ce savoir est concevable et envisageable, une fois que le passé est révolu. L'esprit conçoit ses multiples aliénations de son point de vue présent. Mais dans un sens, nous pouvons dire que le savoir absolu est hors du temps, parce que cette conception résulte quand le passé s'est exactement écoulé. Le fait que le savoir concerne le passé, en d'autres termes son développement, nous permet de conclure que le futur est quelque chose pour Hegel, qui dépasse la nécessité et que l'esprit ne peut pas prédire. Le savoir absolu portant sur le passé de l'esprit, est précisément l'esprit qui se connaît en tant qu'esprit et qui reconnaît toutes ses objectivations comme des moments de son propre être. Dans le savoir absolu, l'esprit se

détermine exactement comme infini, ou comme ce négatif qui nie toute détermination et surpasse les restrictions et les limitations, en se posant comme absolu.

Nous devons faire en ce point, un retour à la question du fini et de l'infini dans la pensée hégélienne, étant donné qu'elle contribuera à mieux saisir l'aliénation comme ouverture à l'altérité, et non comme simple appropriation réductrice de ce qui est extérieur au Soi. Le texte où Hegel systématise et développe de la façon la plus riche le concept de l'infini est *La Science de la logique (La Doctrine de l'Être)*. L'infini (*unendlich*) et l'infinité (*Unendlichkeit*) se divisent chez Hegel en « vraie infinité » (*wahrhafte Unendlichkeit*) et en « infini abstrait ou mauvais » (*abstracte, schlechte Unendliche*). Pour Hegel, l'infini mauvais est le synonyme d'un être abstrait. L'être abstrait ou l'infini mauvais concerne un processus interminable qui s'achève dans un au-delà inaccessible. Il s'agit d'un processus dont son accomplissement se trouve dans un ailleurs impénétrable. Le mot *mauvais (schlechte)* n'a pas une connotation morale chez Hegel. Il marque l'être abstrait qui n'est pas médiatisé par l'altérité et qui se maintient constamment borné à sa propre finitude. C'est un infini qui n'a pas pu dépasser son opposition au fini. Par conséquent, nous avons affaire à un infini inauthentique, puisqu'il se déploie encore comme un être limité et fini.

En disant cela, il faut se rappeler que Hegel essaie de prendre de la distance avec la conception de la finitude de l'entendement humain, que Kant se fait dans la *Critique de la raison pure*. D'après Hegel, le mauvais infini, ce processus sans fin est rapproché de l'entendement (*Verstand*), tandis que le vrai infini est associé à la raison (*Vernunft*). L'analyse kantienne de la première antinomie cosmologique du fini et de l'infini permet à Hegel d'élaborer sa propre conception du vrai infini, mais à l'encontre de la *Critique de la raison pure*. La différence entre Hegel et Kant sur ce point, réside dans le fait que selon l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, Kant comprend l'infini d'une façon quantitative, tandis que pour le premier, l'infini ne peut être conçu que qualitativement. Autrement dit, la vision hégélienne de l'infini n'est pas mathématique et progressive. Plus spécialement, Hegel dissocie l'infini d'un enchaînement progressif et sans fin. L'infini est quelque chose de plus qu'une série de nombres, et le temps et l'espace au sens kantien du terme relèvent précisément de ce mauvais infini. Le vrai infini n'a pas affaire à une série interminable des séries mathématiques. Cela se rapporte à l'infini abstrait qui se trouve toujours dans un rapport d'opposition avec le fini. Or, le mauvais infini est en réalité l'autre face du fini. Pourtant, pour Hegel, l'infini n'est ni

quelque chose d'inaccessible, ni d'abstrait, mais c'est l'absolu dans son effectivité et sa concrétude.

Mais qu'est-ce que c'est au juste le vrai infini ? Pour répondre à cette question, nous devons avoir à l'esprit que la philosophie de Hegel est profondément une critique de la finitude. Nous pouvons accuser le système hégélien d'être un cercle fermé en lui-même, étant donné que la conscience de soi atteint dans le savoir absolu, une sorte d'achèvement et qu'elle y réalise son *τέλος*. Cela pourrait impliquer une vision de clôture chez Hegel, autrement dit, la réalisation du savoir absolu pourrait être le synonyme d'un système auto-suffisant.

Cependant, dans le cas du savoir absolu l'achèvement consiste au savoir de l'absolu, en tant que cet élément qui supprime le fini et la clôture. Comme Hegel écrivait dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, la vérité existe dans le tout. En d'autres termes, le philosophe allemand dissociait le vrai et l'absolu du fini et du particulier. Le tout est pour Hegel la suppression de la finitude et cela parce que l'absolu se réalise que négativement. Plus exactement, l'absolu ne peut pas se réaliser dans une figure finie de l'esprit. L'absolu comme infini et comme travail du négatif pénètre dans toute chose positive, pour la réaliser et l'accomplir selon son concept. Dans ce point réside la spécificité de la théorie hégélienne de l'absolu et de l'infini.

Nous voulons dire par là, que Hegel positionne sa conception au sujet du rapport du fini avec l'infini, au-delà de celle de Kant. L'infini et le fini n'entretiennent pas des rapports d'exclusion. L'infini, ou l'absolu apparaît dans le fini. Nous n'avons pas affaire à une opposition. L'absolu et l'infini font partie du présent et du fini, et le fini s'inscrit dans l'infini. L'absolu est le travail du négatif qui dépasse et supprime - au sens hégélien - toute finitude. Il n'est pas défini en opposition avec le fini, ou avec quelque chose d'autre que lui-même. Nous comprenons que l'infini est la réflexion de l'automouvement de l'absolu, et plus particulièrement du concept absolu. Comme nous avons déjà remarqué, d'après Hegel une chose est absolue lorsqu'elle remplit son concept. Une chose est infinie, quand elle existe sans restriction, autonome et remplit son concept. Ainsi, les choses deviennent finies ou échouent que lorsqu'elles ne remplissent pas leur concept.

Comme nous avons vu, Hegel distingue deux sortes d'infini. Le vrai infini est celui qui est indépendant et autonome, à savoir absolu et qui ne se rapporte pas à un processus

interminable ou à des nombres mathématiques infinis. Il est dissocié du temps et de l'espace. Pour Hegel l'infini est le concept, autrement dit, quand une chose déploie toutes ses potentialités. Le mauvais infini est celui qui reste enfermé dans l'opposition avec son autre, le fini, un être qui ne peut pas concevoir ses rapports avec la totalité, en d'autres termes, un être qui se comprend comme détaché du tout et parvient à saisir que des faits particuliers. De façon inverse, la dissociation de l'infini de la représentation d'une série illimitée des nombres naturels, mène Hegel à comprendre que le vrai infini n'est pas opposé au fini, mais qu'il est la compénétration de l'infini dans le fini. Le vrai infini inclut dans son intérieur le fini et soi-même est inclus dans le fini. Il est au-delà de toute opposition, parce qu'il a intériorisé en lui-même le processus d'opposition. L'infini a intériorisé le fini, c'est-à-dire qu'ils ont un rapport dynamique et dialectique. Donc, le fini devient un moment dans le déploiement de l'infini et du concept absolu.

Ce vrai infini résulte en fait, de la conception hégélienne de l'histoire et de l'être. L'histoire est un déploiement incessant, un cercle sans point de départ et d'arrivée et non une succession d'événements. Ce qui est successif sont les négations et les aliénations. Chaque configuration de l'esprit, chaque moment extériorisé et objectivé de la conscience, selon la dialectique hégélienne se dépasse et supprime son propre être, se nie, afin de donner place à une nouvelle forme de vie plus riche et consciente d'elle-même. Chaque forme se contredit elle-même pour se transformer à quelque chose de nouveau par le biais de l'*Aufhebung*. L'esprit absolu est cette connaissance de la totalité des moments antérieurs et des négations/aliénations précédentes de la conscience. Pour Hegel rien n'est simplement effacé, mais continue à exister dans une étape plus développée de l'être. Un moment partiel pénètre et s'enfonce dans un mouvement universel, qui pourtant n'est pas concevable sans la présence incomplète du premier. Selon le mouvement dialectique, les négations et les aliénations des êtres partiels et positifs sont conservées à un niveau supérieur.

Pareillement, comme l'absolu en les niant préserve le particulier et le positif, le fini est incorporé par l'infini. En fait, le fini est pour Hegel quelque chose qui est attiré par l'infini et quand le fini fait partie du vrai infini, son être se transforme encore plus. Il est dissous et nié au sens de l'*Aufhebung*. Cela dit, le fini dans le vrai infini ne se perpétue pas comme un être partiel, mais comme un moment qui se nie lui-même au sein d'une totalité. Le fini dans le vrai infini se transforme en un moment, autrement dit la vérité du fini est l'infini dans sa manifestation et son exposition.

Donc, le fini est compris comme moment d'une totalité, ou comme expression de l'unité des opposés. La pensée spéculative est définie par Hegel, comme cette appréhension des moments opposés dans leur unité. Chaque moment contient en lui-même son opposé et dans cet opposé est uni avec soi-même, comme il soutient dans la *Science de la logique*. La vérité se constitue à travers la médiation de l'altérité et de l'intervention de l'opposé, à l'intérieur de soi comme infini. Hegel essaie de comprendre le tout, comme unité des moments partiels médiatisés par l'entrée de l'autre moment. Ces moments ne sont jamais statiques et fixes, mais dynamiques et en mouvement. Par conséquent, Hegel exclut une séparation et un clivage entre le fini et l'infini. En d'autres termes, le fini participe à l'infini. Plus précisément, le fini n'est conçu que dans un rapport dialectique et dans une relation étroite avec ce qui le dépasse, l'infini. Il est conçu comme ce qui transcende son propre être, se transformant en infini. En effet, dans la *Phénoménologie de l'esprit* l'infini sert à Hegel comme le dépassement de toutes les distinctions et de toutes les divisions.

Néanmoins, cette conception pourrait paraître comme une tentative d'effacement de l'altérité. Cependant, le vrai infini consiste au fait, non de faire disparaître l'altérité, mais de s'ouvrir à l'altérité. La conscience de soi et le savoir absolu résultent que de l'étrangement de soi, de l'aliénation et le passage de soi en autrui. Le vrai infini découle du même rapport. Ce rapport à soi-même et ce passage à l'altérité est exactement ce qui définit, le vrai infini pour la philosophie hégélienne. Se comprendre comme le mouvement de pénétration dans l'altérité, comme ce qui embrasse la différence dans son infinité, est un des points décisifs de l'aliénation et de l'infini chez Hegel. Le Soi devient actuel et effectif que par le biais de l'altérité et de l'infini, que par l'aliénation dans l'infini qui est l'altérité. Ainsi, le Soi qui s'ouvre à l'altérité, parvient à découvrir à son propre intérieur l'infini qui le dépasse, or il parvient à saisir en tant qu'être fini, l'infini. Tout cela nous mène à la conclusion que la dialectique hégélienne n'est pas une téléologie ou une simple réduction de la différence au Soi et à l'identité, mais plutôt un processus interminable et incomplet qui comme le cercle, se répète constamment.

La fameuse image du cercle utilisée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et dans la *Science de la logique*, marque le mouvement sans début et sans fin d'extériorisation de soi, du devenir autre de soi et du retour en soi. Il s'agit de la transformation et de l'actualisation de l'altérité dans l'identité, de l'infini dans le fini. Ce n'est pas un mouvement de reprise et de retour permanent de l'identique, mais un processus qui métamorphose tout

dans son passage, tourne toute identité vers l'extérieur et incite le Soi à s'ouvrir à l'altérité. C'est un processus dans lequel le Soi et l'identité se trouvent constamment troublés par la présence de l'altérité et de l'infini. L'infini est ainsi presque le même terme chez Hegel que l'altérité. Laisser entrer en soi l'altérité signifie, laisser entrer en soi l'infini. Cette présence de l'infini dans le Soi, signifie à son tour la présence et l'existence d'une différence infinie qui s'actualise dans le tout.

En réalité dès la période d'Iéna, Hegel concevait la totalité comme semée des différences. Pour lui, l'absence de la différence serait l'équivalent d'un tout appauvri, privé de ses possibilités de déploiement et fermé sur soi-même. C'est-à-dire que la totalité est un ensemble des moments aliénés et des différences, où l'infini peut s'exposer⁶²⁴. De la sorte, nous pouvons faire le parallèle entre l'éclosion du vrai infini et l'esprit absolu désaliéné. Ainsi, le savoir absolu hégélien est l'expérience que l'esprit fait de l'infini, lorsqu'il s'aliène, en s'ouvrant et en s'extériorisant dans ce qui lui est étranger. L'absolu et l'infini consistent en la possibilité du Soi de devenir autre, de s'aliéner. Autrement dit, c'est un Soi qui peut se retrouver dans l'altérité et la différence.

Mais quand est-ce que tout cela prend lieu ? Quand est-ce que l'altérité infinie devient-elle une effectivité concrète pour l'esprit ? Cela résulte lorsqu'une des intentions philosophiques les plus centrales de la *Phénoménologie de l'esprit* se concrétise : c'est le passage de la substance en sujet. Comme nous avons noté précédemment, il ne s'agit pas d'un passage au sens de la disparition et de la mise en abîme de la substance. C'est un passage au sens de l'*Aufhebung*. Lukács dans son essai sur *La réification et la conscience du prolétariat* parlait d'une progression dialectique, et de l'intégration d'un moment antérieur au moment suivant, en dissociant la dialectique hégélienne d'un simple anéantissement des configurations précédentes de l'esprit :

[...] le processus historique est, dans son unicité, dans sa progression dialectique et dans ses rechutes dialectiques, une lutte ininterrompue pour des étapes plus élevées de la vérité, pour la connaissance (sociale) de l'homme par lui-même. La « relativisation » de la vérité chez Hegel signifie que le moment supérieur est toujours la vérité du moment inférieur dans le système. Par là l'« objectivité » de la vérité inhérente à ces

⁶²⁴Voir par exemple les développements dans article de la période d'Iéna, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, édition française *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduit par Bernard Bourgeois aux éditions de Vrin, Paris, 1972.

*étapes limitées n'est pas détruite, elle acquiert seulement un sens différent, en s'intégrant à une totalité plus concrète, plus englobante*⁶²⁵.

La substance devenant sujet se réalise au point le plus extrême. Elle se nie elle-même, mais en se conservant simultanément dans le mouvement dialectique ultérieur. Donc, nous avons affaire à une transformation qui aboutit à une coexistence. Ce sujet qui découle du dépassement et de l'abolition de la substance est l'expression de la négativité de l'altérité, émergeant au sein de la substance. Par suite, nous pouvons dire que l'aliénation et la désaliénation de soi chez Hegel, ne sont pas la réduction forcée de la différence à l'identique, mais la transformation de soi par l'intervention de l'altérité infinie. Cela implique que le savoir est compris par Hegel comme une effectivité ouverte, et non en tant qu'abstraction ou totalité enfermée en elle-même, et que l'absolu est la réalisation de l'esprit en tant qu'infini effectif qui se connaît dans toutes ses extériorisations. S'aliéner et dépasser sa propre aliénation, c'est-à-dire parvenir à se poser comme esprit absolu est faire l'expérience de la concrétude et de l'effectivité de l'infini en soi-même.

Pourtant, nous arrivons à une conclusion particulièrement intéressante. En dépit de la présence massive de l'aliénation et de l'extériorisation (*Entfremdung/Entäusserung*) dans des développements décisifs de la *Phénoménologie de l'esprit*, il n'y a pas à proprement parler une théorie de ce concept dans cette œuvre majeure de Hegel. Nous ne pouvons pas tirer une théorie systématique de l'aliénation de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme chez Marx des *Manuscrits de 1844* ou du concept limitrophe de réification dans l'*Histoire et conscience de classe* de Lukács - malgré le fait que dans cet ouvrage le philosophe hongrois tend parfois à utiliser d'une façon similaire les notions de réification et de fétichisme de la marchandise - mais nous constatons une métamorphose approfondie de l'aliénation et un usage qui exprime, non seulement l'activité méta-historique de constitution du sujet et de l'esprit, mais tantôt une opposition de ce sujet à certains mondes sociaux-historiques que lui-même avait engendré et tantôt, « un niveau d'universalisation philosophique fort élevé »⁶²⁶. C'est-à-dire qu'il y a dans

⁶²⁵G. Lukács, *Histoire et conscience de classe, Essais de dialectique marxiste*, p. 233, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Les Éditions de Minuit, Paris, 1960.

⁶²⁶Voir G. Lukács : « Dans la *Phénoménologie*, l'« aliénation » apparaît désormais à un niveau d'universalisation philosophique fort élevé. Le concept s'est déjà élevé bien au-dessus de son domaine originel de naissance et d'application, au-dessus de l'économie et de la philosophie de la société. Malgré tout, on peut constater la persistance assez nette, dans l'usage philosophique de ce concept par Hegel, des différentes significations qui sont nées de son usage originnaire et son universalisation philosophique ultérieure », *Le jeune Hegel*, tome II, p. 347.

la *Phénoménologie de l'esprit*, une sémantique assez variée de ce terme et une polysémie très riche. Plus spécifiquement, Hegel met en avant le terme d'aliénation, dans des registres historiques différents les uns avec les autres pour éclaircir l'expérience que le sujet se fait de lui-même, dans des époques très éloignées les unes des autres.

Toutefois, il s'agit d'un concept utilisé par Hegel pour analyser la modernité, au moins après le déclin du féodalisme, le mouvement des Lumières et la Révolution française, processus historiques se terminant par un nouveau commencement, celui de la formation de la société civile/bourgeoise. En d'autres termes, bien qu'elle soit un concept universel, l'aliénation sert en parallèle à déchiffrer la naissance et l'évolution de ce qu'il appelle la *Bildung*, et surtout l'avènement de la société bourgeoise avec la multitude des phénomènes sociaux et économiques qui s'y ajoutent, tels que la richesse et le pouvoir politique de l'État, ou l'utilité. À savoir que l'intérêt porté par Hegel à la dimension méta-historique de l'aliénation, ne diminue pas son intérêt pour la compréhension de l'articulation des phénomènes historiques concrets et particuliers qui sont contemporains de lui. En outre, Hegel insiste sur le rôle du travail à cause duquel, l'être humain se trouve étranger à lui-même, sans pouvoir reconnaître son propre œuvre.

Il est central pour notre compréhension de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que Hegel la met en place pour expliquer le mouvement dialectique de la société des Lumières et de l'ère civile/bourgeoise. Ce n'est pas le hasard non plus, s'il met au centre de son analyse le phénomène de l'utilité et de la métamorphose du moi en chose, et de la chose en moi. À part ce fait, l'utilité exprime essentiellement une forme très particulière des rapports, que les êtres humains développent les uns avec les autres dans le processus de naissance de la société civile/bourgeoise. C'est un moment d'aliénation extrême et à la fois un moment qui permet à l'esprit de se saisir et atteindre ultérieurement le savoir absolu. L'esprit et la conscience de soi s'aliènent dans les rapports économiques bourgeois, qui transforment la chose en Je et le Je en chose.

Nous retiendrons deux éléments de la question de l'utilité. D'abord, que la conscience se sent étrangère et perdue dans ce nouveau rapport avec la *Chose* qu'elle-même avait produite. C'est une dichotomie où la conscience ne peut pas se retrouver dans ce qu'elle avait dans un premier moment extériorisé. Elle reconnaît le produit de son travail d'objectivation comme étranger à elle. Cela nous mène au second point : Hegel saisissant un des noyaux

dialectiques de la société civile/bourgeoise, ouvre une conception novatrice du processus historique.

Indépendamment du fait que les rapports humains se définissent par le sentiment d'égoïsme et d'individualisme dans la dialectique de l'utilité, Hegel conçoit la totalité sociale - comme Marx et Engels le feront plus tard - comme un ensemble des rapports dynamiques et changeants. Dans le cas de l'utilité et de la richesse, la conscience reconnaît la chose, mais se dissocie du produit posé par elle-même et de son activité négative, le travail. Cette idée fondamentale influencera la thématique du fétichisme de la marchandise, dans le premier livre du *Capital* de Marx. Les individus dans la société bourgeoise perçoivent que des rapports entre des objets, qui sont au fond des rapports interhumains. De même chez Hegel, la conscience n'apprehende à un certain moment historique, que l'être social face auquel se sent étrangère et aliénée, cette *chose* qui est la totalité des rapports humains et sociaux résultant du travail collectif. Néanmoins, la conscience de soi ne reconnaît pas la *chose* comme sa propre *chose*.

Pourtant, nous devons situer l'utilité et l'aliénation de la conscience de soi, dans un mouvement historique et dialectique plus étendu. En fait, Hegel divise l'histoire en deux moments. Le monde antique où la conscience se trouvait en harmonie avec l'extériorité, autrement dit, quand elle concevait la totalité comme une immédiateté qui se décompose par la suite dans la modernité, nommée par Hegel comme *Bildung*. Hegel associe la transition du monde antique et chrétien à la modernité et à ce qui appelle la culture, au passage respectivement de l'immédiateté au monde aliéné et étranger à lui-même. Nous assistons à la transition de la substance et de la vie éthique, à la société civile/bourgeoise. Ce bouleversement des formes objectives de l'être social entraîne une modification extrême de la conscience de soi. Plus concrètement, cette évolution historique capitale du monde de la vie éthique immédiate au monde aliéné, marque en même temps la transition au niveau conscientiel, de l'immédiateté au savoir de soi et au savoir absolu. Ainsi, Hegel admet la correspondance et le rapport intime entre les moments du processus historique, et les figures particulières de la conscience et du savoir qui émergent simultanément.

Pourtant, ce qu'il faut souligner le plus à partir de la question de la régression progressive des liens naturels, touchant son point culminant dans la période des Lumières, est précisément cette perte de l'essence naturelle, que Hegel met au centre de son analyse de la

culture. Le geste hégélien se positionne dans un horizon beaucoup moins essentialiste et surtout naturaliste, que la lecture althussérienne du concept d'aliénation proposée dans *Pour Marx* le voulait. Au contraire, nous sommes témoins dans la section sur la culture de la *Phénoménologie de l'esprit*, d'un usage de plus en plus ample de l'aliénation, comme moteur de rupture des êtres humains et des formations historiques avec leur propre être immédiat, leur façon naturelle de vivre et leurs mœurs traditionnelles. Or, l'aliénation dans la culture aboutissant à la connaissance philosophique du savoir absolu, est conçue que comme dénaturalisation de l'être humain. Ce que Louis Althusser percevait comme l'élément dominant de la notion d'aliénation, en tant qu'expression d'un naturalisme et d'un essentialisme, c'est-à-dire comme effort constant de l'esprit de retrouver et de reconquérir une essence, qu'il avait auparavant perdu, est intenable après une lecture attentive de certains extraits de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Comme nous avons vu dans les chapitres concernant la culture, l'être humain dans la *Bildung* ne se contente plus de reproduire les schémas traditionnels d'existence collective et individuelle. Il transgresse la substance éthique, où son activité se réalisait dans des cadres et à partir de normes préétablies. Inversement, la réalité nouvelle et l'objectivité sociale demandent son implication personnelle et la modification de l'être social, par le biais de son activité consciente et universelle. Cette mutation sera exprimée de la manière la plus paroxystique, historiquement et intellectuellement par les Lumières :

[...] univers mental, globalement anti-naturaliste, anti-primitiviste, est vraiment émancipateur du point de vue hégélien ; il témoigne du fait que l'agent a gagné en consistance et doit se poser pour lui-même. Concrètement : l'individu doit perdre sa nature, devenir étranger à lui-même. Et, apparemment, il faut pour évoquer ces phénomènes parler d'aliénation plutôt que d'extériorisation dans la mesure où cette perte est absolument irréversible et nécessaire. L'aliénation sociale (comme perte de la maîtrise sur l'action propre et hétéronomie induite) apparaîtra implicitement comme la contrepartie de cette aliénation-éducation, qui est entièrement positive pour Hegel⁶²⁷.

Les Lumières et la culture sont définies par Hegel en tant que mouvement de dénaturalisation de l'individu et d'aliénation de sa nature. Donc, la vision hégélienne de l'aliénation et de l'histoire, dans la *Phénoménologie de l'esprit* et contrairement aux accents naturalistes de la période de Francfort, est caractérisée par un anti-naturalisme et un anti-essentialisme très intenses. L'individu qui devient de substance sujet, doit impérativement être

⁶²⁷S. Haber, *L'homme dépossédé*, p. 58.

aliéné. En d'autres mots, être aliéné chez Hegel est principalement une nécessité qui transforme tantôt l'individualité, tantôt l'objectivité façonnée par l'activité et le travail collectifs des individus. Et être aliéné dans ce cas signifie, être aliéné de sa nature et d'un univers social, où il n'y a pas des médiations entre le Soi et l'être extérieur⁶²⁸.

Nous pouvons affirmer que l'aliénation signifie en réalité, la décomposition lente, mais stable des liens naturels et sans médiation de l'individu avec l'être social, contrairement à ce que l'analyse althussérienne avait voulu avancer comme noyau anthropologique et métaphysique de l'aliénation, à savoir le fait de regagner un état antérieur idéal et accompli. Il est intéressant de noter que des commentateurs de Hegel si hétérogènes l'un de l'autre, comme Hyppolite et Lukács sont du même avis sur ce sujet. Selon Lukács : « *Par le développement suprême de l' « aliénation », tous les liens immédiats de la société humaine se défont, ils perdent leur solidité naturelle, leur fondation immédiate sur eux-mêmes, et entrent dans le tourbillon dialectique de la nouvelle société capitaliste en train de naître, dont l'essence est l'« aliénation »*⁶²⁹. Hyppolite considère qu'« *au milieu naturel s'est substitué le milieu social* »⁶³⁰. Bien entendu, Hyppolite n'est pas d'accord avec toutes les conclusions que Lukács tire au sujet des rapports entre l'économie politique et la genèse de la dialectique hégélienne. Pour autant, le point essentiel quant à nous est ce profond changement de l'aliénation des écrits du jeune Hegel, surtout de la période de Francfort, à la *Phénoménologie de l'esprit*. Comme Stéphane Haber remarque :

*Dans ses écrits de Francfort, Hegel, à la suite de Hölderlin, s'appuyait clairement sur un concept naturaliste d'aliénation – même si aucune terminologie précise ne se laisse alors repérer. Être aliéné, c'est être séparé de la Vie universelle, de l'Un primordial, tel qu'il est effectivement symbolisé et manifesté dans la Nature. La vie mutilée (par exemple par des relations sociales opprimantes par le dualisme rigide du Devoir et de l'Affect) est alors pensée comme l'effet d'une rupture avec un état de nature harmonieux, que Hegel conçoit non seulement en fonction d'une conception rousseauiste de l'histoire et d'une conception romantique de la présence aux éléments naturels, mais aussi de réminiscences métaphysiques, à la fois platoniciennes et spinozistes*⁶³¹.

⁶²⁸Lukács insistait aussi sur ce point dans *Le jeune Hegel* : « *La nécessité de ce processus consiste en le fait que, selon la conception hégélienne, l'essence de l'homme ne peut être d'ordre naturel et immédiat. {...} Le sujet doit nécessairement s'aliéner de plus en plus fortement, devenir étranger à soi, en pénétrant dans des relations sociales de plus en plus riches, en se transformant par son travail, par son « opération et implusion » individuelle, égoïste, en le sujet-objet identique de ces rapports sociaux, et en se reconnaissant progressivement au cours de cette évolution, au cours du déploiement objectif de la richesse des déterminations sociales, développement du caractère englobant et de la légalité propres au système économique moderne ayant atteint le sommet de son aliénation, comme ce sujet-objet identique de la praxis sociale », op.cit., tome II, p. 284.*

⁶²⁹G. Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 289.

⁶³⁰J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 92.

⁶³¹S. Haber, *op.cit.*, p. 68.

Donc, nous avons à la fois affaire à une continuité et à une discontinuité entre la période de Francfort et celle de la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*, quant à la problématique de l'étrangement de soi et à une aliénation qui s'oppose clairement, au naturalisme et à la vision du retour à une origine et à une existence idyllique. Nous dirions que chez Hegel, la réalisation de l'esprit dans un sens très concret et précis historiquement, dépend de l'intensité de la dénaturalisation. L'être humain se réalise, que par sa séparation et sa rupture avec son être naturel et sa scission avec son état originaire. D'ailleurs, c'est exactement cet élément qui distingue la phase de la *Bildung*. Stéphane Haber note en ce sens :

Mais la différence théorique la plus notable est que Hegel passe d'un modèle naturaliste d'aliénation (=perte de la Nature par le biais d'une perte de la nature propre de l'homme) à un modèle spiritualiste (=moment d'une extériorisation radicale dans le processus d'affirmation de soi évolutif) qui lui-même, à un niveau moins métaphysique, moins téléologique, pourrait plus justement être qualifié de praxéologique. L'aliénation, à la base, c'est seulement l'accentuation de certaines propriétés de l'action en général. Autant dire que la thèse althussérienne selon laquelle toute théorie de l'aliénation suppose un essentialisme (au sens de la possession d'une nature propre figée que l'on espère regagner à la fin de l'Histoire) n'est guère plausible. Du point de vue de l'évolution de Hegel, un des enjeux de la Phénoménologie a consisté justement à proposer une approche des manifestations de l'esprit qui rompe en même temps avec le naturalisme et avec l'essentialisme qui s'y rattachait à l'époque de Francfort⁶³².

Par conséquent, l'aliénation et l'étrangement chez Hegel marquent sous certaines conditions sociales-historiques, la dénaturalisation des anciens liens sociaux et leur substitution par les rapports émergents de la société civile/marchande moderne, d'un côté la constitution des nouveaux possibles et des potentialités originales pour l'activité humaine collective et individuelle, et d'autre côté des mondes historiques qui se détachent et s'opposent à l'activité de ceux qui les ont posés. En d'autres mots, l'aliénation modifie et altère profondément la praxis et le faire du sujet selon Hegel, et se trouve à la racine des rapports que le sujet entretient avec la substance et certains mondes historiques spécifiques, qui en dernière instance échappent du contrôle de sa praxis. Donc, nous revenons encore une fois à l'idée que la *Chose*, la substance et l'effectivité produites par le travail collectif, deviennent graduellement un être étranger à leur propre créateur. Mais, la *Phénoménologie de l'esprit* distingue bel et bien, au moins deux types de rapports que le sujet entretient avec son propre monde social.

⁶³²S. Haber, *op.cit.*, p. 68.

Plus précisément, il y a le cas de l'univers social et historique de la substance éthique, lequel se distingue nettement par une inertie et un état de passivité de la part des individus, par une stagnation et une atrophie de leurs forces et de leur agir. Il ne s'agit pas simplement d'une extériorisation de l'activité du sujet, mais d'une dépossession et d'une aliénation au sens fort du terme. Dans le cadre de la *Bildung* et des Lumières l'aliénation est perçue par Hegel, comme un processus nécessaire et irrémédiable, mais avec une différence considérable que nous verrons juste après.

En fait, les individus ne parviennent pas à s'autonomiser suffisamment de l'organisation de la vie déjà existante, et restent claustrés dans une réalité qui n'ont pas eux-mêmes engendré, mais qui se contentent plutôt de reproduire, faisant ce que la tradition leur impose. Hegel vise à décrire avec le terme de substance éthique, une formation historique où l'activité des individus reste dans les cadres et les limites, prescrits par des lois éternelles, immobiles et figées. Or, nous devons avoir à l'esprit que le philosophe se réfère à ce qu'il explicitait dans les chapitres sur la culture, c'est-à-dire que le monde de la substance éthique - dans le prolongement de la thématique de la « conscience malheureuse » - est un monde extrêmement divisé et scindé à son intérieur. D'une part, la conscience perçoit l'ici-bas, le monde dans son immanence et dans son être profane et d'autre part, il y a le monde de la croyance dans son inaccessibilité transcendante.

Ainsi, nous prenons conscience du fait que Hegel s'en sert du concept d'aliénation, afin de décrire une situation historique très concrète et non simplement le processus universel d'auto-constitution et d'auto-affirmation du sujet dans l'histoire. Plus précisément, il est question de la modalité et de la métamorphose de la conscience face à l'être social. Cette situation de scission de la conscience, à cause de sa projection constante vers un au-delà, contribue à ce que Hegel puisse mettre les premiers fondements dans l'histoire de la philosophie, d'un usage critique de la notion d'aliénation, même si ne l'érige pas en un concept systématique et plus spécifiquement, elle l'aide à s'élancer d'une aliénation métaphysique et religieuse, à l'explication de l'aliénation profane et sociale de la conscience dans son rapport avec le monde historique qui l'entoure.

Comme nous avons déjà évoqué, cette idée du passage de la critique du Ciel à la critique de la Terre aura un avenir critique et philosophique très prometteur, chez Feuerbach et chez le jeune Marx. Au début de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'aliénation était mise en

place, en vue de discuter la dualité extrême ayant lieu dans le christianisme, mais devient finalement dans le chapitre sur la *Bildung*, un concept-outil pour la compréhension de certaines totalités historiques et leurs rapports avec le sujet agissant. La deuxième différence dont nous parlions à la fin de la dernière page, consistait en le fait que Hegel distingue la modernité européenne, comme un moment historique où les individus doivent d'un côté agir en dehors des limites et des normes sociales et éthiques déjà établies, et de l'autre côté, que leur activité aboutit à une dissolution comme nous avons amplement vu, des liens sociaux et interhumains immédiats et naturels.

Pour terminer sur ce point, nous constatons que dans la modernité - ce monde de la culture qui s'oppose au christianisme, mais en même temps coexiste avec lui - nous avons affaire à un déchirement de la conscience, bien indépendant de celui veçu par la « conscience malheureuse » et de la fameuse dualité métaphysique, ciblée par la critique des Lumières. En effet, Hegel décrit la modernité comme une multitude des univers sociaux-historiques, où plusieurs forces et influences sont exercées sur les individus et où l'activité et l'emprise de l'activité sur l'extériorité varie.

De même, la palette sémantique de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit* est assez large, s'éloignant du naturalisme et de la thématique de la rupture de l'être humain avec la Nature et la belle harmonie de la totalité. L'aliénation, surtout comme concept descriptif de la section sur la culture est en elle-même, une notion qui devient parfois difficile à être comprise dans sa grande polysémie. Néanmoins, il faut admettre une dualité décisive de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous voulons dire par là, que l'aliénation est mise en exergue par Hegel, pour souligner l'apparition d'un sujet historique qui se veut et se comprend comme affranchi des traditions et des contraintes de la vie éthique, c'est-à-dire comme émancipé, et également d'un sujet historique qui malgré sa libération de la pesanteur des univers sociaux anciens, est en train de créer et d'instituer des formations sociales-historiques, qui terminent par lui être étrangers, par échapper à son emprise et par s'autonomiser.

Nous procéderons à certaines observations plus générales concernant l'aliénation hégélienne, afin de terminer cette partie. L'aliénation atteint ainsi dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, sa conceptualisation philosophique la plus profonde et son universalité la plus intense, que nous ne retrouvons pas avant Hegel chez un autre penseur. Elle devient un

moment nécessaire et indispensable de l'existence de l'esprit. Pourtant, comme nous avons essayé de montrer à travers ce long effort de reconstitution de l'aliénation et de l'étrangement, dès les écrits de jeunesse de Hegel le philosophe allemand opère une rupture avec tout ce qui a été prononcé sur ce sujet avant lui, et qui influencera décisivement ce que Feuerbach, Marx et Lukács diront sur l'aliénation.

L'aliénation, au moins dans la *Phénoménologie de l'esprit* n'exprime plus la perte d'une essence et des caractéristiques propres à un individu, ou le simple transfert et la cession d'une propriété d'une personne à une autre personne. C'est-à-dire que l'usage préhégélien de l'aliénation était centré sur la perte d'une essence et d'un état originaire, comme c'est le cas dans une grande partie chez Rousseau, ou sur la perte et la cession d'une propriété, au sens juridique et économique du terme, comme c'est le cas dans les penseurs du droit naturel et de l'économie politique écossaise. Rousseau voulait retrouver la liberté perdue de l'état de nature et instituer un corps social étant proche de la liberté originale et de l'innocence.

Au contraire, Hegel comprend l'aliénation à travers le prisme d'une dénaturalisation progressive des rapports humains et d'une suppression des liens immédiats. Autrement dit, il ne s'agit plus de retrouver une immédiateté perdue à cause de la civilisation. Il se situe au-delà du retour à une condition primitive idéalisée, et du schéma de la rédemption d'une chute biblique.

Pour Hegel - et nous sommes conscients qu'il est difficile de donner une définition totale et uniforme de ce terme et que beaucoup de fois, il arrive à l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* d'utiliser ces deux mots indifféremment - l'extériorisation ou le dessaisissement (*Entäusserung*) et l'aliénation (*Entfremdung*) expriment respectivement le devenir autre, comme résultat de l'objectivation de l'esprit, et le processus par lequel l'esprit objectivé se conçoit dans sa propre objectivation comme étranger à lui-même. L'objectivation à son tour est le mouvement par lequel l'être humain se chosifie au travers de son propre travail. Ce que les deux mots en allemand partagent en commun, est l'« *Ent* », qui exprime le mouvement vers quelque chose, ou la projection vers quelque chose d'extérieur. Pourtant, l'*Entäusserung* désigne plutôt ce mouvement de projection vers l'extérieur, tandis que l'*Entfremdung* décrit à cause du terme *fremd*, le mouvement vers l'extériorité par lequel l'esprit pose une objectivité qui lui est étrangère. D'une façon plus simple, dans l'*Entäusserung* nous rencontrons la notion d'extériorité, tandis que dans l'*Entfremdung* il y a

l'idée d'étrangeté. Il n'est pas question d'une opposition entre les deux termes, mais d'une intensité de degrés. L'*Entfremdung* intensifie l'extériorité exprimée par l'*Entäusserung*, parce que l'objet posé par le processus d'extériorisation devient étranger à celui qui l'a posé.

Nous avons tenté de voir de plus près, la grande série des différents extraits dans lesquels l'aliénation est employée par Hegel pour exprimer une diversité des phénomènes. De la dualité métaphysique, la question de l'expérience, l'opposition de la conscience noble et de la conscience basse, le pouvoir politique et la richesse, le langage, la religion manifeste, et jusqu'aux développements du savoir absolu où l'aliénation est conçue comme le produit, mais également comme la suppression et l'abolition des aliénations antérieures, l'aliénation est un terme qui exprime le devenir universel de l'esprit, mais aussi des situations historiques particulières, où la conscience ne se reconnaît plus dans ce qu'elle avait engendré.

Ainsi, nous ne pouvons pas répondre à la question si l'aliénation représente la caractéristique d'un monde historique concret, ou si elle plus essentiellement une caractéristique intemporelle et éternelle de l'esprit, d'une façon simplement négative ou positive. Elle est un terme comme nous avons souvent répété, polyvalent. Elle est un concept universel, employé pour décrire le mouvement de la conscience dans plusieurs domaines et niveaux de l'expérience de l'être humain. De ce fait, il s'agit d'un élément essentiel du processus d'objectivation de l'esprit. Cependant, il est désormais apparent que l'aliénation devient à certains moments historiques, par exemple pendant le judaïsme et le christianisme dans les écrits de jeunesse, ou la période que Hegel appelle la *culture* et la société civile/bourgeoise, un élément structurel de cette période historique de l'humanité. En tant que penseur spéculatif de l'universel, Hegel érige l'aliénation en catégorie universelle abstraite, et en tant que penseur de l'histoire, insistant sur le fait que le philosophe est toujours fils de son temps, sans pouvoir se détacher du milieu social-historique et culturel dans lequel il vit, utilise l'aliénation pour comprendre les phénomènes dominants de son époque.

Mais, un autre élément qui est fondamental pour le concept d'aliénation chez Hegel et nous aidera à établir le lien avec Marx, est celui du stade de la perte pour le Je de l'objet, de son propre objet. Il s'agit de ce que Franck Fischbach appelle le moment de « *perte de l'objet ou le moment de l'être sans objet* »⁶³³. Dans les chapitres concernant les textes de la période d'Iéna, et plus particulièrement les analyses proposées par Hegel au sujet du travail dans la

⁶³³Voir F. Fischbach, *op.cit.*, p. 74.

Philosophie de l'Esprit, nous avons pu observer de plus près comment l'aliénation commençait dès cette époque, à avoir une structure triadique. Fischbach explique ce mouvement dialectique traversant l'activité du travail :

Le travail comme objectivation du moi, comme transformation du moi en chose ou en objet, est une négation du moi en tant que moi. Cette première négation est aussitôt suivie d'une seconde dans le moment où le moi transforme l'objet en un être-là étranger à lui (moment de l'Entäusserung, de l'extériorisation) : le geste par lequel le moi se sépare de l'objet produit par lui, le laisse aller au dehors et l'abandonne à l'extériorité, est un geste de négation par lequel le moi nie l'objet en tant que son objet, en tant qu'il est le produit de son objectivation. Prises ensemble, ces deux négations font une affirmation, une position : c'est la position par laquelle le moi s'affirme comme étant lui-même objectif dans l'objet qui résulte de son travail, et donc la position par laquelle le moi affirme l'objet comme étant son objet à lui – bref c'est l'affirmation d'un sujet qui existe objectivement tout en restant sujet, d'un sujet qui n'est authentiquement sujet que pour autant qu'il est aussi et tout autant substance⁶³⁴.

Nous avons longuement insisté aussi, sur la perte et sur la pénétration dans l'altérité telles que nous les retrouvons dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et sur le fait de s'ouvrir à l'altérité infinie et être aliéné, au sens de laisser entrer dans sa propre intériorité ce qui est étranger. Malgré cela, la perte du Je dans l'objet est à vrai dire son accomplissement et sa réalisation. Autrement dit, l'objectivation n'est qu'un moment du processus d'affirmation et de réalisation du Soi. D'après Hegel, l'aliénation est le mouvement d'émergence de la différence pour le Soi et de séparation entre le sujet et la substance. Le sujet tel que Hegel le perçoit dans la *Phénoménologie de l'esprit* se divise de la substance, et tout l'effort philosophique consistera en la réconciliation de ces deux extrémités. Non au sens d'une suppression de l'extériorité et de l'objectivité par le sujet, mais comme affirmation d'un sujet, qui peut se reconnaître dans tout recoin de l'objectivité, c'est-à-dire qui se pose comme identique à la substance. La substance est devenue identique au Soi qui s'affirme. L'extrême chosification et perte ne mènent pas à l'anéantissement de l'esprit, mais à sa réalisation comme nous voyons dans le savoir absolu. Le savoir absolu est le sommet et en même temps l'abolition des aliénations de la conscience, parce qu'il pose l'esprit comme ce qui surmonte la dichotomie entre sujet et substance et comme ce qui se voit réalisé dans la totalité de l'objectivité.

⁶³⁴F. Fischbach, *op.cit.*, p. 74.

Quatrième partie : La critique de l'aliénation chez le jeune Marx

E)1. La critique des Manuscrits de 1844 de l'aliénation et du travail chez Hegel

Comme prévu, nous entamerons notre interrogation sur la multitude des significations et des fonctions de l'aliénation chez le jeune Marx, par une analyse non de deux premiers cahiers des *Manuscrits de 1844*⁶³⁵, mais par une lecture du troisième cahier, partie que la majorité d'éditions place à la fin des manuscrits parisiens et qui a été appelée par les éditeurs comme *Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie hégélienne en général*⁶³⁶. De la sorte, nous pourrions constituer le lien entre Hegel et la critique marxienne, comprendre les arguments et le point de vue de cette dernière, et par la suite se pencher sur les développements de Marx sur le travail aliéné.

Plus particulièrement, Marx se propose dans ce texte comme tâche l'investigation critique et l'éclaircissement de la dialectique hégélienne, son prolongement et son utilisation dans la *Logique* et la *Phénoménologie de l'esprit* et la compréhension du rapport de la philosophie hégélienne avec le mouvement des Jeunes hégéliens⁶³⁷. Tout de même, le jeune penseur

⁶³⁵Les *Manuscrits de 1844* sont le fruit de l'étude que le jeune Marx entreprend du champ scientifique et théorique, tout nouveau pour lui de l'économie politique, après son arrivée à Paris en octobre 1843. Plus spécifiquement, ils sont rédigés entre les mois d'avril et d'août 1844 à Paris et c'est pour cela, qu'ils sont souvent cités comme les *Manuscrits parisiens*. Dans notre recherche, nous adoptons surtout le terme *Manuscrits de 1844* pour se référer à ce texte de Marx. Cet ensemble peu unifié des manuscrits est formé de trois cahiers numérotés, non publiés du vivant de Marx. Ils ne nous sont pas parvenus dans leur intégralité. Ils ont été publiés pour la première fois, dans une traduction en langue russe en 1927 à Moscou, mais d'une façon partielle dans le troisième volume des *Archives de Karl Marx et Friedrich Engels*. Une autre édition, également en russe a suivie en 1929, pour le troisième volume des *Ceuvres complètes de Marx et Engels*. Les deux premières éditions du texte allemand sont parues dans la même année, en 1932. Ainsi, l'une de deux éditions, celle des Landshut et Mayer présente le texte d'une façon très incomplète, dans le premier des deux tomes du livre *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, paru à Leipzig chez Kröner. Néanmoins, l'Institut Marx-Engels à Moscou fait paraître sous la direction de David Riazanov (1870–1938) dans la même année, la première édition critique et complète des *Manuscrits de 1844* en allemand. La totalité des trois manuscrits est publiée pour la première fois en allemand, ayant le titre *Manuscrits économique-philosophiques de 1844 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844)*. Cette édition, à savoir le troisième tome de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (la dite MEGA) sera l'édition de référence des *Manuscrits de 1844*, et la base de l'édition à laquelle nous nous référons depuis le début de notre recherche : *Marx-Engels Werke*, Band 40, publiée par l'*Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung* chez Dietz Verlag. Dans l'édition des MEW, les *Manuscrits de 1844* paraissent pour la première fois en 1968 avec le titre *Ergänzungsband. Schriften, Briefe bis 1844, erster Teil*. Une deuxième édition sortira en 1990 et une troisième en 2012. Pour une présentation détaillée de l'histoire du texte et de son édition, voir l'introduction de F. Fischbach à sa traduction des *Manuscrits de 1844*, p. 7-13. Pour une étude encore plus poussée au sujet de la difficulté d'établir les *Manuscrits de 1844* en tant qu'ensemble continu, et qui essaie de mettre en doute l'homogénéité accordée au texte par les premiers éditeurs, voir J. Rojahn, *Marxismus-Marx-Geschichtswissenschaft. Der Fall der sog. Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, *International Review of Social History*, 28, p. 3-49, 1983.

⁶³⁶Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, édition citée, p. 156-177 et édition originale, [*Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*], p. 568-588.

⁶³⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 156 et édition originale, p. 568.

concentre son intérêt en réalité sur la *Phénoménologie de l'esprit*, et plus spécialement sur la section du savoir absolu⁶³⁸ et non sur la *Science de la logique*⁶³⁹.

Il est significatif de mentionner, qu'à l'exception de la critique radicale par Marx des notions de travail et d'aliénation chez Hegel, l'importance de ces deux termes était négligée par les hégéliens presque pendant un siècle. Il a fallu atteindre des théoriciens marxistes, non des moindres, afin que la centralité du travail et surtout de l'aliénation chez Hegel sera découverte et comprise de nouveau, dans toute sa complexité et dans toute son importance⁶⁴⁰. Herbert Marcuse publiera dès 1932, la première étude approfondie sur les *Manuscrits de 1844*⁶⁴¹ et György Lukács suivra en 1948 avec les deux volumes sur *Le jeune Hegel*, où il examine d'une façon minutieuse la genèse et l'évolution du concept d'aliénation dans la pensée hégélienne, et consacre le chapitre final de son ouvrage sur la centralité de cette notion dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans le paysage philosophique français, Kojève évoquera

⁶³⁸Les *Manuscrits de 1844* tels qu'ils nous sont parvenus, n'abordent pas malheureusement une discussion directe et minutieuse, ni avec la *Science de la logique*, - bien qu'ils se réfèrent à ce texte - ni avec les *Principes de la philosophie du droit* où dans cette dernière, Hegel analyse le travail dans sa concrétude sociale. Pourtant, quoique Marx ne cite pas les *Principes de la philosophie du droit* dans les *Manuscrits de 1844*, il y pense lorsqu'il mentionne le « *positivisme non-critique et l'idéalisme tout aussi peu critique des œuvres hégéliennes plus tardives* », qui a progressivement dominé la philosophie hégélienne, voir K. Marx, *op.cit.*, p. 161 et édition originale, p. 573.

⁶³⁹Il est intéressant de noter que Marx s'était plongé dans la critique de la pensée hégélienne, non par la *Phénoménologie de l'esprit* et la question de l'aliénation et de la négation de la négation, mais par une œuvre de la maturité de Hegel. En fait, le jeune penseur écrit son premier texte sur Hegel en 1843, désigné comme les *Manuscrits de Kreuznach*, en se confrontant d'une façon minutieuse et exhaustive avec la théorie hégélienne de l'État, telle qu'elle est formulée dans les *Principes de la philosophie du droit*. Autrement dit, il entame un rapport sérieux avec la pensée hégélienne, par une critique de la théorie de l'État des *Principes de la philosophie du droit*. Après les *Manuscrits de 1844*, où comme nous venons de marquer un dialogue se construit principalement avec la *Phénoménologie de l'esprit*, et pareillement aussi dans *La Sainte famille*, où le texte de 1807 est la référence principale, Marx se dirigera dans sa période de maturité et plus spécialement à partir des années 1850, vers l'étude de la *Science de la logique*. Nous savons par ailleurs que Marx souhaitait vers 1857 rédiger, une explication et une synthèse de la *Science de la logique* en forme abrégée. Ce recadrage de son centre d'intérêt, vers la *Science de la logique* est lié au fait que l'auteur des *Manuscrits de 1844* se pose dans la même époque, les questions du rapport entre l'abstrait et le concret, de l'explication scientifique et des stades que la science doit traverser. Pour le Marx de la maturité, la *Science de la logique* constituait l'archétype de l'exposition scientifique.

⁶⁴⁰En disant cela, nous devons quand même tenir compte du fait que les textes de la période d'Iéna, dont nous avons longuement parlé et qui analysent le travail, l'aliénation et la reconnaissance ont été publiés dans les premières décennies du 20^{ème} siècle. Autrement dit, notre jugement à propos de l'omission de la part de la recherche hégélienne des idées du travail et de l'aliénation doit prendre en considération également, à quels écrits de Hegel pouvait-elle accéder.

⁶⁴¹Voir H. Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, 9, p. 136-174, *Die Gesellschaft*, 1932 et édition française, *Philosophie et Révolution, Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx, Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique*, p. 41-120, traduit par Cornélius Heim, Denoël Gonthier, Paris, 1971.

pour la première fois les *Manuscrits de 1844* dans ses cours sur la *Phénoménologie de l'esprit*, dans les années trente⁶⁴².

Néanmoins, à notre connaissance la critique audacieuse et novatrice menée par le jeune Marx de la philosophie hégélienne, a été la première - après celle de Feuerbach⁶⁴³ - à mettre au centre de son interrogation les concepts de travail, d'*Entfremdung* et d'*Enttäusserung*. D'une façon surprenante, nous constatons en lisant l'ensemble des *Manuscrits de 1844* que le jeune Marx critique le système hégélien, à partir de la notion de travail et surtout d'aliénation et parallèlement est en train de fonder, ou au moins d'esquisser les fondements d'une théorie critique de la société bourgeoise et du capital sur ces mêmes notions. Les concepts de travail et principalement d'aliénation sont utilisés, d'un côté pour critiquer⁶⁴⁴ et démystifier les

⁶⁴²Bien que *Der junge Hegel* ait été publié en 1948, le livre a été écrit en 1938 pendant l'exil de Lukács à Moscou. Ainsi, le philosophe hongrois, Marcuse et Kojève seront la première génération des penseurs qui auront sous la main, tantôt l'intégralité des textes de jeunesse de Hegel, tantôt l'ensemble des textes de Marx, surtout les *Manuscrits de 1844*.

⁶⁴³Nous disons « la première », non au sens que Feuerbach articule une critique de la philosophie hégélienne, à partir uniquement des notions d'aliénation et de travail, mais suivant ce que Marx remarque lui-même sur ce sujet dans les *Manuscrits de 1844* : « Feuerbach est le seul qui entretienne un rapport sérieux et critique avec la dialectique hégélienne et qui ait fait de véritables découvertes dans ce domaine : il est, comme tel, celui qui a véritablement surmonté l'ancienne philosophie », voir K. Marx, *op.cit.*, p. 158 et édition originale, p. 569. L'influence de la philosophie feuerbachienne, dans l'évolution et la formation de la pensée du jeune Marx ne peut pas être discutée ici dans toute son ampleur, parce qu'elle est un problème assez compliqué et qui demanderait un vaste développement. Nous pouvons simplement dire, en courant le danger de simplifier extrêmement que jusqu'en 1843-1844, l'influence feuerbachienne est encore considérable sur la pensée du jeune Marx. Même dans les *Manuscrits de 1844* elle est très présente, pour autant, Marx en 1844 ne reprend pas seulement le concept d'aliénation religieuse de l'auteur de *L'essence du christianisme*, mais lui donne une dimension tout à fait nouvelle. La rupture avec la philosophie feuerbachienne commence dès les *Manuscrits de 1844*, afin de se cristalliser dans l'*Idéologie allemande* et les *Thèses sur Feuerbach*. Il est intéressant de noter que la formulation la plus claire et dans de Marx selon nous et expliquant à vrai dire le mieux les limites de la philosophie de Feuerbach, vis-à-vis de celle de Hegel et les raisons pour lesquelles avait exercée un impact sur sa propre pensée et celle d'Engels, se trouve exprimée beaucoup plus tard, dans la lettre du 1 février de 1865 de Marx à J.B. Schweitzer au sujet de Proudhon. Selon le Marx de la maturité, « Feuerbach en comparaison avec Hegel est sûrement pauvre. Néanmoins, il a fait époque après Hegel, parce qu'il a donné le ton sur certains points, désagréables pour la conscience chrétienne, mais importants pour le progrès de la critique, que Hegel avait laissé dans un mystique clair-obscur », notre traduction et texte original : « Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend nach Hegel, weil er den Ton legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur gelassen hatte », in *MEW*, Band 16, p. 25, Dietz Verlag, Berlin, 1962. Pour une lecture plus approfondie sur le rapport entre Marx et Feuerbach, voir L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, C. Arthur, *op.cit.*, p. 95-109 et *Lire les Manuscrits de 1844*, les contributions de Jean-Christophe Angaut, p. 51-70, de David Wittmann, p. 91-110 et de Gautier Autin, p. 111-127, sous la direction d'Emmanuel Renault, *Actuel Marx*, PUF, Paris, 2008.

⁶⁴⁴Nous devons remarquer ici que Marx était dès ses premiers textes et jusqu'à la fin de sa vie, un penseur critique et un penseur de la critique, au sens de la volonté continue de sa part de saisir d'une part, les contradictions foisonnant le réel et d'autre part, la façon avec laquelle les êtres humains reproduisent leur propre vie. L'ambition théorique de renverser un ordre social-économique inhumain par la critique, pour pouvoir également le transformer par la praxis révolutionnaire, peut être prouvée par l'insistance avec laquelle Marx utilisait le terme de la critique (*Kritik*), pour intituler une grande partie de ses écrits : *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. *Introduction*, *Introduction*

éléments spéculatifs et abstraits de la philosophie hégélienne et de l'autre côté, pour critiquer radicalement les prémisses de la science de l'économie politique, pour indiquer le caractère déshumanisant d'une réalité basée sur le capital et la propriété privée et pour mettre en lumière ces forces qui sont devenues étrangères, pesant sur la vie de l'ouvrier et qui causent la perte aliénante de son être le plus intime. En d'autres termes, il se sert de l'*Entfremdung* pour disséquer et mettre en cause la philosophie hégélienne, et en même temps pour concevoir l'impact que le capital et le travail aliéné ont sur l'existence de l'ouvrier. Car, pour le jeune Marx aussi bien la philosophie hégélienne que la science de l'économie politique, nous empêchent de percevoir les vrais problèmes de la réalité historique.

E)2. Pourquoi une critique de la dialectique hégélienne ? La faille des Jeunes hégéliens et de Feuerbach

Cependant, pour quelles raisons Marx considère-t-il la dialectique hégélienne comme quelque chose de tellement important ? Qu'est-ce que la critique de la dialectique hégélienne peut bien avoir avec un exposé sur l'économie politique et le travail aliéné ? Il est nécessaire de comprendre pourquoi le jeune penseur s'intéresse-t-il à cette problématique, parce que cela prouvera selon nous comment l'*Entfremdung* hégélienne avait-elle contribué, en relation étroite avec la prise de connaissance de sa part, de l'économie politique et de son premier contact avec le mouvement ouvrier français, à la formation de la théorie de l'aliénation des *Manuscrits de 1844*. En conséquence, Marx recourt à l'aliénation comme nous verrons plus clairement par la suite - idée fondamentale de la philosophie hégélienne - en vue de concevoir conjointement, la réalité du monde bourgeois et aussi la situation du monde intellectuel allemand.

Pour répondre à notre question, nous regarderons deux extraits des *Manuscrits de 1844*. Premièrement, une partie de la préface des *Manuscrits de 1844* et secondement les trois premières pages du chapitre sur la critique de la philosophie hégélienne. Il est indispensable de noter, que Marx ne se réfère pas à Hegel tout au long de deux premiers manuscrits que nous possédons, et que les premières mentions au philosophe allemand apparaissent dans le

générale à la critique de l'économie politique, Critique de l'économie politique, Le Capital. Critique de l'économie politique, Livre I, Critique du programme de Gotha.

troisième manuscrit. Ceci nous permet de considérer que la préface a été rédigée, une fois que Marx avait terminé le reste de ses manuscrits, ou au moins ce qui nous est parvenu dans un état inachevé. Ainsi Marx dit :

En outre, la critique de l'économie nationale et la critique positive en général sont redevables de leur véritable fondation aux découvertes de Feuerbach. C'est seulement de Feuerbach que date la critique positive humaniste et naturaliste. Moins il est bruyant, et plus sûr, plus profond, plus ample et plus durable est l'effet des écrits de Feuerbach, les seuls écrits qui – depuis la Phénoménologie et la Logique de Hegel – contiennent une véritable révolution théorique⁶⁴⁵.

Marx énonce dans ce paragraphe une chose très provocante : la philosophie de Feuerbach et celle de Hegel est nécessaire, pour concevoir la critique de l'économie politique. Cette dernière est influencée par la première. Le jeune philosophe s'exprime ici, comme si la philosophie allemande classique serait liée à l'économie politique et la compréhension de l'une serait dépendante de la compréhension de l'autre.

Marx reconnaît pratiquement dès le début, sa dette théorique envers les exploits philosophiques de Feuerbach, surtout envers l'idée de l'humanisme naturaliste. Toutefois, le jeune Marx poussera comme nous constaterons plus loin, cette notion vers une interrogation centrée sur la relation de la nature à un être humain actif et social qui produit et modifie sa propre histoire, non dans le sens abstrait et vague du terme, mais comme histoire industrielle et objectivée, à travers l'activité multiforme de l'être humain sur la nature, nature qui finit par être transformée par cet être humain et transformer l'être humain.

Donc, la référence philosophique à Feuerbach pousse Marx à parler de Hegel et des raisons pour lesquelles il pense qu'une critique plus méthodique de la philosophie hégélienne est indispensable. Les arguments de base sont principalement les suivants⁶⁴⁶. Premièrement, l'incapacité de la part des Jeunes-hégéliens de s'occuper scrupuleusement et radicalement de la pensée hégélienne. Deuxièmement, ce qui oppose Marx aux Jeunes-hégéliens est le fait, qu'ils restent cantonnés et bornés dans un discours théologique. Ils ont beau être critiques, mais ils sont qu'une autre expression et variante de la théologie selon Marx. Les Jeunes-hégéliens constituent en réalité un moment avancé dans le processus de décomposition et de

⁶⁴⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 76 et édition originale, *op.cit.* p. 468.

⁶⁴⁶Nous retrouverons cette argumentation, un peu plus développée au début du chapitre sur la critique de Hegel.

dissolution de la philosophie (*Verfaulungsproß*). Leur critique, bien que nécessaire dans le mouvement général de la pensée, reste dans le même registre conceptuel que ce dont elle essaie de se débarrasser, à savoir des aspects conservateurs et religieux du système hégélien :

*Considérée exactement, la critique théologique - même si elle a été, au début du mouvement, un authentique moment du progrès - n'est en dernière instance rien d'autre que la pointe, aiguïée jusqu'à la caricature théologique, et la conséquence de l'ancienne transcendance philosophique, c'est-à-dire, nommément, de la transcendance hégélienne. A une autre occasion, j'exposerai de façon détaillée cette intéressante justice de l'histoire, cette Némésis historique qui destine la théologie - depuis toujours le morceau avarié de la philosophie - à exposer maintenant aussi en soi la dissolution négative de la philosophie, c'est-à-dire son procès de corruption*⁶⁴⁷.

Passons maintenant à l'autre extrait qui pourrait éclairer notre quête. Cette fois-ci, Marx développe plus longuement sa critique des Jeunes-hégéliens. En fait, son intérêt pour la philosophie de Hegel trouve partiellement son origine dans l'inconscience (*Bewußtlosigkeit*) au sujet de la question du rapport du mouvement critique actuel avec la dialectique hégélienne. Cela dit, Marx ne se met pas à lire et à critiquer la *Phénoménologie de l'esprit*, pour faire de l'histoire de la philosophie, ou pour corriger simplement une erreur de Hegel dans le cadre d'un commentaire philosophique, mais tout au contraire parce que pense-t-il que la dialectique hégélienne entretient un rapport profond avec le présent historique de l'Allemagne des années 1840, même si les principaux acteurs de ce présent semblent l'oublier. Marx formule ainsi la question suivante : « comment nous rapportons-nous maintenant à la dialectique hégélienne » (*Hegelschen Dialektik*)?⁶⁴⁸ Nous entendons par là, que sa préoccupation pour la dialectique hégélienne ne relève pas d'un souci purement spéculatif et d'exégèse, mais d'un questionnement pratique, au sens où la pensée hégélienne est un des éléments philosophiques les plus centraux, déterminant fortement la vie intellectuelle allemande de cette époque et la vision à travers laquelle, les contemporains de Marx perçoivent leur propre monde social-historique et intellectuel.

Le problème pour le jeune penseur provient du fait que la plupart des représentants de ce mouvement critique, comme par exemple Bruno Bauer et David Friedrich Strauss restent enfermés dans les limites de la logique hégélienne (*Hegelschen Logik*) sans le savoir. Ce qui marquait ce mouvement, comme il écrit juste après était que «...la conscience du rapport à la

⁶⁴⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 76 et édition originale, *op.cit.*, p. 469-470.

⁶⁴⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 156 et édition originale, *op.cit.*, p. 568.

*dialectique hégélienne était peu présente pendant l'acte de la critique...»*⁶⁴⁹. Donc, Marx tentera d'une certaine façon, de régler ses propres comptes avec la dialectique hégélienne, chose omise par le reste du mouvement critique allemand et cela consciemment. Il veut entamer une critique du présent historique et de la réalité de son temps, mais dans ce cas posant la question correctement et étant conscient du noyau qui formule et conditionne cette réalité⁶⁵⁰.

Néanmoins, dans ce paysage critique et philosophique Marx s'arrête longuement sur Feuerbach. Feuerbach constitue pour les *Manuscrits de 1844* une contradiction, puisqu'il contient à son intérieur « *de véritables découvertes dans ce domaine* », à savoir la dialectique hégélienne, un vrai dépassement de la philosophie spéculative, une compréhension de cette dernière comme manifestation de l'aliénation de l'être humain et comme déguisement du discours théologique. De la sorte, il pose les fondements du matérialisme et d'une critique de la philosophie traditionnelle. Or d'après Marx, Feuerbach « *conçoit donc la négation de la négation seulement comme contradiction de la philosophie avec elle-même, comme la philosophie qui affirme la théologie* »⁶⁵¹. Ce que cette phrase renferme en tant que reproche latent, de la part de Marx envers Feuerbach est l'impossibilité de ce dernier d'élargir et d'étendre sa critique pertinente et radicale du penser philosophique et de l'aliénation de l'être humain, dans l'être social et historique. Pour le dire différemment, la philosophie feuerbachienne et notamment hégélienne sera déterminée selon Marx, par la primauté du principe spéculatif et théorique, demeurant ainsi confinée dans la même aliénation que Feuerbach savait si bien dénoncer.

Marx formule indirectement dans ce cas, la nécessité d'un dépassement de la philosophie, en tant que processus strictement de position des abstractions et de production des concepts, finissant par laisser intacte dans le réel et perpétuer la même aliénation qu'elle

⁶⁴⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 157 et édition originale, *op.cit.*, p. 568.

⁶⁵⁰Marx veut démystifier les voies philosophiques, à travers lesquelles le mouvement critique allemand exprime la conscience qu'il prend de soi. Nous nous demandons très précautionneusement, si Marx ne serait pas en train ici de faire usage d'un schéma d'interprétation de la réalité, annonçant au fond certains éléments que nous retrouverons dans la notion d'*idéologie*, mise en place un an après la rédaction des *Manuscrits de 1844*, dans l'*Idéologie allemande* écrite avec Engels. Selon ce concept, les êtres humains ignorent souvent les motifs de leur action et se font des illusions concernant l'être et l'origine de leurs idées et de leurs représentations du monde. Ils entretiennent un rapport mystifié avec la réalité et avec leur propre vision du réel. La philosophie allemande était le lieu d'expression privilégié selon Marx et Engels, de cette tendance de considérer comme réalité l'idée qu'elle s'en faisait. En d'autres mots, pour les auteurs de l'*Idéologie allemande* Hegel, Feuerbach et les Jeunes-Hégéliens pensaient que l'idée qu'ils se faisaient du monde, était nécessairement le monde.

⁶⁵¹K. Marx, *op.cit.*, p. 158 et édition originale, *op.cit.*, p. 570.

critique, et en optant pour une alliance entre la politique et la philosophie. Ainsi, la contradiction pour Marx ne réside que dans le penser philosophique, idée encore plus soulignée dans ce qui suit, mais dans une sorte de méconnaissance de la sphère historique et sociale.

Nous avons mentionné dans une note auparavant, l'aspect éminemment critique de la pensée marxienne. Pourtant, la critique chez Marx dès ses écrits de jeunesse ne consiste pas en une simple opposition et objection ou en un pur renversement de l'objet critiqué⁶⁵². Beaucoup plus, il ne s'agit pas chez lui de dépasser ce qu'il critique, sans l'avoir compris et appréhendé d'une façon profonde et sans s'efforcer de le saisir dans toute sa grandeur et sa richesse. Pourtant, cette compréhension n'est pas non plus une assimilation et une identification de l'objet critiqué. Marx ne devient pas simplement hégélien afin de comprendre Hegel, comme il ne devient pas qu'un théoricien de l'économie politique, pour critiquer l'économie politique et les catégories centrales du capital. Il ne devient pas ce qu'il est en train de déconstruire, afin de pouvoir le déconstruire.

Ce qui le différencie de la sociologie naissante du 19^{ème} siècle est sa volonté de faire écrouler et d'abolir l'ordre social-historique qu'il critique, sans prendre précisément la forme de son élément antagoniste. Autrement dit, une des raisons pour lesquelles nous lisons encore les *Manuscrits de 1844* et dans le cas présent, le chapitre sur la dialectique hégélienne⁶⁵³ est que Marx a pu se mesurer au noyau de la pensée hégélienne, la *Phénoménologie de l'esprit* et a essayé de mener une critique minutieuse de certains aspects de ce texte, critique non réalisée par les Jeunes-hégéliens⁶⁵⁴. Leur échec résidait dans une grande partie, dans la distance et l'écart considérables avec ce qu'ils critiquaient et avec ce dont se réclamaient. La lecture sérieuse de la pensée de Hegel, à laquelle les Jeunes-hégéliens ne s'étaient pas soumis, était déjà amorcée dans le commentaire rigoureux des *Principes de la philosophie du droit* par

⁶⁵²Sur ce point, voir le commentaire éclairant de l'introduction de F. Fischbach dans sa traduction des *Manuscrits de 1844*, *op.cit.*, p. 49-51.

⁶⁵³Il se peut que les *Manuscrits de 1844* soient malgré leur état inachevé, le texte le plus controversé de Marx, et ayant exercé une influence stable sur la pensée marxiste. Il suffit simplement de penser - pour parler que du contexte français - à la discussion entamée par L. Althusser dans les années soixante, au sujet de la fameuse *coupure épistémologique*, les analyses de Lucien Sève et au réinvestissement récent de ce texte, dans les années 2000 par des auteurs tels que S. Haber, F. Fischbach et E. Renault.

⁶⁵⁴Fischbach note sur cette question : « *Faute de s'être soumis à la discipline exigeante de cette confrontation avec Hegel, le jeune hégélianisme est demeuré incapable de sortir de Hegel, de faire du neuf, de fonder quoique ce soit par lui-même, si bien qu'il n'est finalement rien d'autre pour Marx que « l'idéalisme expirant sous la forme de la critique »*, *op.cit.*, p. 50.

Marx en 1843, au moment où il n'avait pas encore pris connaissance de l'économie politique et du monde industriel et manufacturier.

Or, Marx retient l'attention du lecteur également au fait que la critique des Jeunes-hégéliens est fortement spiritualiste (*spiritualistischen*) et garde un regard hautain et arrogant envers l'objet de sa critique, le monde. Bien plus, le monde n'est pas digne d'être l'objet de leur critique. Marx dénonce ici entre plusieurs failles de ses anciens camarades, une sorte d'élitisme intellectuel de leur part. Pour Marx, Bauer et ses camarades ne font que perpétuer une dichotomie et une division entre leur discours pseudo-critique et théologique et la réalité, sans pouvoir comprendre véritablement ce dont ils parlent. Dans leur discours, le monde perd son autonomie et le mouvement historique n'existe que tant qu'il se rapporte à leur propre théorie. Pour le dire différemment, le réel est réduit à la conscience des Jeunes-hégéliens : le devenir historique du monde se réduit et s'identifie à leur pensée et l'extériorité existe tant que leur esprit critique le veut. Ainsi, un des défauts de la critique théologique des Jeunes-hégéliens consiste en «...sa supériorité par rapport aux sensations humaines comme par rapport au monde...»⁶⁵⁵. Il s'agit au fond, d'une autre expression de la conception transcendantale et idéaliste du monde⁶⁵⁶.

Pour autant, ce qui change maintenant est que Marx tente de concevoir la totalité de la pensée hégélienne, qui se trouve d'après lui condensée et exprimée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous n'avons plus affaire à une confrontation, qu'avec un angle du système hégélien, mais avec le lieu de genèse de la philosophie hégélienne. En outre, dans ce moment de transition et d'émergence des nouvelles notions dans sa pensée, Marx met au centre de sa critique la *Phénoménologie de l'esprit* pour deux raisons supplémentaires : d'abord parce que parmi tous les écrits de Hegel auxquels il avait accès, l'aliénation détient ici une place essentielle et ensuite, parce que c'était la seule œuvre parmi lesquelles il pouvait lire, où Hegel développait une réflexion très poussée sur un éventail assez large et une multitude de

⁶⁵⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 157 et édition originale, *op.cit.*, p. 569.

⁶⁵⁶Ces idées et la rupture de Marx avec Bauer et le mouvement des Jeunes-hégéliens ne sont pas limitées et ne commencent pas dans les *Manuscrits de 1844*. Marx avait déjà consacré un texte sur Bauer, écrit en 1843 (*Sur la question juive*) et écrira deux autres avec Engels, d'abord en 1845 où ils critiquent Bruno Bauer et son frère Edgar Bauer, *La Sainte famille* et aussi la deuxième partie de *l'Idéologie allemande*, nommée *Saint Bruno*. En revanche, la critique que Marx adresse aux Jeunes-hégéliens dans les *Manuscrits de 1844* a beaucoup de points en commun, avec l'analyse ultérieure de *l'Idéologie allemande* et elle annonce d'une manière l'élaboration du matérialisme historique, la thématique du rapport entre être et conscience et la critique d'un des principes fondamentaux de l'idéalisme objectif, qui consiste à dire selon la lecture de Marx et d'Engels que le réel et la vie sont engendrés par la conscience humaine. Contrairement, les auteurs de *l'Idéologie allemande* soutiennent la thèse que c'est la vie qui engendre la conscience et non l'inverse.

manifestations historiques, comme l'État, la religion, l'art et la *Bildung*. Car, Marx appréciait précisément dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'idée de l'auto-aliénation de la conscience de soi dans le monde, auto-aliénation et extériorisation contribuant à se réaliser que dans l'histoire et que dans l'objectivité historique produite par elle, comme devenir historique de l'esprit.

E)3. L'importance et les limites de la lecture de la dialectique hégélienne par Feuerbach

Après avoir exposé son opposition avec le mouvement critique de son époque et les points authentiques et faibles de l'analyse feuerbachienne de la philosophie de Hegel, Marx va directement à l'essentiel de la critique de la dialectique hégélienne, en abordant la *Phénoménologie de l'esprit*, texte qui sera pratiquement la référence principale et la plus récurrente dans ce chapitre, de tout le corpus hégélien⁶⁵⁷. Selon Marx, elle constitue « *le véritable lieu de naissance et le secret de la philosophie hégélienne (der wahren Geburtsstätte und dem Geheimnis der Hegelschen Philosophie)* »⁶⁵⁸.

Néanmoins, avant que Marx arrive à cette formulation, il fait certaines remarques concernant d'une part, les conséquences de *la négation de la négation*, pour l'élaboration de la conception de l'histoire chez Hegel et d'autre part, la contribution théorique majeure, mais incomplète de Feuerbach à l'explication de la dialectique hégélienne et au rapport entre philosophie et religion, dans le processus dialectique. Marx insiste sur le fait que Feuerbach considère la philosophie comme une théologie masquée, une codification de la religion exprimée en pensée, extériorisation de l'être aliéné de l'homme sous couverture théologique et : « *donc qu'elle doit être condamnée de la même manière ; et qu'elle est une*

⁶⁵⁷Bien entendu, lorsque nous disons la référence principale et la plus récurrente, nous ne devons pas oublier de noter que Marx se réfère certaines fois à l'*Encyclopédie* et à la *Logique* de Hegel et se sert en même temps des concepts, qui apparaissent à ces ouvrages et sont utilisés également ici.

⁶⁵⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 159 et édition originale, *op.cit.*, p. 571.

*autre forme et un mode d'existence de l'aliénation humaine (« der Entfremdung des menschlichen Wesens »)*⁶⁵⁹.

La dialectique hégélienne, à travers sa notion centrale de la négation de la négation commence selon Feuerbach, par la position de la religion et de la théologie, exprimées sous les concepts « *de l'infini et de l'universel abstrait* », continue par leur suppression et l'affirmation de la philosophie et finit par réinstaurer la théologie et la religion. Cela dit, nous aboutissons au même point d'où nous avons commencé et le processus dialectique hégélien n'introduit pas véritablement une différence, mais pose et affirme l'identique. Pour Feuerbach, ce qui est rétabli par la négation de la négation est la théologie, et l'élément déterminant et surgissant encore une fois de la philosophie est la religion.

Pourtant, comme nous avons mentionné auparavant selon Marx, Feuerbach se trompe de la même façon que Hegel, parce qu'il ne peut pas ouvrir sa critique en dehors du champ philosophique et spéculatif. Il comprend la contradiction que comme faisant partie de la philosophie, et non comme situation et condition réelle du processus historique, demandant sa suppression précisément dans ce réel. La contradiction chez Feuerbach reste limitée dans la sphère de la pensée⁶⁶⁰. Pour Marx, Feuerbach ne franchit pas finalement les bornes de la négation de la négation hégélienne. Par conséquent, l'aliénation (*Entfremdung*) reste à son tour aux confins du discours philosophique, une contradiction conceptuelle, incapable de s'étendre sur la réalité, ou comprendre l'aliénation des vrais êtres humains, des êtres humains au-delà de leur être philosophique.

Parallèlement, le jeune penseur met en jugement, si nous entendons bien ce qui dit ici, la fameuse image que Hegel utilise dans la *Phénoménologie de l'esprit*, du vrai et du devenir comme « *le cercle qui présuppose comme sa finalité et qui a pour commencement sa fin et qui n'est effectif que par sa réalisation complète et par sa fin* »⁶⁶¹. Feuerbach et Hegel restent pris dans ce mouvement circulaire, sans pouvoir le rompre et revenant au commencement du

⁶⁵⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 158 et édition originale, *op.cit.*, p. 569.

⁶⁶⁰Lukács remarque sur ce sujet, quelque chose d'assez éclaircissant : « *Marx accepte cet aspect matérialiste de la critique feuerbachienne, mais il critique aussitôt son unilatéralité. Celle-ci consiste d'une part en le fait que Feuerbach traite l'« aliénation » comme un problème purement philosophique, et reste pris lui aussi, pour cette raison, dans l'abstraction {...}, d'autre part en ceci que la position matérialiste de Feuerbach vis-à-vis de la réalité n'est pas dialectique, qu'il méconnaît pour cette raison tout ce qu'il y a eu de dialectiquement correct chez Hegel, même sous une forme défigurée, et rejette la dialectique hégélienne en bloc – tant ce qu'elle contient de correct que ce qu'elle contient de faux* », *Le jeune Hegel*, tome II, p. 374.

⁶⁶¹G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 69 et édition originale, p. 14.

cercle. De ce fait, la philosophie affirme la religion en se contredisant avec elle-même. Il faut se rappeler que Marx se réfère en réalité dans ces lignes, à ce long et douloureux itinéraire où la conscience va s'opposer à elle-même, mettre en doute ses propres certitudes, partant de la certitude sensible pour arriver au savoir philosophique absolu.

Toutefois, un autre point capital est que Marx esquisse conjointement une critique de la philosophie traditionnelle, comme assimilation et identification de la pensée à l'être. Chez Feuerbach, l'être doit découler en fin de compte de la pensée et peut être compris que comme pensée. Comme si la pensée était le fondement de chaque sphère de l'être, et nous pourrions la retrouver à toute strate de la réalité. Marx écrit plus précisément: « *Feuerbach conçoit aussi la négation de la négation, le concept concret comme la pensée qui surenchérit sur la pensée qui veut être immédiatement intuition, nature, réalité* »⁶⁶². Selon Marx, ceci est un élément partagé en commun, tantôt par Hegel et tantôt par Feuerbach.

E)4. Grandeur de la Phénoménologie de l'esprit et élément abstrait dans le penser philosophique hégélien

Après avoir expliqué, les impasses auxquelles les Jeunes-hégéliens étaient arrivés, l'avancement considérable, mais néanmoins les limites inhérentes à la lecture feuerbachienne de la dialectique hégélienne et pour quelles raisons faut-il s'occuper de la philosophie hégélienne, Marx entrera dans sa propre lecture et critique de la dialectique de Hegel, ayant comme concepts de référence et axes de réflexion l'aliénation et le travail. En effet, tout ce que nous venons de voir au sujet de la primauté ontologique de la pensée sur l'être s'enchaîne maintenant, avec l'analyse critique sur Hegel.

La négation de la négation détermine décisivement le mouvement de l'histoire chez Hegel⁶⁶³. Pour le philosophe allemand, la négation de la négation est en réalité le moteur du

⁶⁶²K. Marx, *op.cit.*, p. 159 et édition originale, *op.cit.*, p. 570.

⁶⁶³L'importance de la négation de la négation et généralement du négatif, dans la philosophie hégélienne est bien connue. Hegel parle du négatif - pour citer l'extrait le plus célèbre - dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, où il écrit : «...le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif », p. 69 et édition originale, p.

devenir historique, cette «...*relation négative qui gît en elle soit le seul véritable acte, le seul véritable acte d'auto-activation (Selbstbetätigungsakt) il n'a trouvé que l'expression abstraite, logique, spéculative pour le mouvement de l'histoire, qui n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme comme d'un sujet présumé, mais qui est seulement l'acte de naissance, l'histoire de l'engendrement de l'homme (Erzeugungakt, Entstehungsgeschichte des Menschen)* »⁶⁶⁴. La perspective hégélienne, selon Marx ne va pas au-delà de la négation de la négation.

Pourtant, ce qui est intéressant dans la lecture du jeune Marx, est qu'elle découvre malgré le caractère idéaliste de la philosophie hégélienne, le noyau et la vision de l'histoire de

14. La négation et le négatif sont aussi des concepts centraux dans la *Science de la logique*. Nous devons nous rappeler constamment que la méthode hégélienne est basée, sur ce *travail du négatif*. Le négatif occupe une place essentielle et indispensable dans le processus historique, l'édification de la conscience et du savoir absolu, au sens où même, lorsque une étape et un moment du savoir sont faux, ils sont importants parce qu'ils font partie de la totalité et nous permettent de mieux comprendre, comment des nouvelles configurations historiques et de la conscience sont-elles en train de se former. La négation d'un moment faux donne lieu à une forme nouvelle et vraie du savoir. Pour Hegel, la négation ne consiste pas dans la simple rejection de l'objet, mais demande premièrement sa profonde compréhension et concevoir pour quelles raisons, devons-nous procéder à sa mise en examen et à son dépassement au sens de l'*Aufhebung*. Ces remarques mettent au clair deux points capitaux, concernant la pensée hégélienne. D'abord, que la richesse de l'être et des choses peut être correctement perçue, que dans leur développement et leur déploiement, autrement dit dans leur totalité. De la sorte, la totalité est conçue qu'à travers son déploiement. Ensuite, que la négation possède des qualités créatives. Comme Hegel disait dans la *Philosophie de l'esprit*, « *le négatif est le positif* ». C'est-à-dire que la négation est un élément nécessaire à la constitution de la totalité, au savoir absolu et à la position d'un contenu déterminé. Plus spécialement, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le problème central est celui de l'objectivité et non celui de l'objectivation. La négation joue ici un rôle central, puisque la conscience, dans son développement décrit tout au long de la *Phénoménologie de l'esprit* se trouve opposée à l'objectivité, à savoir à son propre objet de connaissance. En d'autres termes, la conscience dans ce processus où elle se développe et se découvre elle-même, découvre aussi l'autonomie, la *Selbstständigkeit* de l'objectivité. L'objectivité et la chose se posent dans un premier moment, comme entraves et obstacles au développement libre de la conscience. Ainsi, le problème primordial de cet ouvrage de Hegel est comment l'esprit peut-il prétendre connaître l'ensemble de l'objectivité, étant donné qu'elle est autre et différente que lui ? La *Phénoménologie de l'esprit* sera marquée, par cet effort de l'esprit de s'approprier l'objectivité par le biais de son aliénation (*Entfremdung, Entäusserung*). Nous avons déjà examiné en détail, la réponse de la *Phénoménologie de l'esprit*, arrivant à son point culminant dans le chapitre sur le savoir absolu. Cette opposition entre le sujet et l'objet, à laquelle le jeune Marx se réfère dans les *Manuscrits de 1844* comme nous verrons un peu plus loin, cette contradiction si significative pour Hegel, qui essaie de réconcilier et de donner une réponse, pratiquement à une des questions les plus anciennes et les plus épineuses de la philosophie, celle de la relation de la pensée avec ce qui lui est radicalement différent, l'être, elle est dépassée de cette façon si c'est possible de la résumer en quelques lignes : plus la conscience se nie et se pose, plus elle traverse un certain nombre d'étapes. Elle arrive à concevoir que c'est son activité à elle, qui érige l'objet en tant qu'objet de connaissance. Dans l'abolition et la reprise de son être aliéné, la conscience s'approprie l'être, la chose comme *son* être et *sa* chose. Ce qui était initialement opposé à la conscience et à son savoir -l'objectivité -, devient progressivement ce qui lui permet de mieux se connaître. L'opposition entre sujet connaissant et objectivité est supprimée, parce que dans chaque niveau, la conscience s'approprie plus l'objectivité et l'objectivité devient plus similaire à la conscience. Par conséquent, dans le savoir absolu tout ce qui se manifeste à l'esprit, comme son objet est en réalité l'esprit lui-même. Ainsi et pour revenir au problème de la négation, l'esprit avance et s'affirme par une série des négations déterminées, exigeant son aliénation. Il se phénoménalise en lui-même comme négation et comme suppression de cette négation, chose qui veut dire, par l'aliénation et le dépassement de cette suppression.

⁶⁶⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 159 et édition originale, *op.cit.*, p. 570. *Erzeugungstakt* peut être traduit également, comme *acte de production ou de création*.

la genèse de l'homme, fondée sur son propre travail. Comment Marx parvient-il à trouver une description de l'*engendrement de l'homme* dans la philosophie idéaliste de Hegel, contrairement à l'existence et la prédominance dans son système des éléments spéculatifs et abstraits ? Pourquoi Marx s'intéresse-t-il à Hegel, bien que ce dernier ne puisse pas saisir l'histoire réelle de l'homme, mais seulement son acte de naissance ?

Marx entame son analyse, en reproduisant la table des matières de la *Phénoménologie de l'esprit*⁶⁶⁵ et par entreprendre la critique de certaines catégories fondamentales de la philosophie de Hegel. Il reprochait juste avant à Feuerbach, de ne pas avoir élargi sa critique correcte et profonde de la religion et de la philosophie, sur d'autres domaines et champs de la vie et de l'être. Pareillement, Marx part dans son analyse de Hegel des mêmes principes que chez Feuerbach, mais en les amplifiant. Ce que Hegel met en avant est l'*esprit (Geist)*, comme chose identique au monde. Cet esprit d'après Marx est fondamentalement « *l'esprit-du-monde aliéné qui pense à l'intérieur de son auto-aliénation (Selbstentfremdung), c'est-à-dire qui se saisit lui-même abstraitement* »⁶⁶⁶. L'aliénation hégélienne est déjà esquissée et perçue en tant que manifestation et production de cette circularité, dont nous avons parlé. Dans cette circularité, ce qui prédomine est l'esprit abstrait restant à l'intérieur du cercle et de sa propre aliénation et se pensant que comme esprit abstrait auto-aliéné. Pour Marx, celui qui philosophe, dans l'acceptation hégélienne du terme se comprend et se découvre uniquement *en tant qu'esprit et en tant qu'idée*. Le penser philosophique hégélien commence de cette façon, à être mis en place par le jeune penseur, comme fermement déterminé par la notion de *l'esprit auto-aliéné*.

Marx décèle un renversement et un retournement dans la logique hégélienne. Cet esprit philosophique, qui s'auto-aliène dans son mouvement d'objectivation de soi (*Selbstvergegenständlichung*), finit par faire « *abstraction de la nature et de l'homme réel* »⁶⁶⁷. Hegel perçoit l'être humain en tant que *pensée aliénée et abstraite (das entäußerte...und abstrahierende Denken)*. Cela est un point sur lequel Marx insistera encore plus dans la suite de ce chapitre, à savoir la prédominance de l'élément spéculatif sur toute autre détermination de l'être réel. L'esprit aliéné subjugué en réalité l'être humain comme totalité, afin de poser comme éléments supérieurs et essentiels de l'être humain, la pensée et

⁶⁶⁵Nous nous sommes référés à cela, lors de notre examen du rapport supposé de Marx avec la maîtrise et la servitude.

⁶⁶⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 160 et édition originale, *op.cit.*, p. 571.

⁶⁶⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 160 et édition originale, *op.cit.*, p. 571.

l'abstraction. Ce qui se met à l'arrière fond progressivement est l'être humain et sa nature, vis-à-vis de la « *valeur de pensée spéculative de l'homme* »⁶⁶⁸. Les autres qualités et dimensions de l'être humain sont absorbées par le penser qui s'auto-aliène et par « *l'essence déployée de l'esprit philosophique* ». Quant à Marx dans le système philosophique hégélien, l'être humain se conçoit surtout comme *pensée abstraite*, *Geist* et *Bewußtsein* pour utiliser un terme que les *Manuscrits de 1844* vont mettre en perspective et critiquer dans la suite de l'argumentation.

De plus, le penser abstrait philosophique s'aliène et devient à son tour extérieur à la nature⁶⁶⁹. Hegel introduit selon Marx, une séparation entre la nature et la pensée abstraite, autrement dit l'homme réel, ayant devenu abstraction et esprit philosophique : « *L'extériorité (Äußerlichkeit) de ce penser abstrait...la nature telle qu'elle est pour ce penser abstrait. Elle lui est extérieur, [elle est] sa perte de lui-même (Sie ist ihm äußerlich, sein Selbstverlust) ; et il la saisit également extérieurement, en tant que pensée abstraite, mais en tant que penser abstrait extériorisé (als entäußertes abstraktes Denken)* »⁶⁷⁰. L'amplification du penser abstrait philosophique auto-aliéné s'étend aussi sur le champ de la nature. La nature se transforme en pensée extériorisée, mais bien qu'elle s'extériorise, elle reste un penser abstrait. La nature continue à être l'autre de la pensée : elle existe comme autre que le penser abstrait philosophique.

Par ailleurs, ce que nous voulons remarquer sur ces lignes est l'utilisation du terme *Selbstverlust*, en français *la perte de soi*. La notion de perte dans les *Manuscrits de 1844* est capitale dans la construction du concept d'aliénation. Pour Marx, comme nous essayerons de mettre en lumière dans notre analyse sur le travail aliéné du premier manuscrit, un des traits distinctifs de l'aliénation est précisément la perte de soi, *le rester sans objet et la perte de sa propre objectivité*. Le producteur se trouve finalement et malgré son activité productive sans objet et précisément être réduit à la seule activité du travail. Selon la vision marxienne des choses, le processus d'aliénation est décidément une privation et une perte (*Verlust*). En

⁶⁶⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 160 et édition originale, *op.cit.*, p. 571. Lorsque Marx utilise le terme *homme réel*, il conçoit les êtres humains dans l'ensemble de leurs rapports sociaux et de leur production matérielle. Cet être réel signifie pour le jeune Marx, l'être humain dans la complexité et la richesse de ses interconnexions avec les autres êtres humains.

⁶⁶⁹Quand Marx parle de l'idée de nature, il se rapporte à la division produite dans l'œuvre plus tardive de Hegel, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, entre *Science de la logique*, *Philosophie de la nature* et *Philosophie de l'Esprit*.

⁶⁷⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 160 et édition originale, *op.cit.*, p. 572.

d'autres mots, comme nous verrons en détail plus loin, l'aliénation pour Marx est un concept éminemment négatif - non dans le sens hégélien du terme -, tandis que Hegel n'insiste pas sur cet aspect de la notion. L'aliénation d'après Hegel, comme nous avons pu observer d'une façon exhaustive est un processus nécessaire pour la réalisation de l'esprit.

Reprenons le fil du texte de Marx. La pleine identité de l'être humain à l'esprit et au concept se déploie dans son intensité la plus extrême, dans le chapitre final de la *Phénoménologie de l'esprit*. L'esprit se pose véritablement comme conscience de soi, dans le savoir absolu. Cependant, Marx comprend et interprète le savoir absolu essentiellement, comme savoir abstrait. L'existence au sens hégélien du terme est forcément un esprit abstrait :

Enfin l'esprit comme le penser qui fait retour à son propre lieu de naissance, l'esprit qui ne vaut pas encore pour soi en tant qu'esprit anthropologique, phénoménologique, psychologique, éthique, artistique, religieux, jusqu'à ce qu'il se trouve et s'affirme lui-même en tant que savoir absolu, par là en tant qu'esprit absolu, c'est-à-dire abstrait, et qu'il obtienne son existence consciente à lui adéquate. Car son existence réelle est l'abstraction (Denn sein wirkliches Dasein ist die Abstraktion)⁶⁷¹.

Dans un premier moment les *Manuscrits de 1844* essayaient de suivre la logique de la *Phénoménologie de l'esprit*. Or, ils le faisaient en avançant simultanément leur propre point critique. Pourtant, Marx continue maintenant par une critique ouverte de la *Phénoménologie de l'esprit*, en disant de nouveau que c'est le « lieu de naissance de la philosophie hégélienne ». Le présent paragraphe est très significatif pour la critique marxienne de Hegel. Marx y discerne deux erreurs et prend des exemples concrets de la section sur la culture de la *Phénoménologie de l'esprit*, tels que la richesse et le pouvoir d'État.

Pour Marx, l'analyse hégélienne possède des grandes qualités, reconnues même dans le choix des phénomènes historiques qu'elle est en train d'étudier. Toutefois, l'objection des *Manuscrits de 1844* est localisée dans le traitement par Hegel de ces manifestations historiques, politiques et sociales. Selon Marx, l'auteur de la *Science de la logique* comprend la richesse et le pouvoir politique principalement, comme *moments* dans le long et déchirant périple de l'esprit et l'aspect le plus important est que chez Hegel, ce qui est retenu par ces moments est leur côté spirituel et conceptuel. Hegel considère - selon la lecture des *Manuscrits de 1844* - l'histoire même dans ses formes les plus concrètes et ses configurations

⁶⁷¹K. Marx, *op.cit.*, p. 160 et édition originale, *op.cit.*, p. 572.

les plus matérielles, comme moment abstrait et spirituel, c'est-à-dire selon sa belle expression comme des *êtres de pensée* (*Gedankenwesen*) :

Par exemple, lorsqu'il a saisi la richesse, le pouvoir d'État, etc., comme l'être qui est aliéné à l'essence humaine, cela n'arrive que dans la forme-pensée [de la richesse, du pouvoir d'État, etc.]...Ils sont des êtres de pensée – et donc simplement une aliénation (eine Entfremdung) du penser philosophique pur, c'est-à-dire abstrait⁶⁷².

Ainsi, nous constatons que l'être est perçu par Hegel comme le résultat et l'aboutissement de l'aliénation de l'esprit, ou autrement dit, les formes historiques sont des catégories, des qualités et des *essences aliénées* de l'être humain, et plus spécifiquement de l'être humain qui philosophe. L'être résulte éminemment du penser philosophique : il peut être compris chez Hegel, uniquement d'une manière conceptuelle et comme production philosophique et spéculative du *Geist*. Il est le mouvement aliéné et extériorisé de l'esprit, qui est en train de s'opposer, de se nier et de s'affirmer lui-même. Dans la dernière citation, Marx veut mettre l'accent sur le fait que la *Phénoménologie de l'esprit* voit l'extériorité, qu'à travers le prisme du philosophe, écartant la multitude des autres dimensions de l'être humain⁶⁷³.

Petit à petit, Marx expose l'idée que l'être chez Hegel est le synonyme de la pensée et il se détermine que comme *être pensé*. L'être aliéné, dans l'acception hégélienne du terme est réduit à l'aliénation de la pensée et de la conscience, et ceci est un des points de désaccord de la part de Marx. L'aliénation des êtres humains, dans leur concrétude matérielle semble être absente et intacte selon Marx, lorsque nous lisons la *Phénoménologie de l'esprit* et se confine strictement dans les êtres de pensée, bien que dans un premier moment elle saisisse l'être réel.

Marx souligne quelques pages plus loin et dans la même direction, la marque et la détermination spirituelle de l'aliénation hégélienne, laquelle est circonscrite dans la *Phénoménologie de l'esprit*, notamment à la dimension conscientielle de l'être philosophique. Être aliéné pour Hegel signifie, l'acte d'avoir extériorisé provisoirement, son essence humaine en tant que conscience de soi : « *L'essence humaine, l'homme vaut pour Hegel comme= la*

⁶⁷²K. Marx, *op.cit.*, p. 160 et édition originale, *op.cit.*, p. 572.

⁶⁷³Cette critique du jeune Marx, s'adressant à une grande partie de la tradition philosophique occidentale, qui accordait une primauté au *penser* et à l'intellect, divisant et séparant l'être humain de son corps est très récurrente dans les *Manuscrits de 1844*, comme cela sera possible d'être observé et discuté plus loin.

conscience de soi. *Toute aliénation de l'être humain n'est par suite rien d'autre que l'aliénation de la conscience de soi* »⁶⁷⁴.

Pour autant, Marx dans la suite de ce paragraphe repère un renversement produit, à partir de l'aliénation hégélienne. Il s'agit d'un retournement, dont Marx et Engels critiqueront les implications dans l'*Idéologie allemande* et contre lequel ils tenteront de fonder, leur propre conception matérialiste du rapport entre conscience et être. En fait, Marx en se servant de l'aliénation hégélienne lance ici son attaque contre, ce qui considère comme le fondement de l'idéalisme hégélien, à savoir la priorité de la conscience sur l'être ou en d'autres mots, l'assurance que l'effectif est le produit de la pensée et de la conscience de soi. Au lieu de comprendre l'aliénation de la conscience de soi, comme une conséquence de l'aliénation réelle de l'être humain, Hegel conçoit l'aliénation réelle que comme *phénomène* (*Erscheinung*), de l'aliénation de la conscience de soi :

*L'aliénation de la conscience de soi ne vaut pas comme l'expression de l'aliénation réelle de l'être humain, comme son expression se reflétant dans le savoir et la pensée. C'est plutôt l'aliénation réelle, apparaissant dans toute sa teneur en réalité, qui n'est, selon son essence cachée la plus intime (qui n'est mise au jour que par la philosophie), rien d'autre que le phénomène de l'aliénation de l'essence humaine réelle, de la conscience de soi. La science qui comprend cela s'appelle par suite la phénoménologie. Toute réappropriation de l'être aliéné et objectif apparaît par suite comme une incorporation à la conscience de soi*⁶⁷⁵;

Conséquemment, Marx définit la phénoménologie hégélienne comme le fait de prolonger ce renversement conceptuel et philosophique, de la façon la plus intense possible. Le savoir phénoménologique selon les *Manuscrits de 1844* est fondé sur la certitude que l'aliénation de l'être réel, est une expression de la conscience de soi aliénée. La *Phénoménologie de l'esprit* est précisément cette codification théorique et cette systématisation spéculative la plus extrême, de l'effort de la conscience de soi de s'affirmer, à travers les négations successives de son propre être et l'*aliénation de l'aliénation*. Ce livre est selon Marx, la manifestation par excellence de la certitude que l'aliénation de l'être réel

⁶⁷⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 164 et édition originale, *op.cit.*, p. 575.

⁶⁷⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 164 et édition originale, *op.cit.*, p. 575-576.

provient de la conscience de soi, et finit par se résumer nécessairement et inévitablement au *Geist*. C'est-à-dire qu'à tout prix, chez Hegel l'effectivité et le vrai émanent de l'idée⁶⁷⁶.

La chose dont les êtres de pensée se séparent au sommet de leur aliénation - au savoir absolu - est l'esprit et la pensée philosophique. Néanmoins, ce processus du *penser philosophique pur* se généralise d'après Marx et plaque la totalité de l'être historique. Autrement dit, l'histoire devient chez Hegel une énorme aliénation du penser abstrait :

Par suite, l'ensemble du mouvement se termine avec le savoir absolu. Ce dont ces objets sont aliénés (wovon diese Gegenstände entfremdet sind), et ce à quoi ils s'opposent avec la prétention à la réalité, c'est précisément le penser abstrait. Le philosophe – lui-même une figure abstraite de l'homme aliéné – se présente comme le critère d'évaluation du monde aliéné. Toute l'histoire de l'extériorisation (Entäußerungsgeschichte) et toute la reprise de l'extériorisation (Entäußerung) ne sont par suite rien d'autre que l'histoire de la production du penser abstrait et absolu, du penser logique et spéculatif⁶⁷⁷.

Nous retiendrons deux éléments de cette citation. D'abord, que le philosophe se pose comme la figure supérieure hiérarchiquement, parmi tous les êtres humains chez Hegel, car la véritable aliénation du monde peut être déchiffrée que par l'esprit et l'intellect philosophique. Elle est condensée et concentrée en lui. De la sorte, l'ensemble du mouvement historique se traduit par l'extériorisation de la conscience philosophique et la suppression du penser spéculatif et abstrait. L'opposition du jeune Marx à Hegel, - cela sera plus évident par la suite - se situe au fait que le dernier conçoit l'histoire humaine essentiellement, comme processus et histoire de l'engendrement de l'esprit et de la conscience. L'histoire est par excellence, l'histoire de la formation de l'esprit : elle est histoire de l'esprit extériorisé. Ce qui se manifeste à travers elle, c'est l'extériorisation du penser et de l'esprit. En fait, il s'agit d'une histoire réunissant la totalité de ses propres moments, dans le savoir philosophique absolu. Ainsi, une des dissonances majeures entre Marx et Hegel est que l'auteur de la

⁶⁷⁶Marx évoque l'identification du vrai à l'idée, explicitement à la fin de sa critique de Hegel : « L'extériorité n'est pas à comprendre ici comme la sensibilité qui s'exprime et qui s'ouvre à la lumière et à l'homme sensible. L'extériorité est ici à prendre au sens de l'extériorisation, d'une faute, d'un défaut qui ne doit pas être. Car le vrai est encore et toujours l'idée », K. Marx, *op.cit.*, p. 176 et édition originale, *op.cit.*, p. 588. Cet extrait se réfère parallèlement, à une autre notion capitale des *Manuscrits de 1844*, celle de *sensibilité* et de l'être humain conçu, principalement comme *être sensible*. Elle est mise en antithèse avec la conception de l'être humain, comme *conscience de soi*. Nous examinerons la question de la sensibilité plus loin, surtout en rapport avec la critique que Marx adresse à l'objectivité hégélienne.

⁶⁷⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 160-161 et édition originale, *op.cit.*, p. 572. Fischbach traduit ici le terme *Entäußerung* par extériorisation, parce qu'il possède le sens hégélien, comme écrit-il dans ses notes et commentaires, p. 221.

Phénoménologie de l'esprit conçoit l'aliénation fondamentalement, comme une question spirituelle et conscientielle.

Or, comment Marx définit-il au juste l'aliénation hégélienne ? Selon lui, l'aliénation chez Hegel (*Entäußerung*) est l'opposition entre le penser philosophique abstrait et l'effectivité sensible (*der sinnlichen Wirklichkeit*) à l'intérieur de la pensée. L'aliénation pour Hegel est à vrai dire, l'opposition de la conscience avec elle-même ou en d'autres termes, une extériorisation se confinant au sein de l'esprit :

L'aliénation, qui ainsi constitue le véritable intérêt de cette extériorisation (Entäußerung) et de la suppression (Aufhebung) de cette extériorisation (Entäußerung) est l'opposition de l'en soi et du pour soi, de la conscience et de la conscience de soi, de l'objet et du sujet, c'est-à-dire l'opposition du penser abstrait et de la réalité sensible ou sensibilité réelle⁶⁷⁸ à l'intérieur de la pensée elle-même⁶⁷⁹.

Pourtant pour Marx, le point crucial chez Hegel consiste dans l'être de cette aliénation, qui est une aliénation nécessitant sa propre suppression. Cependant, cette suppression se réalise surtout à l'intérieur de la conscience. La séparation du penser abstrait philosophique de l'esprit philosophique déployé, de la conscience d'elle-même doit être impérativement dépassée selon la logique hégélienne, telle que Marx est en train de la lire. Ce que l'esprit comme savoir absolu devra abolir en dernière instance, est la négation de la négation. La critique marxienne de Hegel réside précisément, en ce que ce dernier veut supprimer l'opposition se trouvant principalement à l'intérieur de la conscience de soi, l'opposition philosophique de la conscience avec son propre être, dont finalement elle ne parvient pas à sortir : « *Ce qui vaut comme l'essence posée et qu'il faut supprimer de l'aliénation, ce n'est pas que l'essence humaine s'objective de façon non-humaine, de façon opposée à elle-même, mais qu'elle s'objective en se différenciant du penser abstrait et en s'opposant à lui* »⁶⁸⁰.

L'aliénation chez Hegel est posée comme un problème de la conscience, tandis que pour Marx elle est un concept, qui peut servir à la compréhension de l'être et du présent historique et bien plus, à mettre les fondements pour une théorie critique sensible aux phénomènes déshumanisants, causés par la domination accrue du capital sur la vie sociale des

⁶⁷⁸Fischbach traduit la *Wirklichkeit* et le *wirklichen* par *réalité* et *réelle* respectivement, mais nous pensons qu'*effectivité* et *effective* pourraient également rendre le sens hégélien de ces mots.

⁶⁷⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 161 et édition originale, *op.cit.*, p. 572.

⁶⁸⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 161 et édition originale, *op.cit.*, p. 572.

êtres humains, et aux conséquences du travail aliéné sur l'intériorité et la corporéité des ouvriers. Autrement dit, indiquer les conditions sociales-historiques et économiques sous lesquelles les hommes perdent un certain rapport avec leur propre être. Donc, l'aliénation hégélienne d'après Marx est bornée à une logique, qui abaisse et minimise l'importance de la dépossession des êtres humains dans leurs rapports sociaux-économiques concrets. Il est vrai ainsi que chez Hegel la question du travail matériel, qui était une question importante parmi d'autres, chez Marx se transforme en problématique capitale et paradigme central, pour construire une réflexion critique sur la société industrielle-bourgeoise.

Marx éclaircit encore plus son propos critique, en soutenant que chez Hegel nous avons affaire à une appropriation (*Aneignung*) qui se déroule qu'au niveau de la conscience. Marx reconnaît sa grande dette théorique et philosophique envers la *Phénoménologie de l'esprit*, mais évite d'identifier l'être humain à la conscience de soi. Cette dette relève du fait que l'histoire est comprise par Hegel comme une lente, mais stable extériorisation de l'être humain : à savoir que l'être humain - toujours perçu et posé comme *conscience de soi* - au long de son histoire s'objective et se sépare constamment des produits de son activité et de son faire, qui finissent par se métamorphoser en objets étrangers non reconnus par lui. En conséquence, la négation de la négation, le moment de réconciliation et de dépassement de l'opposition s'effectue que dans le penser pur. Ce dont la conscience s'approprie, ces *objets étrangers* sont les œuvres réalisées de la conscience. Contrairement, pour Marx chaque extériorisation n'est pas l'équivalent d'une extériorisation ou d'une aliénation de la conscience de soi :

L'appropriation des forces essentielles de l'homme (gewordenen Wesenkräfte des Menschen) qui sont devenues des objets et des objets étrangers (fremden Gegenständen) est ainsi, premièrement, une appropriation qui a seulement lieu dans la conscience, dans le penser pur, c'est-à-dire dans l'abstraction, c'est l'appropriation de ces objets en tant que pensées et mouvements de la pensée – où il apparaît, dès la Phénoménologie (en dépit de son apparence entièrement négative et critique, et malgré la critique qui est réellement contenue en elle et qui va souvent plus loin que le développement ultérieur), que le positivisme non-critique et l'idéalisme tout aussi peu critique des œuvres hégéliennes plus tardives (cette dissolution et cette restauration philosophiques de l'empirie donnée) sont déjà latents, sont présents en tant que noyau, comme puissance et comme un secret⁶⁸¹.

D'une certaine façon, Marx avance dans ce cas l'idée que la conception hégélienne de l'histoire est centrée surtout sur l'extériorisation et l'aliénation de l'esprit, cet être absolu : le

⁶⁸¹K. Marx, *op.cit.*, p. 161 et édition originale, *op.cit.*, p. 573.

devenir historique hégélien est fondé sur l'auto-déploiement de l'*idée* et de l'*esprit*. L'histoire est ce mouvement du sujet pensant qui s'extériorise, s'active, pénètre de plus en plus la substance, en devenant substance lui-même, et de la substance qui devient sujet pensant. En d'autres termes, le Soi devient la chose et la chose devient le Soi.

Il est nécessaire de souligner, le caractère complexe et composé de la vision que le jeune Marx a de Hegel et qui s'exprime amplement, dans les premières pages de son analyse de la *Phénoménologie de l'esprit*. Plus précisément, il découvre dans le principe que nous venons de décrire le point capital du système hégélien, cristallisé dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire la grandeur et la vérité de cette philosophie que les Jeunes-hégéliens ne pouvaient pas saisir. Pour autant, selon la même découverte théorique l'élément spéculatif et abstrait de la philosophie hégélienne s'est imposé sur cette juste idée et ce principe vrai. Ce principe contenait en germe les matériaux révolutionnaires et radicaux, mais dont le développement était impossible dans les limites du système hégélien.

Le geste audacieux et novateur du jeune Marx, dans l'ensemble théorique disparate que constituent les *Manuscrits de 1844*, va être pratiquement de discerner cet épiscentre précieux et pertinent de son « *enveloppe métaphysique* », pour reprendre un terme du premier livre du *Capital*⁶⁸². Dans les paragraphes suivants des *Manuscrits de 1844*, Marx parlera directement de ce principe de production, ou d'auto-engendrement de l'être humain, qui consiste précisément à concevoir l'histoire comme le fruit de la praxis de l'être humain⁶⁸³. Le

⁶⁸²Marx écrit dans la postface à la deuxième édition allemande du premier livre du *Capital* : « *La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon globale et consciente. Chez lui elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique*, voir K. Marx, *Le Capital*, livre I, p. 17-18, traduit sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre, Quadrige/PUF, Paris, 1993 et édition originale, *Das Kapital*, Erster Band, p. 27, Dietz Verlag, Berlin, 1968. Marx utilise le mot allemand *Hülle* qui signifie l'enveloppe et la couverture.

⁶⁸³Cette tendance du jeune Marx d'éviter une explication transcendantale de l'histoire humaine, à savoir d'appréhender la vérité de l'être humain que dans l'être historique, peut être décelée aussi dans un texte écrit quelque temps avant les *Manuscrits de 1844*, l'*Introduction à la contribution de la philosophie hégélienne du droit*. Marx dit ceci : « *Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst* » : Être radical est saisir les choses à leur racine. Mais la racine pour l'être humain est l'être humain lui-même », texte original in *MEW*, Band 1, p. 385, Dietz Verlag, Berlin, 1972 et notre traduction. Par ailleurs, ce texte est parcouru par l'idée que c'est l'être humain qui crée et produit son histoire et chaque institution et création historique faisant partie d'elle, comme la religion par exemple. L'être humain n'est pas une abstraction en dehors du monde, mais il se manifeste dans ses propres créations historiques. En outre, l'aliénation est une notion centrale dans ce texte court. Marx la détache progressivement de l'horizon strictement critique de la religion, comme c'était le cas chez Feuerbach, afin de dévoiler l'aliénation de soi dans sa dimension et sa forme non-divine et non-transcendantale.

philosophe marxiste Chris Arthur donne une interprétation assez pénétrante du principe hégélien, ayant retenu l'attention de Marx. Nous traduisons de l'anglais :

En ce que 'le principe de production' est concerné, Marx est impressionné par la dialectique de l'actualisation de l'esprit par lui-même à travers le se poser lui-même dans la forme de l'objectivité, comme le négatif de lui-même et ensuite en niant cette négation. Marx voit en cela le reflet philosophique du processus matériel par lequel l'homme se produit lui-même à travers son propre travail. Marx amplifie sa lecture 'humaniste' de Hegel comme suit : 'la relation réelle active de l'homme avec soi-même', il dit 'est seulement possible s'il emploie toutes ses forces génériques – laquelle encore est possible à travers la coopération de l'humanité et comme résultat de l'histoire – et s'il les traite en tant qu'objets, qui est en tout premier lieu seulement possible dans la forme de l'aliénation'⁶⁸⁴.

E)5. Objectivité et réappropriation de l'objectivité

Ainsi, Marx conçoit la philosophie hégélienne comme un édifice à plusieurs niveaux et strates, et il se propose de les creuser pour pouvoir arriver à son point radical et original et retenir que l'aspect et le noyau non-idéaliste. L'idée centrale de la philosophie hégélienne, telle que les *Manuscrits de 1844* la comprennent est l'auto-aliénation de l'esprit et la réappropriation de son auto-aliénation par l'esprit lui-même, mais auto-aliénation et réappropriation effectuées que dans la pensée⁶⁸⁵. Dans le dernier extrait de Marx que nous avons cité, le jeune penseur met en relief l'aliénation hégélienne dans sa dimension originale.

Cependant, il dit quelque chose d'essentiel, contribuant à mieux comprendre son désaccord avec la dialectique hégélienne : «...c'est l'appropriation de ces objets en tant que pensées (*Gedanken*) et mouvement de la pensée (*Gedankenbewegungen*)...». Pour Marx, Hegel substitue le mouvement du réel par le mouvement de la pensée ou pour le dire autrement, l'être humain et l'objectivité posée par son activité sont compris notamment, comme *mouvement de la pensée*. L'objectivité appropriée et absorbée par l'esprit aliéné est fondamentalement le produit de l'activité de la pensée, et non de la totalité « *des forces essentielles de l'homme* ». Hegel avait enseigné et transmis à Marx et à Engels cette idée

⁶⁸⁴ Arthur Christopher John, *Dialectics of Labour*, p.56, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

⁶⁸⁵ Idée pratiquement récupérée et analysée en détail par Lukács, dans son *Jeune Hegel*, où l'aliénation est également considérée comme la notion centrale de la *Phénoménologie de l'esprit*.

profonde, que l'objectivité et l'effectivité sont un processus mouvant et jamais figé, inerte et immobile.

Or, ce qui les séparait de Hegel était que pour eux l'objectivité n'était pas uniquement l'ensemble du mouvement et du déploiement de la pensée⁶⁸⁶. Selon la *Phénoménologie de l'esprit* ce qui est par excellence objectivé et réapproprié comme essence de l'être humain, est sa pensée. L'objectivité en tant qu'ensemble des moments est l'extériorisation de l'esprit pensant, selon la lecture marxienne de Hegel. L'objectivité façonnée et réappropriée par l'esprit est finalement le Soi, autrement dit le sujet pensant. Selon Hegel, lorsque la conscience de soi conçoit l'objectivité et l'effectivité, elle est à vrai dire en train de pénétrer son propre être. Chez Hegel les objets sont principalement constitués par l'esprit et la pensée, et l'effectivité existe comme déploiement de la pensée et de l'esprit.

Nous avons déjà suffisamment insisté dans cette partie et dans la partie précédente, sur le fait que l'essence de l'être humain est avant tout pour Hegel la conscience de soi, ou l'esprit conscient de lui-même. Marx se penchera encore plus sur cette thématique, au moment où il traitera quelques pages plus loin le chapitre sur le savoir absolu. Car, chez Hegel une chose arrive à exister à condition qu'elle soit conçue par une conscience, comme si l'unique rapport objectif et possible d'un être pour Hegel dépendrait que du savoir. De plus, dans le savoir absolu le Soi prend conscience que l'altérité est posée en tant que telle, par le biais de son auto-aliénation et par un mouvement d'intériorisation de la pensée.

Une des grandes différences entre Marx et Hegel est visible à partir de ces remarques, et il faut la formuler dès maintenant : d'un côté pour l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, ce qui compte dans le rapport de l'être humain avec l'objectivité est le savoir, le se poser comme concept et s'appropriier le monde et la substance, s'étant transformés radicalement par le pénétration de l'esprit, tandis que de l'autre côté, quand Marx se réfère aux forces essentielles et à la réalisation de l'être humain dans les *Manuscrits de 1844*, il s'agit pour lui de s'appropriier une objectivité élaborée et posée par l'activité du travail matériel. S'objectiver chez le jeune Marx signifie au fond, s'objectiver et se réaliser dans un

⁶⁸⁶ Afin d'éclaircir notre propos et mieux comprendre le rapport entre la constitution de l'*objet* et le mouvement, souvenons-nous de ce Hegel écrivait à ce sujet au tout début du chapitre sur la perception dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « L'objet, quant à l'essence, est la même chose que ce qu'est le mouvement ; le mouvement est le déploiement et la différenciation des moments, l'objet est leur somme et résumé », *Phénoménologie de l'esprit*, p. 141 et édition originale, p. 79.

objet de travail, projeter et déposer son essence vitale à travers l'activité laborieuse, dans un objet extérieur et concret. Nous avons affaire ainsi chez Marx, non à un objet qui relève de la pensée, mais du travail matériel. L'altérité aux yeux du jeune Marx est cet objet de travail, que l'être humain - l'ouvrier - doit s'approprier, en le façonnant et en le modifiant, jusqu'à ce qu'il devienne un élément et un morceau du monde social-historique.

De ce fait pour Marx, l'aliénation est un moment nécessaire dans la formation sociale-historique du capitalisme, mais son dépassement est de nature pratique comme nous verrons en ce qui suit. À l'encontre de Hegel, selon Marx l'aliénation n'est pas un problème spéculatif ou un concept méta-critique. Conséquemment, il ne peut pas suivre la théorie hégélienne de l'aliénation jusqu'à ses conclusions ultimes, parce qu'elle est perçue comme « *un problème général ontologique de l'existence* »⁶⁸⁷.

Reprenons le fil du texte de Marx et plus spécialement le reste du paragraphe que nous avons entrepris de commenter. Il est important de s'attarder là-dessus, étant donné que Marx y exprime les raisons les plus intéressantes selon nous, pour lesquelles reste redevable à la dialectique hégélienne et en même temps, pourquoi doit-il s'en distinguer et la critiquer. Ainsi, dans un premier moment il continue dans le même chemin tracé dès le début de sa critique de la *Phénoménologie de l'esprit*, en mettant l'accent d'une part, sur la division et l'opposition entre *la conscience sensible abstraite* et *la conscience sensible humaine*, sur l'abstrait lui-même et sa primauté dans la réalité humaine et d'autre part, sur l'hégémonie de l'élément spéculatif dans la philosophie de Hegel⁶⁸⁸.

Plus particulièrement, selon les *Manuscrits de 1844* Hegel ne parvient pas à appréhender la réalité humaine dans sa concrétude, manifestée et objectivée à travers plusieurs institutions comme par exemple le pouvoir étatique, la religion - nous pouvons sans doute ajouter dans cette liste de Marx l'art, la philosophie, les rapports économiques et

⁶⁸⁷Nous empruntons cette phrase à Arthur : «...as a general ontological problem of existence », voir *op.cit.*, p. 62 et notre traduction.

⁶⁸⁸Nous devons être très attentifs, lorsque Marx utilise dans les *Manuscrits de 1844* le terme *abstrait*, afin de critiquer la philosophie hégélienne. Car, il ne l'emploie pas en ce cas dans le sens hégélien du terme. Chez Hegel comme chez Marx, l'abstrait peut avoir une connotation négative et critique. Pour Hegel, il peut être ce qui est unilatéral, privé de contenu et détaché de la pensée et de l'être concret. Pour les *Manuscrits de 1844*, l'abstrait et l'abstraction sont formés au moment où Hegel se montre incapable de considérer l'être humain et historique, en dehors de son être conscientiel, en le réduisant à son aspect spirituel et en l'isolant de la multitude de ses autres manifestations pratiques. Autrement dit, il reproche à Hegel qu'en fin de compte sa vision de l'être humain est *abstraite*. De même, quelque temps après Marx et Engels critiqueront la notion d'abstraction chez Hegel, dans *La Sainte famille*.

juridiques, dont Hegel ne méconnaissaient pas l'existence, mais les subordonnait et les ramenait à l'esprit et au savoir absolu - et finalement que c'est cette réalité-là, « *le monde de l'homme* », et non uniquement la conscience dans son mouvement de négation et d'affirmation de soi, ou une substance séparée et extérieure à l'être humain.

Ce que Marx propose ici est que pour arriver à comprendre l'être humain indépendamment de sa dimension spirituelle, il faut entamer l'investigation par ses objectivations pratiques, concrètes et matérielles. La réalité dans laquelle l'être humain vit et existe est le fruit *de la totalité des forces aliénées, génériques et essentielles de l'être humain, et non seulement de la conscience de soi et de l'esprit abstrait*. La réalité humaine n'est ni l'engendrement de l'esprit abstrait, ni l'aboutissement de la conscience de soi ou l'équivalent de la pensée, mais est saisie par des objectivations produites par l'activité historique de l'être humain, telles que la religion, l'État et l'art. La vérité de l'être humain d'après Marx est comprise tout d'abord par et dans sa praxis - il n'utilise pas encore ce terme - et son activité dans l'histoire. « *La véritable réalité humaine* » est ce que l'être humain a pu façonner et engendrer en un certain point de son histoire, dans ces sphères lesquelles Hegel n'ignorait pas selon Marx, mais les considérait comme des êtres de pensée :

La revendication du monde objectif au profit de l'homme – par exemple la reconnaissance du fait que la conscience sensible (sinnliche Bewußtsein) n'est pas une conscience sensible abstraite, mais une conscience sensible humaine, que la religion, la richesse, etc., ne sont que la réalité aliénée de l'objectivation humaine et des forces essentielles humaines (nur die entfremdete Wirklichkeit der menschlichen Vergegenständlicung) parvenues à leur propre mise en œuvre, et que, par là, elles ne sont que le chemin conduisant à la véritable réalité humaine -, cette appropriation ou la conception de ce procès apparaît chez Hegel de telle manière que la sensibilité (Sinnlichkeit), la religion, le pouvoir d'État, etc., sont des êtres spirituels (geistige Wesen) – car seul l'esprit est l'être véritable de l'homme, et la forme véritable de l'esprit est l'esprit pensant, l'esprit logique, spéculatif. L'humanité de la nature et de la nature engendrée par l'histoire, des produits de l'homme apparaît en ceci qu'ils sont les produits de l'esprit abstrait (der abstrakten Geistes) et sont donc, dans cette mesure, des moments spirituels, des êtres de pensée⁶⁸⁹.

⁶⁸⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 161 et édition originale, *op.cit.*, p. 573.

En réalité, Marx reprend une partie des arguments déjà mis en place juste auparavant. Néanmoins, ce qui est altéré dans le cas présent ne sont pas les conclusions qu'il tire en critiquant Hegel, à savoir que l'objectivité produite par l'homme est un être spirituel abstrait, mais plutôt la voie qu'il emprunte afin d'y arriver.

Le premier point que nous voulons remarquer est que Marx introduit sous l'influence de sa lecture de Feuerbach, la notion de sensibilité pour attaquer l'unidimensionnalité du *Geist* hégélien. Le jeune Marx développe dans ses *Manuscrits de 1844* comme nous examinerons dans un autre moment, en même temps que l'idée d'aliénation, le concept de sensibilité et de souffrance. Selon lui, l'être humain est avant tout un être passif, au sens où il n'est pas défini que par la *ratio*, mais par le fait qu'il éprouve des besoins physiques, vitaux et corporels qu'il doit satisfaire en vue de perpétuer son être. En d'autres mots, il est un être souffrant. La notion de souffrance dans les *Manuscrits de 1844* est profondément liée avec celle d'aliénation, puisque l'ouvrier est conçu par Marx comme la figure emblématique de la modernité, qui souffre dans et à cause de son travail aliéné. La souffrance consiste à la perte pour l'ouvrier du produit de son travail, et à la distorsion de son activité vitale. De la sorte, la passivité est ce qui détermine pour le jeune Marx, l'être humain et son rapport vital avec la nature et l'extériorité et non le *Geist*⁶⁹⁰.

L'autre point à retenir est que Marx évalue ces objectivations historiques, permettant à comprendre le vrai être de l'être humain et sa « *réalité aliénée* », comme des effets précisément aliénants et donc négatifs. Nous devons avoir constamment à l'esprit que l'*Entfremdung* chez Marx, n'a pas la même signification que chez Hegel. Pour les *Manuscrits de 1844*, l'expression et l'extériorisation de l'être humain ne sont aucunement chargées d'un sens négatif et critiquable. Tout au contraire, elles sont des éléments essentiels à l'accomplissement et à la complétude de l'être humain. S'objectiver et s'exprimer n'entraînent pas forcément l'aliénation de l'être objectivé, mais plutôt sa réalisation. Marx à l'encontre de Hegel, qui dans la *Phénoménologie de l'esprit* voyait à l'aliénation un processus nécessaire pour l'achèvement de la conscience, conçoit l'*Entfremdung* comme une variante de

⁶⁹⁰Nous verrons peu après, les remarques que Marx fait dans ce chapitre au sujet de l'être humain souffrant.

l'*Entäusserung*, décrivant la perte du sujet actif dans l'autre⁶⁹¹. L'*Entfremdung* constitue l'aspect négatif de l'expression et de l'extériorisation de l'être humain, formée dans la société bourgeoise. Ainsi, pour faire le lien avec le passage cité, Marx conçoit la religion et le pouvoir politique comme des objectivations humaines - chose que Hegel aussi arrive à comprendre -, néanmoins ce sont des objectivations qui *ont tourné mal*, à savoir des manifestations aliénées qu'il faudra dépasser et supprimer.

E)6. Radicalité et impasses de la philosophie hégélienne

Après avoir essayé de mettre en lumière les arguments, que Marx utilise afin de renforcer son idée que ce qui prévaut chez Hegel sont les *êtres de pensée*, continuons avec le reste de son paragraphe et avec les arguments développés sur la complexité et le caractère, à la fois radical et conservateur de la dialectique hégélienne. Marx dit ceci :

La Phénoménologie est par suite la critique cachée, encore obscure à elle-même, la critique mystificatrice ; mais, dans la mesure où elle tient fermement l'aliénation de l'homme (die Entfremdung des Menschen) – même si l'homme n'apparaît que dans la figure de l'esprit –, gisent en elle dissimulés tous les éléments de la critique, préparés et élaborés d'une manière qui surpasse souvent largement le point de vue hégélien lui-même. La « conscience malheureuse », la « conscience honnête », le combat de la « conscience noble et de la conscience servile », etc., etc., chacun de ces passages contient les éléments – mais encore sous une forme aliénée (in einer entfremdeten Form) – d'une critique de sphères entières telles que la religion, l'État, la vie civile⁶⁹².

Il s'agit certainement d'un passage capital, pour comprendre la représentation que le jeune Marx avait de la philosophie hégélienne. Cet extrait présuppose clairement l'idée, que les écrits d'un grand philosophe dépassent largement ce que leur auteur voulait directement exprimer. Autrement dit, ils contiennent des notions et sont la matrice des idées nouvelles et des ruptures dans un niveau conceptuel, échappant au contrôle immédiat de leur créateur. En effet, c'est exactement ce qui s'était produit avec Hegel.

⁶⁹¹Nous suivons sur ce point la ligne interprétative de F. Fischbach, élaborée dans l'introduction de sa traduction des *Manuscrits de 1844*.

⁶⁹²K. Marx, *op.cit.*, p. 162 et édition originale, *op.cit.*, p. 573.

D'après Marx, la pensée hégélienne est composée de plusieurs strates : elle est un corps théorique et conceptuel hétérogène, duquel les éléments idéalistes et spiritualistes doivent être repérés, identifiés et isolés afin de pouvoir saisir les fondements et les points radicaux et originaires, nous permettant une nouvelle compréhension du processus historique. Le système hégélien englobe ainsi une quantité d'analyses, qui posent les principes pour une critique des domaines et des sphères de la vie sociale, politique, économique et culturelle. Cependant, Marx pense que le noyau critique est finalement plaqué et dominé par la gangue et l'enveloppe métaphysique, comme il dira vingt-trois ans plus tard dans sa postface du premier volume du *Capital*.

Cette idée sera reprise un siècle plus tard par Lukács dans son livre le *Jeune Hegel*, dans lequel se fixe comme tâche l'éclaircissement des rapports entre la dialectique et l'économie. Le penseur hongrois était celui qui a pu donner un élan systématique et crucial pour la réactualisation et la reconstruction du concept d'*Entfremdung* et de ce que nous appelons habituellement *philosophie classique de l'aliénation*, en entamant une critique de la société capitaliste autour de la notion d'origine marxienne de *réification* (*Verdinglichung*)⁶⁹³ et de *totalité* (*Totalität*), dans son ouvrage *Histoire et conscience de classe* (1923), où Marx est conçu à travers son rapport avec la philosophie hégélienne. Lukács relit le matérialisme dialectique à partir de la réification, et reste en même temps profondément influencé par des sociologues allemands de la fin du 19^{ème} et du début du 20^{ème} siècle, comme Simmel et Weber, et parallèlement du courant de la *Kulturkritik*. Bien plus, dans sa tentative de réinterpréter Marx sous l'impact de la dialectique hégélienne, il effectue un redressement assez prometteur de la pensée marxiste⁶⁹⁴.

⁶⁹³Le terme de *Verdinglichung*, qui littéralement en allemand signifie le processus de *devenir chose*, est mis en place par Marx dans les *Grundrisse* et dans le troisième livre du *Capital*. Plus spécialement, dans le troisième livre du *Capital*, Marx conçoit comme caractéristique fondamentale du mode de production capitaliste, la réification ou la *chosification*. Les rapports entre les êtres humains sont commandés finalement, par des rapports entre choses, dans ce cas par des *marchandises*. Les marchandises produites dans le système capitaliste contiennent et enferment la réification, le *devenir chose* des déterminations sociales de production (« *die Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen* »). En d'autres termes, la marchandise est la cristallisation et le résultat de la réification des déterminations sociales de production. Marx écrit ceci : « *De plus, la marchandise, et a fortiori la marchandise en tant que produit du capital, inclut déjà la réification des déterminations sociales de la production et la subjectivisation de ses fondements matériels, caractéristiques du mode capitaliste de production* », voir K. Marx, *Le Capital*, livre III, troisième tome, Le procès d'ensemble de la production capitaliste, p. 255, traduction de C. Cohen-Solal et de Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1960, et édition originale, MEW, *Das Kapital*, Buch III, p. 887, Dietz Verlag, Berlin, 1966.

⁶⁹⁴Comme Lukács lui-même notait dans la préface de 1967 - éditée en tant que postface dans la traduction française d'*Histoire et conscience de classe* - de son livre : « *C'était donc pour le retour révolutionnaire au marxisme un véritable devoir que renouer avec ses traditions hégéliennes*. Histoire et conscience de classe

Dans *Histoire et conscience de classe*⁶⁹⁵ Lukács identifie le processus historique et révolutionnaire à une classe sociale particulière, qui est le véritable Sujet-Objet de l'histoire, c'est-à-dire la classe du prolétariat. Le concept de réification - ayant influencé les penseurs de l'École de Francfort, surtout Adorno dans un premier temps et ensuite Marcuse, Habermas, Honneth et dans le paysage intellectuel français de l'après-guerre, Lucien Goldmann et Guy Debord⁶⁹⁶ -, en simplifiant la complexité du propos lukácsien décrit d'une part, la situation dans laquelle les sujets dans la société bourgeoise et sous le règne de la marchandise perçoivent leurs rapports sociaux, en tant que rapports entre choses⁶⁹⁷ et d'autre part, la transformation de la subjectivité et de la conscience en une individualité isolée dans le système capitaliste et bureaucratique, privée et dénuée de sa force d'action et de prise sur le réel.

En fait, Lukács reprend simultanément le fétichisme de la marchandise, du premier livre et la réification du troisième livre du *Capital* de Marx, mais en mettant l'accent principalement sur le caractère universel de la marchandise dans l'être social capitaliste. Pour lui, la réification est la réduction et la diminution de la relation humaine vivante, de l'être humain vivant à un être pétrifié et figé. La totalité des aspects de la vie sociale, dans la société marchande est selon *Histoire et conscience de classe* soumise au processus de réification. S. Haber définit la réification lukácsienne, en insistant plutôt sur la perte de la part des individus, de la possibilité de mener une action et sur le fait que leur vitalité est remplacée par une immobilité généralisée :

En effet, la notion de réification désigne bien l'impact, sur la vie et sur les rapports sociaux en particulier, de la mise en place des systèmes objectivants comme le capital ou l'État bureaucratique. Contrairement à une image répandue, elle est là non pour déplorer que l'on traite les gens comme des choses,

représente peut-être la tentative la plus radicale à cette époque pour réactualiser le caractère révolutionnaire du marxisme en renouant avec la dialectique hégélienne et sa méthode, et en les développant », Histoire et conscience de classe, p. 397, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Éditions de Minuit, collection Arguments, Paris, 1960.

⁶⁹⁵ Elle a été écrite à une époque, où son auteur ignorait encore l'existence des *Manuscrits de 1844*.

⁶⁹⁶ La répercussion théorique du livre de 1923 de Lukács, dans la philosophie française de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle pourrait constituer un sujet de recherche autonome. À part Goldmann et Debord, l'essai sur la réification avait exercé une influence considérable sur la pensée de Sartre de la *Critique de la raison dialectique*. Cornelius Castoriadis est aussi en dialogue constant avec Lukács dans *L'institution imaginaire de la société*, voir surtout p. 82-85, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

⁶⁹⁷ L'empreinte de la théorie marxienne du fétichisme de la marchandise, sur l'essai de *La réification et la conscience du prolétariat* est très manifeste.

mais pour exprimer le fait que dans les sociétés modernes, des abstractions réalisées s'organisent qui se manifestent pour les individus comme des facteurs d'impuissance et de paralysie⁶⁹⁸.

Ainsi, il y a une linéarité qui nous mène d'*Histoire et conscience de classe* de 1923, jusqu'aux analyses de 1938 du *Jeune Hegel*, sur l'évolution de l'aliénation dans la pensée hégélienne, sa centralité dans la *Phénoménologie de l'esprit* et la critique faite de l'*Entfremdung* par le jeune Marx. En schématisant évidemment la thèse du *Jeune Hegel*, le philosophe marxiste tient une position presque identique, à celle soutenue par le jeune Marx dans les *Manuscrits de 1844* : dans la philosophie hégélienne sont élaborés et concrétisés une méthode de pensée et des éléments critiques, qui étaient les plus radicaux pour leur temps et pour les conditions intellectuelles et historiques de la société bourgeoise. Malgré cela, Lukács considère que Hegel n'a pas pu rompre avec les éléments idéalistes de sa propre philosophie et bâtir une critique du capitalisme, d'un point de vue matérialiste et vers la direction de son dépassement et de son abolition, chose accomplie que dans le cadre de la dialectique matérialiste marxiste⁶⁹⁹.

En d'autres mots selon Lukács, Hegel était resté prisonnier de son propre idéalisme et du fait de concevoir le processus historique, essentiellement comme une grande utopie philosophique. L'aliénation est supprimée dans cette utopie spéculative imposante, atteignant son point culminant dans le récit philosophique du savoir absolu. Elle est conçue comme le produit de l'activité de l'esprit et est reprise et supprimée par la conscience, au lieu d'être abolie par une action sociale collective.

⁶⁹⁸S. Haber, *L'aliénation Vie sociale et expérience de la dépossession*, p. 136. Nous pouvons trouver une définition de la réification lukácsienne très proche de celle de S. Haber, donnée par Ousmane Sarr dans un livre paru récemment : « Pour Lukács, dans la société capitaliste, tout est considéré comme chose utilisable à merci. L'ensemble de la société est réifié, tout y est considéré sous l'angle de l'utile. Cette organisation sociale réifiée ne laisse pas intacte la subjectivité, l'agent lui-même est réifié. L'agent est dépossédé de certaines de ses capacités intrinsèques. En un mot, en réduisant tout à l'état de chose, l'activité de l'agent se trouve réifiée et soumise aux exigences d'un mode de vie purement instrumental. Dit d'autres termes, loin de considérer la réification comme une simple illusion du monde marchand, Lukács la considère comme la distorsion réelle d'un certain rapport : la réification permet de saisir toutes les pathologies de la société moderne (fixation des sphères sociales, conditions de vie des ouvriers, relations sociales biaisées. De telles pathologies sociales font naître un sentiment de perte dans le monde, une existence biaisée, un malaise total dans notre propre civilisation », voir Ousmane Sarr, *Le problème de l'aliénation, Critique des expériences dépossessives de Marx et à Lukács*, p. 164, Éditions L'Harmattan, Paris, 2012.

⁶⁹⁹Ce n'est pas non plus un hasard si Lukács exprime ces idées, dans son *Jeune Hegel* en 1938, après avoir pris connaissance de l'existence des *Manuscrits de 1844*, par le biais de Riazanov dès le début des années trente.

Ainsi, Lukács dans le *Jeune Hegel* s'inspire dans une grande partie, quant à son analyse de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'esprit*, directement du dispositif critique du jeune Marx. Comme pour les *Manuscrits de 1844*, de même pour Lukács du *Jeune Hegel*, la *Phénoménologie de l'esprit* ne parvient pas à faire la distinction nécessaire entre objectivation et aliénation et à concevoir cette dernière, comme conséquence et fait pathologique d'une formation sociale-historique spécifique⁷⁰⁰.

Donc, pour revenir à la critique de Marx, l'expérimentation théorique des *Manuscrits de 1844* peut être mieux élucidée, si nous la percevons d'un côté, dans sa continuité et sa linéarité et de l'autre côté, dans sa discontinuité et dans sa dissonance avec Hegel. Continuité au sens où Marx suit le même chemin tracé par Hegel. Il met au centre de sa réflexion, la même question que Hegel : quel rapport l'être humain entretient-il avec les objets qu'il a lui-même créés ? Il souhaite utiliser la matrice édifée dans la *Phénoménologie de l'esprit*, où sont dissimulés des éléments critiques et la théorie de l'aliénation, afin de la détacher et de la dissocier de l'unilatéralité et de l'hégémonie conceptuelle de la conscience de soi (C'est ici que se situe la discontinuité). Marx reconnaît la grandeur de Hegel, dans le fait que ce dernier conçoit l'être humain comme le produit de son activité dans l'histoire, mais il s'agit toujours d'une production abstraite de l'esprit absolu. Or, l'aliénation humaine, à savoir l'histoire de l'être humain n'est pas selon Marx, le fruit d'un processus logique et abstrait, le déploiement de l'aliénation tel que l'esprit philosophique le saisit, mais le résultat de l'action d'un être sensible, naturel, souffrant, objectif et vital.

Néanmoins, l'analyse marxienne du dernier extrait que nous avons cité érige certaines difficultés et un nombre d'interrogations. Concrètement, qu'est-ce que Marx fait des développements détaillés et longs de Hegel, dans la section de la culture de la *Phénoménologie de l'esprit* où des analyses historiques sont articulées ? Est-ce que selon lui, l'histoire y serait absente et mise à l'écart de la scène philosophique hégélienne ? Et est-ce que Marx ignore-t-il cette masse considérable des données historiques, concernant l'univers social de l'Ancien régime, la société civile/bourgeoise, le pouvoir politique qui est en train de

⁷⁰⁰Voir par exemple, les extraits suivants de Lukács : « *A cause de la fausse identification de l'« aliénation » et de la « choseité ou objectivité, Hegel fait, là où il détermine l'essence de la nature et de la société et tente en évidence ce qui le différencie, des distinctions entièrement fausses* » et « *Du point de vue subjectif, il s'agit de la fausse identification de l'homme et de la conscience de soi, que Marx a mise à jour et critiquée ; du point de vue objectif, c'est l'identification de l'aliénation et de l'objectivité en général* », *Le jeune Hegel*, p. 351 et 364 respectivement.

se former à cette époque et son opposition à le pouvoir économique, fondé sur la possession de l'argent, les Lumières et la Révolution française ?

Certainement pas comme ses références à la conscience malheureuse, à la conscience honnête et au combat de la conscience noble et de la conscience servile le prouvent. Pour les *Manuscrits de 1844*, ces thèmes hégéliens sont encore une expression aliénée, une automystification idéaliste de la raison philosophique, puisqu'elles continuent à poser l'être *en tant qu'être de pensée*. Marx ne méconnaît pas ces textes étant donné qu'il s'y réfère, mais pense qu'en dernière instance nous n'avons pas affaire chez Hegel, à une vraie suppression des sphères historiques aliénées, c'est-à-dire à une désaliénation réelle et véritable. Car, Hegel est en train de réconcilier le penser philosophique abstrait, premièrement avec soi-même et ensuite avec chaque forme d'objectivité historique, engendrée par l'esprit aliéné. Une des objections principales du jeune Marx à l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* est formulée autour de ce point : bien que les sphères historiques, dans lesquelles l'être humain extériorise ses forces et s'aliène (l'aliénation au sens hégélien du terme, c'est-à-dire comme perte de soi dans l'objet et réalisation dans l'esprit universel) soient correctement reconnues par Hegel, les vrais problèmes et les aspects concrets et pratiques qui en découlent sont subjugués, par une réconciliation et une désaliénation effectuée uniquement au niveau de la conscience. Conséquemment, d'après Marx le penser philosophique hégélien se réconcilie, au sens d'une adaptation conservatrice et d'un ajustement à l'objectivité historique présente. Hegel discerne et utilise dans sa critique du mouvement et du processus historique, des éléments féconds et nouveaux, néanmoins il finit par confondre et assimiler les formes d'objectivité et d'extériorisation saines, avec les formes d'objectivité et d'extériorisation aliénées, réifiées et déshumanisées.

Autrement dit, chaque forme d'objectivité n'entraîne pas fatalement selon Marx une aliénation. En son sens, il faut se débarrasser de la vision d'une objectivité aliénée, comme condition nécessaire et transhistorique de l'être humain. Hegel ne parvient pas à distinguer comme cela sera dit explicitement plus tard, l'objectivation de l'aliénation. Donc, l'opposition de Marx à Hegel réside dans le fait que ce dernier ne conçoit pas la réappropriation des forces de l'être humain, en dehors du penser philosophique abstrait et du mouvement de négation et d'affirmation de l'esprit : la réconciliation se réalise à l'intérieur de la conscience, comme savoir conceptuel et universel de l'esprit sur soi-même. L'esprit intériorise en réalité son propre être aliéné. De ce fait, l'altérité pour la conscience de soi s'avère être finalement son

Soi aliéné. Le monde social-historique particulier dans lequel l'être humain existe, ce que Hegel nomme l'*objectivité*, est érigé en question ontologique et universelle de la conscience.

Nous pouvons alors saisir, la métamorphose de l'aliénation de Hegel à Marx. Être aliéné ne signifie pas pour le premier se perdre dans un objet pour se retrouver, dans un niveau ontologique plus haut en tant que savoir absolu, mais plutôt être dépossédé d'un certain *rapport à soi-même, aux produits de son activité et à son activité elle-même*. L'aliénation, selon une des acceptions du terme que nous trouvons dans les *Manuscrits de 1844*, n'est pas simplement la perte d'un objet particulier ou de telle chose, mais la privation de ses propres capacités vitales, être soumis à une distorsion du rapport à soi et au monde, et vivre dans un manque de son expression et de son affirmation vitale. C'est ne plus se rapporter à une objectivité, dans laquelle nous reconnaissons le résultat de notre activité⁷⁰¹.

E)7. La subjectivité comme fondement de l'aliénation

Marx conclut ce paragraphe en mettant l'accent sur l'identification hégélienne d'une part, de l'objet avec l'être de pensée et de l'autre part, du sujet avec la conscience de soi. Les rapports dramatiques explorés en détail par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, entre sujet/objet sont interprétés ici par Marx, comme une énorme réduction de l'être humain à une certaine figure de l'aliénation, à savoir la conscience de soi, et comme un appauvrissement et un amoindrissement immense des différentes formes historiques de l'objectivité humaine :

*Ainsi, de même que l'être, l'objet apparaît en tant qu'être de pensée, de même le sujet est-il toujours conscience ou conscience de soi, ou plutôt l'objet apparaît seulement comme conscience abstraite, l'homme seulement comme conscience de soi, et les différentes figures de l'aliénation qui apparaissent ne sont par suite que différentes figures de la conscience et de la conscience de soi*⁷⁰².

⁷⁰¹Nous explorerons cette dimension fondamentale de l'aliénation des *Manuscrits de 1844*, lorsque nous passerons à l'étude du premier et du deuxième manuscrit de Marx. Cependant, nous marquons ces éléments dès à présent, afin de mettre en évidence l'horizon et l'arrière scène philosophiquement subjectiviste, dans lesquels Marx développera sa propre vision de l'aliénation à l'opposé de celle de Hegel.

⁷⁰²K. Marx, *op.cit.*, p. 162 et édition originale, *op.cit.*, p. 573.

Si la lecture que nous faisons de cet extrait est correcte, Marx est en train de suggérer une conception de l'aliénation totalement originale et surprenante. À vrai dire ce que l'assimilation hégélienne de l'être humain au *sujet* et à la conscience de soi philosophique et abstraite produit, est l'aliénation de l'être humain au sens marxien du terme. Pour le dire différemment, l'aliénation selon le jeune Marx est possible parce que précisément, l'être humain est réduit à sa dimension conscientielle et abstraite. Il existe principalement en tant que conscience de soi et en tant que sujet/subjectivité. Son aliénation est sa pétrification en conscience de soi et en sujet philosophique. Cette idée est dans cet extrait, simplement sous-entendue, mais elle sera mieux exposée dans d'autres passages des *Manuscrits de 1844*⁷⁰³.

Selon cette conception, inexplorée à notre connaissance avant les *Manuscrits de 1844*, ce qui pose des obstacles à la réalisation et à l'épanouissement de l'être humain est exactement sa diminution et son rétrécissement à un être pensant, un sujet conscient de soi et à la seule activité du travail⁷⁰⁴. Cela dit, pour être aliéné l'être humain doit d'abord être transformé en sujet : être un sujet signifie pour Marx, être le support d'une capacité de travailler et de produire. En d'autres termes, le travail est le *devenir sujet* de l'ouvrier. Comme F. Fischbach observe, lorsque la réduction de l'être humain en subjectivité prend lieu :

*[...] c'est ce qui fait aux yeux de Marx d'un être réduit à la subjectivité et se concevant lui-même comme sujet, un être mutilé, et donc un être abstrait, c'est-à-dire incomplet. L'abstraction consiste ici dans le fait d'être séparé du tout de la réalité naturelle objective, et de ne plus pouvoir se concevoir et se comprendre que par opposition à elle. La conscience de soi, non pas comme conscience du genre, mais comme conscience du Soi, c'est-à-dire comme position de soi en tant que Sujet, est le résultat d'une abstraction [...]*⁷⁰⁵.

⁷⁰³L'hostilité de Marx envers la réduction de l'être humain à une abstraction et à un être, possédant uniquement sa puissance de travail dépasse largement le cadre des *Manuscrits de 1844* et traverse son œuvre de maturité.

⁷⁰⁴L'auteur ayant analysé et défendu le plus cette thèse, dans le paysage philosophique actuel est F. Fischbach. Voir notamment son livre *La production des hommes Marx avec Spinoza*, PUF, Actuel Marx Confrontation, Paris, 2005 et plus spécialement le septième chapitre de l'ouvrage, *Subjectivité et aliénation (ou l'impuissance du sujet)*, p. 95-107. Nous pensons que le passage des *Manuscrits de 1844* sur lequel F. Fischbach s'appuie le plus, pour prouver que considérer l'être humain comme un *sujet* est le fondement de l'aliénation, est le suivant : «...*Ce procès doit avoir un support, un sujet (Marx se réfère ici à la suppression de l'extériorisation et à l'expression de la vie humaine) ; ce résultat, le sujet se sachant comme conscience de soi absolue, est par suite le dieu, l'esprit absolu, l'idée se sachant et s'activant. L'homme réel et la nature réelle ne sont plus que de simples prédicats, des symboles de cet homme non réel caché, de cette nature non réelle. Sujet et prédicat sont par suite l'un avec l'autre dans le rapport d'une inversion absolue, le sujet-objet mystique, ou la subjectivité qui exerce son emprise sur l'objet, le sujet absolu comme un procès, comme le sujet s'extériorisant et faisant retour à soi à partir de l'extériorisation mais reprenant en même temps en soi cette extériorisation, et le sujet en tant que procès ; le pur cercle en soi sans repos* », K. Marx, *op.cit.*, p. 172-173 et édition originale, *op.cit.*, p. 584.

⁷⁰⁵F. Fischbach, *La production des hommes Marx avec Spinoza*, p. 96, PUF, Actuel Marx Confrontation, Paris, 2005.

Ainsi, - nous énonçons dès maintenant certaines des idées développées dans d'autres endroits des *Manuscrits de 1844* par Marx, afin que notre propos soit plus compréhensible - être primordialement une conscience de soi est pour le jeune Marx le synonyme d'être aliéné, au sens d'un état pathologique qui appauvrit l'être humain et le prive d'un vaste éventail des possibilités et des potentiels. Néanmoins, le geste théorique marxien est encore plus puissant, si nous l'associons à sa critique de l'aliénation de l'ouvrier dans le travail industriel. Semblablement à la philosophie hégélienne, l'ouvrier devient une abstraction et un être unidimensionnel, pour se souvenir du vocabulaire de Marcuse. Dans la société où le capital règne, l'être humain est perçu surtout à travers sa capacité de travailler, au profit d'un *autre être humain*. Sa vitalité est mesurée à sa seule capacité de travailler et est soumise à sa seule activité de produire. *Ma* vitalité devient dans la société bourgeoise l'objet d'un *autre être* que moi, de l'être du propriétaire des moyens de production.

Par conséquent, Marx trace une critique radicale d'une façon parallèle d'une part du sujet philosophique et métaphysique hégélien⁷⁰⁶, réduit à être une conscience de soi et un support du savoir et d'autre part, du sujet en tant qu'ouvrier, réduit à être privé et séparé de la majorité de ses attributs humains et assujetti à cette force hostile et étrangère qui est pour lui, le capital.

E)8. L'être humain comme résultat de son travail

Nous arrivons à un moment essentiel de la critique marxienne de Hegel. Nous employons le terme « essentiel », parce que Marx dans les deux derniers paragraphes avant le début de son commentaire du chapitre sur le savoir absolu, utilise et concentre seulement en quelques lignes plusieurs concepts, parmi lesquels certains d'origine hégélienne, et à partir desquels construit son propre dispositif théorique. En fait, dans ces deux célèbres paragraphes Marx rend explicitement un hommage à l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, et essaie à

⁷⁰⁶Marx estime la métaphysique hégélienne, comme la métaphysique par excellence. Pour lui, le système hégélien est le point culminant de la métaphysique occidentale et le discours philosophique, le plus conscient de soi.

la fois de mettre en lumière ses points faibles⁷⁰⁷. Plus précisément, dans ce passage Marx rassemble des notions centrales et que nous retrouverons dans le reste de son manuscrit inachevé, comme celles d'*autoengendrement*, de *procès*, de *travail* et de *travail spirituel abstrait*, d'*être générique (Gattungswesen)*, d'*activation*, d'*homme objectif*, d'*aliénation*, d'*extériorisation* et d'*essence*. Pour autant, nous devons également réfléchir sur deux choses très importantes soulevées par ce texte : en premier lieu, la comparaison frappante entre Hegel et l'économie politique que Marx fait ici, et ensuite l'idée que le système hégélien est la pratique et l'expression de la philosophie la plus consciente historiquement. En elle nous repérons selon les *Manuscrits de 1844*, la conscience philosophique fixée et solidifiée de la façon la plus approfondie.

Notre lecture de ces deux paragraphes s'appuiera surtout, sur la mise en rapport et en perspective de trois concepts suivants : l'aliénation - avec toute une série des concepts négatifs et positifs découlant de cette notion -, le travail et l'activation. Ils nous permettront, tantôt de mieux déchiffrer l'aliénation marxienne, et tantôt d'éclaircir les points à partir desquels Marx différencie sa propre position, de celle de la *Phénoménologie de l'esprit*. Bien plus, ces trois notions contribueront à ce que nous puissions répondre à deux questions fondamentales. Tout d'abord et malgré le caractère tout à fait génial et radical de la critique du jeune Marx, est-ce que la conception qu'il se fait de l'aliénation et du travail est juste et satisfaisante théoriquement, et correspond-elle aux analyses de Hegel ? Et secondement, est-ce que l'aliénation et la suppression de l'aliénation chez Hegel laisse inaltérée et intacte l'objectivité, comme Marx le veut ? Par ailleurs, les concepts d'activation et des forces

⁷⁰⁷Cette disposition du jeune Marx dépasse la simple vénération et admiration, le rejet critique ou l'abandon de la philosophie de Hegel. Elle marque plutôt dès cette époque, la prise de conscience de la part de Marx de son éloignement peu à peu de la philosophie hégélienne et de son positionnement dans un terrain différent et dans un domaine critique et théorique que lui-même a créé. En fait, il s'agit pour lui de tisser avec l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, un *nœud et un rapport critique-dialectique*. Nous pouvons dire que ce rapport critique, qui commence dans le *Manuscrit de Kreuznach*, est élaboré et exprimé explicitement dans les *Manuscrits de 1844*, et ne se rompt pas jusqu'à la fin de la vie de Marx et son œuvre de maturité, comme par exemple la postface du *Capital* nous l'a déjà indiqué. C'est-à-dire que c'était un rapport soumis, à l'évolution de la pensée de Marx. En outre, Marx nouait un rapport avec la pensée de Hegel, qui pourrait être décrit par le biais de l'idée de l'*Aufhebung*. Il avait nié la philosophie hégélienne, mais néanmoins en gardant et en préservant à l'intérieur de sa nouvelle conception critique, des éléments de l'être nié et supprimé. C'est dans ce sens là, que nous parlions auparavant d'une continuité et d'une discontinuité parallèle entre les deux penseurs. F. Fischbach note sur le même sujet que : « *Cette confrontation permanente avec la pensée hégélienne, à chacun des moments clés de la maturation et de l'élaboration de sa pensée propre, conduit Marx à chaque fois vers des thèses dont il serait insuffisant de dire qu'elles ne sont qu'opposées à celles de Hegel ou qu'elles en sont le simple renversement ou retournement : en ne retenant ici que le moment de la confrontation de Marx avec la Phénoménologie de l'esprit en 1844, nous pouvons voir de quelle manière sa lecture de Hegel conduit Marx, dès cette époque, sur un terrain philosophique radicalement différent de celui de Hegel* », voir l'introduction de F. Fischbach aux *Manuscrits de 1844*, *op.cit.*, p. 49.

génériques que Marx déploie ici, s'avèreront être cruciaux aussi pour l'élaboration de l'aliénation dans le premier manuscrit. Ainsi, dans un premier temps Marx affirme le mérite de Hegel en disant ceci :

La grandeur de la Phénoménologie hégélienne et de son résultat final – de la dialectique, de la négativité comme du principe qui meut et engendre – est donc, d'une part, que Hegel conçoit l'autoengendrement de l'homme (die Selbsterzeugung des Menschen) comme un procès (Prozeß), l'objectivation (Vergegenständlichung) comme désobjectivation (Entgegenständlichung), comme extériorisation (Entäußerung) et comme suppression (Aufhebung) de cette extériorisation ; c'est le fait qu'il saisisse l'essence du travail (das Wesen der Arbeit) et qu'il comprenne l'homme objectif, l'homme vrai parce que réel comme le résultat (Resultat) de son propre travail⁷⁰⁸.

Pour le jeune Marx, le point fascinant chez Hegel est l'idée du processus historique en tant que *négation de la négation*. Nous pouvons remplacer la formule de « *négation de la négation* » et utiliser l'*aliénation de l'aliénation*, afin de mieux comprendre le lien entre Hegel et Marx. Pour tous les deux, l'être humain fait partie d'un monde qui le nie et l'aliène. Cette *négation-aliénation* demande la position de l'être humain dans le monde, autrement dit, le dépassement de son aliénation et son confirmation. L'être humain se trouve en opposition avec le monde : son intériorité n'est pas en harmonie et en continuité avec l'extériorité. En réalité, Marx partage avec son grand prédécesseur un point de départ fondamental. Aux yeux de Hegel et de Marx, le monde n'appartient pas à l'être humain : il lui est étranger⁷⁰⁹. L'être humain doit se rapporter chez Hegel et chez Marx, à un objet qui se trouve à l'extérieur de lui et qui lui est étranger. Comme nous constaterons par la suite, ce qui distingue Marx de Hegel est sa réponse et sa réaction théorique, quant à la reprise et la suppression de cette objectivité étrangère⁷¹⁰.

Ainsi, l'histoire se construit comme ce rapport perpétuel, mais changeant et modifiable de l'être humain avec les créations et les produits de son activité. Soit dit en passant, nous

⁷⁰⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 162 et édition originale, *op.cit.*, p. 574.

⁷⁰⁹Nous avons essayé de mettre en évidence dans notre partie sur le jeune Hegel, la centralité du sentiment d'étrangeté que l'être humain éprouve envers soi-même, Dieu et le monde.

⁷¹⁰Nous pourrions dire que d'une certaine façon, Marx essaie dans les *Manuscrits de 1844* de se positionner différemment, vis-à-vis du problème central de l'idéalisme allemand et surtout objectif de Hegel, qui est le rapport entre le sujet et l'objet. Au fond, il se propose d'articuler et d'élaborer une réponse distante à celle de l'idéalisme objectif. Pour lui, la séparation et la différence du sujet de son objet et l'objectivation ne constituent pas forcément une faille que la conscience de soi devrait corriger, par un mouvement de réappropriation de l'extériorité. Néanmoins, le problème se pose pour Marx lorsque l'objectivation se transforme en processus de désobjectivation.

devons éviter d'adopter une représentation linéaire concernant le processus historique, tant chez Hegel que chez Marx. Tout au contraire, pour eux l'histoire est précisément cette *aliénation de l'aliénation*, un effort constant, mais fragile de l'être humain de s'approprier ce qu'il avait lui-même engendré. En outre pour le jeune Marx, l'objectivité devient étrangère à l'être humain et ce qu'il avait lui-même produit devient l'objet approprié de quelqu'un d'autre, sous certaines conditions historiques. L'aliénation marxienne comme nous verrons en détail plus loin ne consiste pas à identifier, le fait d'objectiver et d'exprimer ses forces génériques et les poser dans un objet extérieur. Fixer mon être dans un objet extérieur à ma propre existence constitue un fait naturel pour les *Manuscrits de 1844*. L'objection du jeune Marx commence à partir du moment où l'objectivité se transforme en quelque chose d'opposé et d'étranger à l'être humain, quand les produits de son activité lui sont soustraits.

Essayons de détailler ce que Marx retient de la dialectique hégélienne. En fait, il perçoit comme l'apport majeur de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'identification du travail à l'histoire de l'être humain. L'activité de l'être humain est ce qui détermine son processus historique. Pour ainsi dire, l'être humain ne peut être compris qu'à travers son action dans l'histoire. Selon Marx, la dialectique hégélienne nous décèle que l'histoire de l'être humain est le synonyme du processus de son auto-crédation. L'histoire est processus, c'est-à-dire mouvement dynamique et altération incessante de l'effectivité par l'être humain. Beaucoup plus, le concept d'essence dans ce cas ne décrit pas une substance transcendantale, une fin vers laquelle l'histoire s'orienterait nécessairement, une transparence et une présence totales de l'être humain dans le réel. Il ne faut pas oublier que « *das Wesen* » en allemand peut signifier à la fois l'essence, la nature et l'être d'une chose. Dans ce paragraphe, l'essence marque l'activité vitale de l'être humain tout au long de son processus historique d'autoengendrement.

Ainsi, Marx découvre dans la dialectique hégélienne ce principe capital pour la formation de sa propre conception de l'histoire, à savoir que l'objectivation de l'être humain est l'équivalent de son activité laborieuse. Par conséquent, l'essence de l'être humain est saisie *grâce au travail et étant le fruit du travail humain*. En d'autres mots, pour Marx l'importance de la philosophie hégélienne réside en l'identification du procès d'objectivation

de l'être humain à l'activité du travail. L'être humain est le produit de son travail, son essence est son activité de travail⁷¹¹.

Toutefois, une autre chose dans ce passage doit retenir notre attention. Nous avons déjà observé que selon l'affirmation marxienne, la profondeur de Hegel provenait du fait qu'il percevait « *l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et comme suppression de cette extériorisation* ». Marx avoue ici que Hegel parvenait à reconnaître dans l'objectivation (*Vergegenständlichung*) de l'être humain, son désobjectivation (*Entgegenständlichung*). La *Phénoménologie de l'esprit* est alors lue par le jeune penseur comme ce texte, où l'extériorisation peut éventuellement décrire *aussi* des états négatifs, négatifs non au sens hégélien du terme. Marx suit Hegel jusqu'à un certain point, parce que ce dernier savait concevoir l'expression et l'extériorisation de l'être humain, comme une aliénation.

Nous devons nous rappeler constamment que lorsque Marx utilise le terme d'*Entgegenständlichung*, veut marquer la perte d'un objet et dans ce cas-là l'impossibilité de l'être humain, de se reconnaître dans la réalité que lui-même avait posé initialement. La désobjectivation, l'*Entgegenständlichung* dans les *Manuscrits de 1844* décrit la distance créée, entre le sujet et ses propres produits. C'est le fait d'être privé des objets, à travers et dans lesquels un être humain était censé de s'exprimer et de se réaliser. Cela dit, Marx discerne dans le principe de la négativité chez Hegel, l'extériorisation de l'être humain comme *phénomène* qui peut évoluer mal. Or, ce qui chez Hegel constitue le premier moment du processus dialectique, l'extériorisation (*Entäusserung*) qui devra être reprise et supprimée par la conscience, chez Marx n'est que l'aboutissement du processus aliénant.

⁷¹¹L'extrait que nous commentons peut être un parmi plusieurs autres des *Manuscrits de 1844*, où Marx pose les fondements d'un concept du travail pouvant suggérer l'apogée d'une conception de l'homme producteur. Cette association forte de l'homme à son travail que nous rencontrons dans les *Manuscrits de 1844*, influencera et mènera un siècle plus tard à l'élaboration d'une ontologie du travail par Lukács. L'ouvrage dans lequel s'exprime le plus abondamment cette conception est sans doute son *Ontologie de l'être social* (1971). En outre, le parallèle du concept d'aliénation et de l'expérience de la dépossession avec la catégorie du travail était un acte décisif pour l'évolution du marxisme dans le 20^{ème} siècle. Jusqu'à une époque, nous comprenions l'une expérience uniquement et exclusivement à travers l'autre. Le travail était le lieu privilégié de la manifestation des phénomènes aliénants. Pour autant, à partir des années soixante et soixante-dix des analyses critiques et sociologiques des auteurs tels que Debord, Baudrillard et Lefebvre, ont tenté de dissocier l'aliénation de l'activité du travail. Leur objectif était désormais de construire une critique de la société bourgeoise et industrielle, autour des notions du spectacle, du consumérisme, de la vie quotidienne et d'« appliquer » l'expérience de la dépossession à l'extérieur du champ du travail.

Cependant, dans la suite de ce paragraphe Marx certifie l'importance de la dialectique hégélienne, parce qu'elle conçoit l'activation (*Betätigung*) des forces génériques de l'être humain vers le dehors. Le mouvement d'activation des forces génériques de l'être humain est en réalité pour Hegel, le processus d'aliénation. En d'autres termes, la *Phénoménologie de l'esprit* est un grand texte philosophique selon Marx, parce qu'elle saisit que les êtres humains se réfèrent aux produits de leur activité comme des objets aliénés. Plus exactement, il dit ceci :

Le comportement réel, actif de l'homme à l'égard de soi en tant qu'être générique, ou bien l'activation de lui-même comme d'un être générique réel, c'est-à-dire en tant qu'être humain, n'est possible que par le fait qu'il produise réellement vers l'extérieur toutes ses forces génériques (ce qui n'est à son tour possible qu'au moyen de la totalité de l'œuvre humaine, et seulement comme résultat de l'histoire), qu'il se rapporte à elles en tant qu'objets – ce qui, à son tour, n'est abord possible que sous la forme de l'aliénation (Entfremdung)⁷¹².

De la sorte, l'histoire est l'effet des forces vitales et génériques de l'être humain. Ce dernier reconnaît dans l'objectivité le résultat de son activation aliénée⁷¹³, et l'histoire est la conséquence de ses forces génériques dans l'extériorité. Marx est hégélien au fur et à mesure qu'il appréhende l'histoire comme l'extériorisation des forces génériques de l'homme. L'être humain prend conscience de son histoire en tant qu'objet aliéné. Nous aboutissons donc à la même idée par laquelle nous avons commencé, celle de l'histoire comme genèse de l'homme : l'histoire s'avère être activation et praxis de l'être humain et l'être réel le produit de son travail. Le travail est cette activité médiante/intermédiaire, qui forme l'objectivité de l'être humain. Son importance dans l'histoire humaine, dans la genèse et la constitution de l'être

⁷¹²K. Marx, *op.cit.*, p. 162 et édition originale, *op.cit.*, p. 574.

⁷¹³Nous pensons que ce n'est pas un hasard si Marx emploie ici, le terme d'*activation (Betätigung)* pour exprimer l'extériorisation des forces génériques de l'être humain chez Hegel, et non celui d'*activation de soi (Selbstbetätigung)*. La *Betätigung* est un concept critiquable pour Marx, parce qu'il désigne l'activation du sujet à partir d'une autre chose que lui. L'être humain reste déterminé et défini par un autre être. Dit différemment, il continue à être aliéné au sens fort du terme. La racine de son activité est quelque chose d'autre que lui-même : c'est un être hétéronome. L'être humain dans la *Betätigung* manque l'affirmation de soi d'une façon autonome, et se confine dans l'affaiblissement et l'impuissance. Comme dans l'activation, de même dans la désobjectivation l'être humain, le travailleur est séparé de l'objectivité et privé de sa passivité et de l'expression de soi. Au lieu de produire un accomplissement par le biais de son travail, l'ouvrier engendre la perte de son objectivité. Ce qui peut jouer le rôle de la médiation, entre la passivité perdue et l'activité désobjectivante du travail sont les notions de souffrance et du pâtir, comme nous verrons plus loin. De l'autre côté, la *Selbstbetätigung* dans le registre philosophique des *Manuscrits de 1844* signifie l'emprise par un être humain sur sa propre activité. Ainsi, nous constatons une utilisation extrêmement vigilante des mots de la part de Marx, lorsqu'il parle de Hegel. Malgré la brèche apportée par Hegel, sa conception reste enfermée dans l'aliénation. Voir concernant ce sujet ce que F. Fischbach note dans son introduction de la traduction des *Manuscrits de 1844*, *op.cit.*, p. 14-16.

humain est magnifiquement saisie par Hegel selon Marx, mais elle doit être dissociée de ses éléments mystificateurs et abstraits.

E)9. L'association de l'économie politique et de la philosophie hégélienne

Où est-ce que Marx situe-t-il alors sa différence avec Hegel ? Quelle est cette ligne de démarcation entre les deux penseurs, puisque Marx attribue à Hegel la conception de la dialectique comme autoengendrement de l'être humain ? Afin de répondre à cette question, nous nous tournerons comme déjà énoncé vers le prochain paragraphe. Après avoir expliqué les points féconds de la philosophie hégélienne, Marx met en évidence son unilatéralité quant à sa conception du travail :

A titre provisoire et pour anticiper, ne disons encore que ceci : Hegel se place au point de vue des économistes nationaux modernes. Il conçoit le travail comme l'essence de l'homme, comme son essence se vérifiant (die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen) ; il ne voit que le côté positif du travail, pas son côté négatif. Le travail est le devenir-pour-soi de l'homme à l'intérieur de l'extériorisation ou bien en tant qu'homme extériorisé (Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch). Le seul travail que Hegel connaisse et reconnaisse est le travail spirituel abstrait (die abstrakt geistige)⁷¹⁴.

D'une façon probablement surprenante d'un premier point de vue, Marx met Hegel à côté des théoriciens de l'économie politique⁷¹⁵. La science qui étudiait la production économique organisée des êtres humains, et le philosophe dont la préoccupation centrale était l'élaboration des concepts et d'un savoir identique à l'être, sont jugés par Marx à partir de leur vision commune du travail comme une activité positive⁷¹⁶. Marx critique simultanément

⁷¹⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 163 et édition originale, *op.cit.*, p. 574.

⁷¹⁵Il est regrettable que nous ne possédions pas les notes prises par Hegel, sur l'économie politique et plus spécialement sur James Denham-Steuart pendant son séjour à Francfort. Marx ne pouvait pas connaître que Hegel s'était occupé de l'économie politique, ou non plus avoir lu les pages sur le travail et les inégalités de la société civile, écrites à Iéna. D'une manière étrange, comme les *Manuscrits de 1844* de même la *Philosophie de l'Esprit* a été publiée un siècle après sa rédaction, en 1931 par Hoffmeister.

⁷¹⁶À notre dernière note, nous nous référions à la *Philosophie de l'esprit* de Hegel. Le jugement du jeune Marx sur la philosophie hégélienne et l'économie politique, nous fait penser immédiatement à ce texte où Hegel dénonçait les aspects abrutissants et inhumains du travail, réduisant l'être humain à un être abstrait. Il est bien clair, que le travail pour Hegel à Iéna ne possède pas les mêmes qualités et caractéristiques que celles de la

Hegel et l'économie politique, sur la base que tous les deux comprennent unilatéralement le travail, comme une affirmation et une réalisation de l'essence de l'être humain. En lisant ce passage, il est possible de s'apercevoir le degré des malentendus suscités autour de la conception marxienne du travail. Il a été souvent soutenu que Marx voyait au travail que l'accomplissement de l'être humain, tandis qu'en vérité il le concevait comme un asservissement à la nécessité, à un processus mécanique et abstrait et comme la distorsion du rapport de l'être humain avec soi et le monde. Le travail constitue au moins dans les *Manuscrits de 1844*, la preuve vivante de la négation de l'être humain et plus spécialement de l'existence de l'ouvrier⁷¹⁷.

Nous avons pu observer d'une façon détaillée, comment Marx évaluait la conception hégélienne de l'histoire comme production « *du penser abstrait et absolu* ». En fait, même lorsque Marx admet que le fondement de la pensée de Hegel est correct et vrai, parce qu'il part précisément de la centralité du travail humain, la vision de ce dernier reste unidimensionnelle⁷¹⁸. La position hégélienne est pensée de telle manière, puisqu'elle perçoit l'être humain toujours dans les limites du processus d'aliénation. L'économie politique et la philosophie hégélienne réduisent et confinent l'être humain et son processus historique, l'une à la seule activité de la production matérielle et l'autre à la seule activité de la genèse de l'esprit : d'un côté, l'économie politique contemple et saisit le monde social de l'être humain, transformé par le travail, mais oubliant que cette marchandise « *aux propriétés les plus*

Phénoménologie de l'esprit ou des *Principes de la philosophie du droit*. Néanmoins, nous pourrions dire dans une perspective très stricte que Marx sans être responsable se trompe en ce cas, étant donné que le côté négatif du travail n'est pas complètement ignoré par Hegel dans ses textes d'Iéna. Ce qui est critiquable chez Hegel sont les solutions qu'il propose, afin de supprimer les inégalités dans la société civile/marchande. Par ailleurs, quelqu'un comme Lukács considérerait la naissance de la dialectique hégélienne, comme la conséquence de la découverte du champ de l'économie politique pendant la période de Francfort.

⁷¹⁷Cette thèse du jeune Marx est extrêmement mise en avant, dans le premier et le deuxième cahier des *Manuscrits de 1844*. Comme nous aurons l'occasion de voir dans les chapitres portant sur ces cahiers, Marx attaque la conception du travail de l'économie politique car elle méconnaît toutes les contradictions engendrées par le travail, et la réduction du travailleur à un être ayant uniquement des besoins corporels. Autrement dit, elle est la couverture scientifique et la justification idéologique, d'une réalité sociale et économique inhumaine.

⁷¹⁸Pourtant, comme nous essayons de mettre en lumière il ne s'agit pas pour Marx de simplement rejeter la philosophie hégélienne, mais tout au contraire en même temps qu'il la met en cause, de déceler ses points féconds. Nous avons ainsi affaire à un rapport assez complexe. Alfred Schmidt faisait une remarque extrêmement dense, concernant la lecture marxienne de la philosophie de Hegel, et son ambition de critiquer l'idéalisme objectif. Nous citons ce texte de Schmidt parce que, bien qu'il ne se réfère pas spécialement à la question du travail, nous pensons qu'il éclaire considérablement le rapport du jeune Marx à l'idéalisme hégélien : « *Il ne vient pas à l'esprit de Marx de remplacer simplement l'esprit universel de Hegel par un principe tout aussi métaphysique, une substance matérielle universelle. Il ne rejette pas l'idéalisme de Hegel abstraitement comme Feuerbach, il y voit l'expression de la vérité sous une forme encore non vraie. L'idéalisme voit correctement que le monde est un monde médiatisé par le sujet* » (c'est nous qui soulignons), voir Alfred Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, p. 45, Éditions PUF, collection « *philosophie d'aujourd'hui* », traduction J. Bois, Paris' 1994.

funestes » contient des aspects profondément négatifs, et de l'autre côté il y a Hegel pour qui, l'être humain parvient à prendre conscience de son essence, grâce à l'*Entäußerung* et à la métamorphose de la substance par le travail de sa conscience de soi.

Ce que Marx est en train petit à petit de reprocher à Hegel, est qu'il avait accommodé et identifié le travail aliénant abstrait à toute forme et activité de production. L'être humain s'avère être en dernière instance chez Hegel, l'essence synonyme du travail spirituel/abstrait. Pareillement, l'économie politique reconnaît en l'ouvrier, la seule capacité de créer de la richesse pour un autre être humain, le bourgeois qui est le propriétaire des moyens de production.

Pour autant, il existe une autre raison pour laquelle le jeune Marx associe l'économie politique à Hegel. Nous nous sommes aperçus que pour Hegel, malgré l'*Entäußerung* de la conscience de soi, la suppression de la division entre sujet/objet et l'accueil de la différence à l'intérieur de soi, l'altérité est maintenue. En d'autres termes, le sujet et l'objet du processus d'aliénation sont sauvegardés dans le schéma hégélien, dans une unité finale indivisible. Pour l'économie politique le travail est aussi la source de la richesse, mais elle concède tout à la propriété privée. Selon C. Arthur, d'où nous tirons cette comparaison intéressante : « *Dans les deux cas un médiateur aliénant reproduit la totalité, préservant plutôt qu'abolissant l'étrangement du sujet et de l'objet* »⁷¹⁹.

À l'opposé de cette logique, Marx introduira quelque chose qui peut rompre la circularité et la répétition de l'aliénation : le communisme et la suppression de la propriété privée. Il insistera non sur le retour de la conscience à elle-même et au dépassement spéculatif des contradictions dans l'unité du sujet et de l'objet, mais sur le fait que l'aliénation n'est pas un mouvement ontologique insurmontable et indispensable pour l'être humain. Tout au contraire, elle est un processus *subi* et aucunement voulu par l'être humain.

D'après Marx, l'économie politique et la *Phénoménologie de l'esprit* sont contestables, parce qu'elles se représentent l'étrangement et l'aliénation, l'une de l'homme comme *ouvrier*, l'autre de l'homme comme *conscience de soi* et *esprit absolu*, en tant que processus nécessaires et substantiels de l'être humain. Ainsi, ces deux attitudes envers le travail comme essence de l'être humain doivent être dépassées, car elles ne parviennent pas à

⁷¹⁹C. Arthur, *op.cit.*, p. 64, et notre traduction.

le critiquer suffisamment et d'une façon radicale. Au lieu de le critiquer, elles le prônent comme accomplissement et achèvement de l'être humain. Ce manque d'esprit critique de la part de Hegel au sujet du travail, a ses origines à l'identification de l'aliénation à l'objectivation et à l'assimilation de l'activité du concept à la production matérielle⁷²⁰.

Donc et pour reprendre le fil du texte, le désaccord de Marx avec Hegel provient du fait que ce dernier ramène tout travail humain, au travail philosophique de la conscience de soi et du concept. En d'autres mots, selon Marx ce qui domine et détermine la vision philosophique hégélienne au sujet de l'activité humaine, est l'aspect spirituel et abstrait⁷²¹. Ce qui distingue l'être humain, dans l'optique de Hegel est bel et bien le *savoir extériorisé*. L'homme est en train d'exprimer et d'extérioriser ces moments qu'il avait auparavant intériorisé, ce savoir de soi constitué et rassemblé après un long périple. D'après Hegel, l'essence de l'être humain est par excellence cristallisée et codifiée dans son savoir philosophique absolu. Pour le dire différemment, l'essence de l'être humain est la même chose que le mouvement de sa pensée, et de sa conscience de soi comme être su. Son essence est son Soi, idée avec laquelle le jeune Marx sera en désaccord profond, étant donné que pour lui l'être humain se pose avant tout, comme être conscient de son genre universel et de son être objectif, et non comme conscience de soi⁷²². Cette essence est alors exprimée par la philosophie hégélienne, comme le couronnement du savoir philosophique :

Ce qui, de façon générale, constitue donc l'être de la philosophie, l'extériorisation de l'homme se sachant lui-même ou bien la science extériorisée se pensant (die Entäußerung des sich wissenden Menschen oder die sich denkende entäußerte Wissenschaft), cela, Hegel le conçoit comme son essence, et il peut ainsi, relativement à la philosophie antérieure, en rassembler les moments particuliers et présenter sa philosophie comme la philosophie⁷²³.

⁷²⁰Lukács était le premier penseur à notre connaissance, dont les travaux mettent au centre de l'évolution intellectuelle et philosophique de Hegel, la découverte à Francfort du champ de l'économie politique. *Le jeune Hegel* est l'ouvrage de Lukács qui s'occupe le plus de cette question, et dans lequel étudie la critique faite par le jeune Marx dans ses *Manuscrits de 1844*, en ce qui concerne le rôle joué par l'économie politique dans la genèse de la dialectique hégélienne. Voir par exemple à ce sujet, *Le jeune Hegel*, tome I, p. 294.

⁷²¹En tout cas, le côté matériel du travail paraît beaucoup plus dans les écrits de Hegel de la période d'Iéna. Certes, il ne disparaît pas totalement de l'horizon de l'investigation philosophique de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais il diminue considérablement dans son œuvre de maturité.

⁷²²Voir sur ce point l'analyse de Fischbach dans *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, p. 58-61.

⁷²³K. Marx, *op.cit.*, p. 163 et édition originale, *op.cit.*, p. 574.

Le jeune Marx ne se borne pas seulement à rendre un hommage à la pratique hégélienne du savoir philosophique. Beaucoup plus, il s'agit pour lui de placer ce savoir spéculatif dans sa dimension historique et de le considérer avec d'autres champs humains, par exemple le pouvoir étatique et la religion, comme une configuration et une expression particulière de l'aliénation et de l'être historique aliéné. Ce que les autres philosophes ont pu saisir, uniquement comme fragment et instant du devenir et du développement historique de la conscience de soi, Hegel a su le concevoir dans sa totalité et dans sa continuité. En réalité, Marx est en train de blâmer Hegel pour quelque chose qui constitue en même temps un facteur d'avancement et un élément positif dans l'histoire de la philosophie, et pour la possibilité de prendre conscience de la réalité aliénée de l'être humain. Ainsi, Marx trouve chez Hegel l'achèvement le plus complet de l'aliénation, au niveau philosophique et conceptuel. F. Fischbach commente ce point de cette manière :

L'importance de Hegel pour Marx est donc la suivante : seul Hegel permet de comprendre que la philosophie elle-même a été, jusqu'à Hegel compris, l'une des formes prises par l'aliénation humaine. {...} Marx veut dire ici qu'a eu lieu jusqu'à Hegel un déploiement de l'être de la philosophie et que la philosophie de Hegel est la pensée de cet être : Hegel est le premier à concevoir et à penser ce que les autres philosophes ont fait. {...} La philosophie est une pratique théorique dont Hegel est le premier à faire la théorie. Or le sens de cette pratique philosophique dont Hegel fait la théorie est, selon Marx, d'avoir été une pratique aliénée, au même titre que les autres pratiques humaines : c'est ce qu'il veut dire en posant que l'être de la philosophie, c'est « la perte d'expression de l'homme se sachant lui-même ou la science ayant perdu son expression se pensant [elle-même] »⁷²⁴.

Donc, pour Marx la *Phénoménologie de l'esprit* constitue la preuve et l'incarnation théorique de l'étrangement de l'être humain. En grande partie, cette aliénation réside dans le fait que Hegel pense qu'elle puisse être dépassée et l'objectivité être supprimée, exclusivement comme un problème ontologique/abstrait de la conscience de soi. Or, le coup génial du jeune Marx va être de déplacer l'aliénation du champ métaphysique et de la connaissance, et l'installer dans une perspective matérialiste de compréhension des rapports sociaux-économiques des êtres humains, et de leur activité du travail. Elle devient un concept polysémique et transversal, servant tantôt à analyser les problèmes posés par l'économie politique et la propriété privée, tantôt à construire une critique de la dialectique hégélienne.

⁷²⁴Voir son introduction à la traduction des *Manuscrits de 1844*, op.cit., p. 67.

Nous devons nous rappeler que Marx dès ses premiers écrits des années 1840, où la rupture avec les Jeunes-hégéliens était en train de s'esquisser, s'était tourné vers un effort d'éclaircir l'histoire humaine à partir des rapports de production, et non plus à partir de l'Idée. Plus particulièrement, il avait senti que la philosophie traditionnelle était devant une contradiction flagrante : elle se voulait rationnelle et identique au réel en restant abstraite, à savoir en prenant en considération que le moment rationnel du réel. Marx voulait au contraire commencer du réel, afin d'aboutir à la subjectivité et non l'inverse, c'est-à-dire commencer de la subjectivité et aller vers l'objectivité, mouvement qui réduit l'objectivité à la conscience de soi philosophique. À l'encontre de la *Phénoménologie de l'esprit* où le réel et l'objectivité étaient qu'un moment de l'esprit, à l'intérieur du mouvement de son auto-compréhension, pour Marx l'être humain fait partie intégrante dès le début de l'objectivité et est une partie de la nature, dans un sens très spinoziste (*der Mensch ist ein Teil der Natur*) ou si nous voulons « un ensemble de forces naturelles »⁷²⁵. Ce qui importe pour Marx dans les *Manuscrits de 1844* est de comprendre l'être humain dans son appartenance à l'objectivité, et dans son rapport avec la nature.

Ce que nous venons de dire, nous permet de revenir au dernier extrait cité et essayer de clore notre commentaire avec certaines remarques. Comme il a été déjà expliqué Marx s'intéresse à l'aliénation de l'homme comme un être objectif, vital, ayant un corps et des besoins matériels qui s'expriment constamment et non uniquement comme une conscience de soi. La grande objection de Marx est que l'objectivité hégélienne est restreinte à la conscience de soi et au penser logique. Selon lui, le rapport de l'être humain en tant que conscience de soi avec l'objet extérieur se trouve à la racine d'un des étranchements principaux et d'une altération négative de la réalité humaine. Autrement dit, le système philosophique hégélien, cet édifice monumental de la pensée aliène en vérité l'être humain de l'effectivité et de l'objectivité. Plus précisément, la *Phénoménologie de l'esprit* d'après la lecture marxienne dessaisit l'être humain de sa propre objectivité et le confine à devenir une conscience de soi, un *sujet philosophique*. De ce fait, l'être humain devient chez Hegel un être profondément *désobjectif* et séparé de sa propre réalité.

La critique de la dialectique hégélienne par Marx résulte alors, en une critique de l'aliénation chez Hegel. En fait, Marx muni du concept d'aliénation tentera à son tour de

⁷²⁵Voir S. Haber, *L'Homme dépossédé, Une tradition critique de Marx à Honneth*, p. 70.

comprendre l'être humain comme être dépossédé et objectif, à partir d'une multitude d'attributs et non du seul travail du concept. La réalisation et la suppression de l'aliénation de l'être humain ne seront pas dépendantes chez Marx, du déploiement de la conscience de soi et du savoir philosophique. Le jeune penseur critique fermement la thèse hégélienne, qui perçoit la conscience de soi comme une sorte d'entité omniprésente dans l'objectivité, pénétrant l'ensemble de l'extériorité. Lorsqu'il commence son analyse du chapitre du savoir absolu, Marx note que l'objectivité est conçue par Hegel comme pratiquement le reflet et le miroir de la conscience de soi philosophique : « *La chose principale est que l'objet de la conscience n'est rien d'autre que la conscience de soi ou que l'objet n'est que la conscience de soi objectivée, la conscience de soi en tant qu'objet (la position de l'homme= la conscience de soi)* »⁷²⁶.

Toutefois dans ce point du texte concernant le savoir absolu, Marx développera à part d'une critique ouverte et sévère de la choséité et de l'extériorité, comme fruits de la conscience de soi, également une réponse originale à la *Phénoménologie de l'esprit*. Ainsi, le jeune penseur ne se contente pas de critiquer Hegel, mais il avance sa propre conception de l'être humain comme *être objectif, naturel et souffrant*, dont les besoins doivent être réalisés dans l'extériorité. Comme nous verrons, dans ces lignes Marx affirmera sa thèse que l'objectivité ne constitue pas quelque chose qu'il faudrait supprimer et faire disparaître. Tout au contraire, elle est le moyen et le lieu d'une réalisation authentique, d'une expression véritable qui porte à son intérieur la force affirmative de l'être humain.

Conséquemment, selon les *Manuscrits de 1844* nous devons dissocier l'objectivité sémantiquement et surtout ontologiquement de l'aliénation. La vitalité, le côté passionnel/pulsionnel et la souffrance de l'être humain permettront à Marx, de mettre en lumière d'une façon plus intense ce qu'il considère comme l'impasse de la vision hégélienne, au sujet de l'aliénation et de l'objectivité. En outre, à travers notre analyse nous comprendrons d'une part, pour quelles raisons Marx est à son propre titre le fondateur d'une théorie sociale, composée autour du concept d'aliénation et d'autre part, pourquoi la corporéité humaine joue-t-elle dans sa pensée un rôle essentiel quant à l'élaboration de cette notion.

⁷²⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 163 et édition originale, *op.cit.*, p. 575.

E)10. L'homme comme être objectif, naturel et sensible

Marx pose comme fondement de son argumentation anti-hégélienne dans son analyse du savoir absolu, l'identification fautive et erronée de l'objectivité à la réalité aliénée de l'être humain. Hegel concevait l'essence humaine comme le mouvement de la pensée et le travail de l'esprit absolu sur soi-même, c'est pourquoi ce qui se trouvait en dehors de ce processus conceptuel devait être supprimé. En d'autres termes, la conscience de soi abolit ce qui lui paraît être étranger et autre qu'elle-même. Selon la lecture faite par Marx, lorsque la réappropriation de l'objectivité par la conscience de soi abstraite prend lieu, ce qui est éliminé en réalité est l'objectivité elle-même. La désaliénation de l'objectivité signifie au sens hégélien du terme, l'effacement de l'être objectif :

La réappropriation (Wiederaneignung) de l'être objectif de l'homme engendré comme étranger, sous la détermination de l'aliénation (Entfremdung), n'a donc pas seulement le sens d'une suppression de l'aliénation, mais celui d'une suppression de l'objectivité (hat also nicht nur die Bedeutung, die Entfremdung, sondern die Gegenständlichkeit aufzuheben), ce qui veut donc dire que l'homme vaut comme un être non-objectif, comme un être spiritualiste⁷²⁷.

Il deviendra de plus en plus clair qu'aux yeux de Marx, la désaliénation et la suppression des conditions de dépossession pour l'homme consistent en l'affirmation de la vie humaine, dans l'objectivité et dans l'être naturel. C'est-à-dire que l'homme peut être désaliéné, non comme conscience de soi et « être spiritualiste », mais contrairement comme être objectif et naturel. Néanmoins, cette thèse présuppose une vision différente, même opposée à celle de Hegel quant au rapport entre nature et être humain. Car, pour Marx la conscience de soi n'est pas la principale qualité de l'être humain, mais une parmi ses plusieurs qualités. Plus exactement, d'après les *Manuscrits de 1844* la conscience de soi vient deuxièmement et comme une qualité découlant de la nature humaine. En fait, elle est une partie de la nature et des forces essentielles de l'être humain.

Essayons de voir de plus près ces moments où Marx développe ses idées, autour de l'homme comme être objectif, naturel et vital. Le jeune penseur commence par énoncer la

⁷²⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 163 et édition originale, *op.cit.*, p. 575

position hégélienne selon nous, la plus fondamentale de sa critique ou au moins celle qui répète le plus fréquemment. Chez Hegel la choséité (*Dingheit*)⁷²⁸ est engendrée par l'auto-déploiement de la conscience de soi, autrement dit l'objectivité est posée par le penser spéculatif : elle est une détermination de la conscience de soi. Bien plus, la définition de l'être humain en tant que conscience de soi et esprit, entraîne le passage et la détermination nécessaire de tout rapport de l'homme à l'être et à l'extériorité, par le savoir et l'activité philosophique. Donc, la choséité qui dans un premier moment semble être étrangère à la conscience, devient *son* objet approprié par le biais du savoir conceptuel/spéculatif.

Or, pourrions-nous objecter à Marx qu'il omet d'inclure et de valoriser dans son jugement, tous ces stades que la conscience phénoménologique traverse jusqu'à ce qu'elle atteigne le savoir absolu ? Stades tels que la perception et la certitude sensible par exemple. Est-ce qu'il oublie par exemple, les analyses de la *Phénoménologie de l'esprit* fondées sur une masse très vaste et concrète de données historiques ? Une lecture minutieuse de la critique de Hegel chez les *Manuscrits de 1844*, nous permettrait d'affirmer que ces moments cruciaux de l'expérience phénoménologique ne sont pas écartés ou sous-estimés. Marx les prend explicitement en considération⁷²⁹, mais néanmoins pense que l'odyssée de l'esprit chez Hegel est définie au fond et se termine par le savoir absolu que la conscience détient sur elle-même, et par poser le *concept* comme son véritable contenu.

Ainsi, « l'extériorisation (*Entäußerung*) de la conscience de soi pose la choséité (*Dingheit*) »⁷³⁰. Selon Marx, cette conception est à la racine du renversement et principalement de la perte de l'horizon philosophique hégélien, de la réalité humaine dans sa diversité et dans sa concrétude naturelle et matérielle. Dit différemment, « l'essence » de l'être humain est ramenée en dernière instance à la conscience de soi et au travail de l'esprit. Le point faible de la philosophie hégélienne consiste à la dissociation du *Geist*, des autres

⁷²⁸Rappelons-nous que la notion de *Dingheit*, dont Marx s'en sert ici est largement utilisée par Hegel, à l'opposé de l'objectivation (*Vergegenständlichung*), mot introuvable à notre connaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

⁷²⁹Voir p. 162.

⁷³⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 165 et édition originale, *op.cit.*, p. 576. Nous pensons que dans cette phrase Marx emploie l'*Entäußerung* au sens hégélien du terme, à savoir comme un processus positif.

facultés et des autres qualités de l'être humain. D'après Marx, la nature humaine est écartée chez Hegel par l'hégémonie de la conscience abstraite⁷³¹.

Sa critique du retrait et de l'oubli de la nature humaine vis-à-vis de « *l'abstraction spéculative* » chez Hegel⁷³² sera simultanément, un des coups de force majeurs et les plus discutables de son geste philosophique, et de ce que nous avons souvent appelé comme le *moment naturaliste* des *Manuscrits de 1844*. Il faut souligner que la question du naturalisme se met en place, aussi bien dans le premier cahier concernant la question du travail aliéné que dans le troisième cahier, lors de la critique de la dialectique hégélienne. Marx découvre un rapport presque effacé et tordu de l'être humain à la nature, inscrit tantôt à l'intérieur du discours philosophique de Hegel, tantôt dans l'être de la société bourgeoise.

Il a été déjà dit que Marx et Hegel partagent tous les deux un principe en commun : c'est celui du rapport nécessairement tissé entre l'être humain et l'objectivité, laquelle lui est essentiellement étrangère : chez tous les deux, l'être humain se trouve face à un monde qui ne lui appartient pas pleinement. De plus, Marx confirme comme Hegel et en reprenant d'une façon latente un des fondements de l'idéalisme objectif, que l'extériorité est formée par l'activité de l'être humain et par ce qui est appelé dans le langage hégélien, le mouvement du Soi.

Tout de même, ce qui peut être frappant d'une première vue est que la différence et la distance, entre l'être humain et l'extériorité ne semblent pas gêner et être critiquables en tant que telles par le jeune Marx. Bien au contraire, l'irréductibilité de l'être humain au monde est une situation ontologiquement « normale » et philosophiquement légitime pour Marx. Les *Manuscrits de 1844* affirment et assurent ouvertement au point que nous étudions, la dépendance de l'être humain de l'extériorité, en mettant l'accent sur les propriétés naturelles du premier :

⁷³¹En ce cas, nous nous servons de la traduction de Kostas Papaioannou, qui nous paraît être plus claire que celle de F. Fischbach : « *Ce n'est donc ni l'homme réel ni la nature – l'homme n'est pas autre chose que la nature humaine – en tant que tels qui sont posés ici comme le sujet, mais une abstraction, la conscience de soi. C'est ainsi que la chose apparaît comme posée par l'aliénation* », voir K. Marx, *Critique de l'économie politique, Manuscrits de 1844*, p. 193, Éditions Allia, Paris, 2007, et édition originale, p. 577.

⁷³²Nous empruntons l'expression *abstraction spéculative* à André Tosel. Voir son article « *Marx et les abstractions* », *Archives de Philosophie* 2/ 2002 (Tome 65), p. 312.

*Qu'un être vivant, naturel, équipé et doté de forces essentielles objectives, c'est-à-dire matérielles, possède des objets réels et naturels de son être et que son extériorisation (seine Selbstentäußerung) de soi soit tout autant la position d'un monde réel, mais sous la forme de l'extériorité (der Form der Äußerlichkeit), donc d'un monde qui n'appartient pas à son être, d'un monde plus puissant que lui et objectif – cela est tout à fait naturel. Il n'y a rien d'incompréhensible ni de mystérieux. C'est plutôt le contraire qui serait mystérieux*⁷³³.

Il y a plusieurs choses à analyser dans ce passage. D'emblée, Marx conçoit l'homme comme un être marqué par la présence des forces naturelles, autrement dit, comme un être vivant dont l'existence est indispensable de l'être naturel et de l'ordre matériel. Il s'agit effectivement, d'un individu inséré dans cet être et cet ordre naturel et en possession des forces, qui l'incitent à former à travers son acte d'extériorisation, le monde objectif. Cet être vivant qui pose un monde objectif, est défini et influencé par l'existence de ces forces et de ces propriétés à son intérieur. Et le pont fondé par les *forces matérielles et objectives*, entre l'intériorité et l'extériorité est pour Marx une condition ordinaire. De plus, ce qui semble encore plus habituel et raisonnable à ses yeux est précisément, la condition même d'objectivation de forces matérielles et naturelles de l'être humain. Cette objectivation de forces internes de l'être humain engendre le monde extérieur, soit l'acte de s'affirmer dans « *la forme de l'extériorité* ».

En réalité, le jeune penseur est en train de développer ici l'idée de l'expression de l'homme en tant qu'être vital et naturel, lors de l'institution et de la position de l'objectivité historique et sociale, tout court de l'objectivité humaine. En d'autres termes, la formation du monde objectif entraîne l'implication vitale et existentielle de l'être humain, au sens fort du terme. Nous n'avons plus affaire comme chez Hegel, à un processus d'allure métaphysique et impersonnelle dans lequel le sujet s'aliène, presque d'une façon forcée afin de s'affirmer comme esprit universel. Chez les *Manuscrits de 1844*, il paraît que Marx s'engage à défendre une dimension plus *intime* et *personnelle* du processus d'extériorisation. Cela dit, il conçoit l'extériorisation de soi comme une façon de l'homme, d'exprimer et de déployer le contenu riche de son être.

Néanmoins, l'élément le plus étonnant et en même temps le plus saillant selon nous de l'approche marxienne, est la reconnaissance de la perte du « *monde réel* » du contrôle direct et de la saisie immédiate de l'être objectif qu'il l'avait initialement posé. Le jeune Marx admet

⁷³³K. Marx, *op.cit.*, p. 165 et édition originale, *op.cit.*, p. 577.

et confirme alors sans hésitation que l'extériorité peut acquérir non simplement, une certaine indépendance et autonomie vis-à-vis de l'être naturel et objectif de l'homme, mais aussi devenir un être (un *Wesen*) plus puissant que son propre créateur. Plus spécialement, Marx avoue une sorte de faiblesse et d'impuissance de la part de l'être humain, de tenir proche de lui-même ce qu'il avait originairement créé, et bien plus, il certifie que les créations de l'être humain peuvent se transformer en des entités non seulement autonomes, mais plus puissantes que lui⁷³⁴. Ce qui peut nous surprendre est que Marx interprète cette situation, sans lui accorder de propriétés et des accents pathologiques. Car, la conception de la nature chez le jeune Marx (ou son *naturalisme*⁷³⁵) a plusieurs sens : elle s'étend de la souffrance de l'être humain, causée par la perte de son rapport avec la nature, jusqu'à la pleine affirmation de son être grâce à son inscription à l'ordre naturel et à la restauration de son rapport avec la nature.

Néanmoins, à ce niveau de l'argumentation Marx n'introduit pas encore, la thématique de la souffrance humaine et de l'homme comme être *passionnel*. La naturalité est plutôt dans ce stade ce qui affirme l'objectivité de l'être humain, et l'existence de ses rapports avec l'extériorité. Donc, Marx tente de concevoir l'être humain naturel/vivant et l'extériorité dans leur rapport réciproque. Nous pouvons remplacer en ce cas, les termes de l'*être vivant* et de l'*extériorité*, par les termes hégéliens du *sujet* et de l'*objet*. L'analyse de S. Haber éclaircira mieux ce point : « *Il faut bien d'abord, explique Marx, saisir l'unité du sujet et de l'objet : ce que nous nommons de cette manière, ce ne sont pas deux règnes séparés qui n'entretiendraient que des relations superficielles, mais deux moments d'une même totalité* »⁷³⁶.

Or, quel est l'élément particulier et distinctif de cette totalité humaine, produite par la *Selbstentäußerung* ? Pour formuler la question différemment, quel est le point original apporté par Marx, quant à la compréhension des rapports de l'être humain à soi-même et au monde naturel ? Bien plus, s'agit-il d'une conception complètement opposée ou proche, à la vision que Hegel avait de la nature ? Donner une réponse à cette question est une tâche assez

⁷³⁴Cette idée est déjà élaborée par Marx, juste quelques mois avant la rédaction de ce que nous appelons par convention les *Manuscrits de 1844*, dans son texte *Sur la question juive*. Dans cette réponse à Bruno Bauer, Marx évoque à plusieurs reprises, la domination que l'argent exerce sur la vie et l'activité de l'être humain, comme objet étranger.

⁷³⁵Nous sommes bien conscients du fait, qu'une compréhension rigoureuse de la nature chez les *Manuscrits de 1844* ne pourrait pas être uniquement articulée, à partir de ces pages de Marx sur Hegel. Il nous faudra sans doute, revenir plus tard aux autres développements cruciaux du premier et du troisième cahier.

⁷³⁶S. Haber, *op.cit.*, p. 86-87.

délicate, puisque relativement à d'autres thématiques il y a en même temps, une grande continuité et une grande discontinuité entre ces deux penseurs.

E)11. L'impact de la notion hégélienne de la Nature chez le jeune Marx

En fait, le jeune Marx reste redevable de sa théorie de la nature, jusqu'à un certain degré à Hegel et cela est beaucoup plus évident si nous suivons le mouvement logique de sa pensée. En courant le danger de simplifier et de schématiser la notion de Nature chez Hegel, nous essayerons d'évoquer ses points principaux en s'appuyant sur certaines analyses de Castoriadis et de Bourgeois. Ainsi, la Nature⁷³⁷ marque le deuxième moment du processus, à travers lequel l'Absolu se réalise et prend forme dans l'effectivité. L'Absolu s'extériorise par le biais de la Nature et s'aliène en vue de pouvoir devenir quelque chose d'autre et de se contempler. L'aliénation de l'Absolu en Nature, lui permet de dépasser l'abstraction et de se réaliser dans une multitude des choses. Une explication très concise du concept de Nature chez Hegel, mais très pertinente à notre sens, était donnée par Cornelius Castoriadis au cours d'un de ses séminaires. Castoriadis notait ceci : « *Ainsi, la Nature est une extériorisation de l'Esprit, mais non pas son extérieur ; et précisément, la Nature n'est pas l'extérieur de l'Esprit parce qu'elle en est l'extériorisation. L'Esprit s'est rendu Nature et continue, dans sa nature d'Esprit, à être Esprit dans et de la Nature – comme il continue d'être l'Esprit dans et de l'Histoire* »⁷³⁸.

Donc, la Nature pour Hegel est l'expression (*Äusserung*) de l'esprit ou l'esprit aliéné. Comme Bourgeois note également : « *...La nature est l'aliénation de l'Idée logique, du sens totalisé en un Soi...{...}. Idée aliénée, la nature est l'être se déployant dans l'élément, sensible en tant que divers, de sa différence d'avec soi, dans l'extériorité réciproque,*

⁷³⁷Le concept de Nature est principalement élaboré, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et dans le cours sur la *Philosophie de la nature*, donné par Hegel à Berlin.

⁷³⁸Voir Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique, La création humaine I*, p. 374, Éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 2002. Nous pouvons encore nous référer à l'analyse de Schmidt sur le même sujet : « *La philosophie de la nature de Hegel se comprend comme la science de l'idée dans son être-autre. Dans la nature, nous rencontrons l'idée dans sa forme immédiate, non encore épurée en concept. Elle est le concept, posé dans son absence de concept. La nature n'est pas pour Hegel un être déterminé en soi, mais le moment de l'extériorisation que l'idée parcourt comme abstraitement général pour revenir en soi dans l'esprit* », voir A. Schmidt, *op.cit.*, p. 39.

originellement spatiale, de ses déterminations »⁷³⁹. Il faut néanmoins dire que Hegel dans sa philosophie de la Nature vise en dernier ressort, son dépassement (l'*Aufhebung*). L'esprit ne s'affirme pas dans son aliénation dans la Nature, et il n'y atteint pas un état de complétude. Tout au contraire, comme nous avons pu constater dans la section sur la culture de la *Phénoménologie de l'esprit*, il se réalise par le biais de son étrangeté et de son détachement de l'être naturel.

Pareillement, le jeune Marx partage la vue hégélienne au sens où il perçoit la nature, comme un moyen d'expression et de manifestation de l'être humain dans l'extériorité. Chez lui, l'homme objectif et naturel déploie son existence dans l'extériorité et s'affirme en elle, de la même façon que chez Hegel l'esprit doit s'extérioriser en tant que Nature et se réaliser dans l'effectivité. Par conséquent, il est possible de reconnaître un premier parallèle entre Marx et Hegel, concernant le concept de nature : pour tous les deux, la nature représente le déploiement du sujet et son expression dans l'extériorité.

Pourtant, nous estimons que le parallèle entre les deux penseurs se rompt exactement à partir de ce point : lorsque Hegel parle de la Nature extériorisée comme Esprit aliéné, il conçoit cet *Esprit* fondamentalement comme conscience de soi, tandis que quand Marx se réfère dans les *Manuscrits de 1844* à l'être humain, en tant qu'être qui agit et transforme le monde, il songe à «...un être vivant, naturel, productif, sensible, susceptible d'être actif ou passif, jouissant ou souffrant »⁷⁴⁰. Aussi bien chez Hegel que chez le jeune Marx, la nature est pensée dans la perspective d'une ontologie, néanmoins, le soubassement de cette ontologie est bien différent pour ne pas dire clairement opposé entre les deux auteurs.

Ainsi, malgré l'usage par Marx de la voie ouverte par Hegel, il est parallèlement en train de faire une déviation et de poser les fondements d'un croisement fécond et assez prometteur théoriquement, entre une conception matérialiste et vitaliste de la nature et une nouvelle appréhension de l'aliénation. Certes, le naturalisme du jeune Marx s'inspire et puise aussi à la philosophie de Feuerbach et à sa critique de Hegel, mais il se démarque simultanément de l'impuissance de l'auteur de *l'Essence du christianisme*, de réfléchir sur la question de la praxis humaine dans son ensemble et de concevoir l'être humain au-delà de l'intuition sensible. Par conséquent, Marx tentera de penser l'homme dans son aliénation en

⁷³⁹B. Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques, Hegel*, p. 67-68, « collection *Philo-œuvres* », Éditions Ellipses, Paris, 2004.

⁷⁴⁰Voir l'introduction de F. Fischbach, K. Marx, *op.cit.*, p. 19.

tant qu'être naturel, souffrant et passionnel⁷⁴¹, et non en tant qu'un être conscient de soi et abstrait, qui essaie de saisir les contradictions de la réalité comme un processus rationnel. Toutefois, avant de passer au paragraphe prochain et à une investigation plus étendue du rapport entre nature, aliénation et objectivation, et de l'aliénation comme état de privation de l'être humain de ses besoins primaires, nous aimerons commenter deux points importants qui surgissent d'après nous d'une manière indirecte de ce long passage des *Manuscrits de 1844*.

Premièrement, nous avons essayé de mettre en lumière lors de notre analyse de cet extrait, le mouvement par lequel l'être humain extériorise ses forces vitales et naturelles, en façonnant et produisant « *un monde réel* » comme Marx souligne. S. Haber dans son commentaire de ces mêmes pages⁷⁴² fait une remarque très intéressante, et dont le sens nous renvoie de nouveau au rapport de Marx à Hegel. Plus précisément, S. Haber dit à propos de Marx :

Et il faut ensuite que la catégorie d'aliénation (au sens faible d'une extériorisation objective) joue un rôle important dans la réflexion : le réel donné l'est par nous, pour nous, il est « posé » écrit Marx dans le langage de l'Idéalisme allemand ; autrement dit, il reste à penser sur le mode d'une émanation qui s'objective, qui « s'aliène » par rapport au sujet. C'est de cette façon que Marx exprime crûment une espèce de conviction sous-jacente ; le sens du monde, c'est de se révéler grâce à l'activité humaine et en elle (c'est nous qui soulignons). Plus haut, il avait clairement suggéré que c'est la valorisation philosophique du travail qui exprimait au mieux cette conviction. C'est à juste titre, suggérait-il, que Hegel saisit le sens du travail et conçoit l'homme objectif, véritable car réel, comme le résultat de son propre travail⁷⁴³.

En dépit de la pertinence remarquable de cette analyse, nous estimons que les *Manuscrits de 1844* nous incitent à réfléchir, pas tellement sur le « *sens du monde* », mais plutôt sur l'être humain *en tant que sujet réduit* qui s'aliène dans le monde. Nous voulons dire par là que c'est l'être humain qui se découvre lui-même, grâce à son activité aliénante dans le monde et à travers son rapport actif avec lui, finissant par le transformer et poser face à son propre être une extériorité qui lui est étrangère. Or, cette idée du jeune Marx nous rappelle vivement la *Phénoménologie de l'esprit* où l'esprit selon Hegel se connaissait et prenait conscience de lui-même, à condition précisément qu'il agisse sur et dans l'effectivité.

⁷⁴¹Il est devenu presque un lieu commun de le dire, mais il semble que le jeune Marx renoue avec la pensée de Spinoza, en ce qui concerne la question de la nature. L'accent spinoziste sera plus visible, lorsque nous analyserons le prochain paragraphe des *Manuscrits de 1844*.

⁷⁴²À savoir les pages 163-167 de la traduction de F. Fischbach. Voir S. Haber, *op.cit.*, p. 236.

⁷⁴³S. Haber, *op.cit.*, p. 87.

Autrement dit, ce schéma de pensée énoncé dans les *Manuscrits de 1844* a son origine dans la philosophie hégélienne. Le jeune Marx reprend à son compte cette conception, mais en essayant en même temps de marquer son opposition avec la thèse de Hegel. Car, la choséité et l'extériorité ne sont pas simplement selon Marx de faits engendrés par le travail de l'esprit.

L'autre point que nous soulignerons, provient de ce que nous venons de constater et concerne la fin de ce paragraphe. Plus précisément, Marx critique la *choséité* hégélienne comme étant pratiquement qu'un sous-produit de la conscience de soi. C'est-à-dire qu'elle découle du penser philosophique et est subordonnée à l'activité extériorisante de la conscience de soi. Marx dit ceci :

Mais qu'une conscience de soi ne puisse poser, par son extériorisation, que la choséité, c'est-à-dire seulement une chose abstraite, une chose de l'abstraction et pas une chose réelle (ein wirkliches Ding) – cela est tout aussi clair. A partir de quoi la suite est également claire, à savoir que la choséité n'est en conséquence rien d'indépendant, rien d'essentiel par rapport à la conscience de soi, mais une simple créature, une chose posée par la conscience de soi, et la chose posée, au lieu de se confirmer elle-même n'est qu'une confirmation de l'acte de poser qui fixe pour un instant son énergie sous la forme de son produit et confère à ce dernier en apparence – mais seulement pour un instant – le rôle d'un être indépendant et réel⁷⁴⁴.

F. Fischbach observe très pertinemment dans sa glose de ce passage que le jeune Marx est en train de critiquer Hegel, en se servant du langage philosophique fichtéen et de la notion de l'autoposition : ce qui est fixé dans l'objet de la conscience n'est que la conscience elle-même⁷⁴⁵. Il n'y a pas en fait dans l'horizon hégélien, un objet auto-subsistant et détaché de la conscience.

E)12. Les origines lointaines de l'aliénation hégélienne

Néanmoins, ces lignes soulèvent très indirectement et peut-être à l'insu de Marx, un autre aspect de la conception hégélienne de l'aliénation qu'il vaudrait la peine de mentionner, même si nous nous éloignons pour un moment de notre propos principal, parce qu'il fait appel

⁷⁴⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 165 et édition originale, *op.cit.*, p. 577.

⁷⁴⁵À propos de l'influence du jargon philosophique de Fichte sur l'analyse du jeune Marx, voir le commentaire de F. Fischbach, *op.cit.*, p. 221, note numéro 234.

aussi bien aux origines mystiques et théologiques de cette notion chez Hegel qu'à la préhistoire théorique de ce terme. De ce fait, ce sera l'occasion d'un côté de mieux s'apercevoir de la préhistoire conceptuelle complexe de l'aliénation, pouvoir mesurer les ruptures et les continuités produites au long de l'histoire de la philosophie, autour de cette notion et de l'autre côté, qu'il s'agit d'une idée qui n'apparaît pas pour la première fois dans les écrits de Rousseau et de Hegel, mais qu'elle est liée tout au contraire au problème du rapport de la pensée avec l'être, de l'intériorité avec l'extériorité.

Pour le dire différemment, cela nous permettra de mesurer la distance et de voir comment une notion d'origine religieuse et métaphysique est devenue concept méta-critique chez Hegel, et chez Marx le fondement théorique d'une critique de la société capitaliste. De la sorte, nous avons déjà pu remarquer que pour Hegel l'aliénation a une origine *aussi* religieuse, puisque selon la religion chrétienne Christ se dessaisit de sa propre essence divine et s'aliène afin de se manifester dans le monde. C'est la dite théophanie. Car, l'être divin suit une voie descendante en se faisant monde, parousie dans le monde et en se sacrifiant pour l'être humain. De là, il y a une aliénation qui commence du supérieur et s'exprime dans l'inférieur⁷⁴⁶.

De même, Marx considère comme épïcêtre de la dialectique hégélienne, le mouvement d'extériorisation et d'auto-déploiement de la conscience de soi et du *Geist*, qui forme et constitue l'objectivité et la choséité. Or, Marx interprète le rapport entre la choséité et la conscience de soi chez Hegel, comme un rapport hiérarchisé entre une notion inférieure et une notion supérieure. Donc, c'est à partir du point de la subordination de l'extériorité à l'activité, et à la primauté de la conscience de soi qu'une liaison entre Hegel et le courant philosophique antique du Néoplatonisme et plus spécifiquement, Plotin pourrait être tracée et constituée. Ce rapprochement entre Plotin et Hegel a comme objectif, d'indiquer l'influence possible exercée par le premier sur le deuxième, sur l'aspect qui nous intéresse, étant donné que chez tous les deux la substance matérielle dépend et résulte de la substance spirituelle.

Chez l'auteur des *Ennéades*, il y a également une hiérarchisation et une subordination, dans sa conception de trois fameuses hypostases : l'Un, (*ἕν*), l'Intellect, (*νοῦς*), et l'Âme (*ψυχή*). L'Un, principe et cause suprême de tout est l'unité pleine et absolue, d'où tout être résulte et émane. C'est à vrai dire, le Bien divin. Ensuite, l'intelligence qui découle de l'Un

⁷⁴⁶Voir sur cette question, la section sur la religion de la *Phénoménologie de l'esprit*.

désigne à son tour, la totalité du pensable et des êtres intelligibles. L'Âme est la dernière hypostase plotinienne, animant et incluant à son intérieur, l'ensemble du monde sensible et conséquemment l'être humain. Comme elle est la dernière hypostase elle perd considérablement en perfection. Ainsi, l'être chez Plotin est marqué par une hiérarchisation ontologique très forte. Le monde sensible découle de l'Un et contient à son intérieur, une trace de l'hypostase suprême et il y participe, même d'une façon chétive. Le monde sensible est une sorte, de reflet faible de la pureté de l'Un. Pour Plotin, l'essence divine se corrompt en se fixant dans l'être éphémère du monde matériel.

Le philosophe grec avait exercé une certaine influence sur Hegel sur ce point essentiel, auquel le jeune Marx se réfère dans les *Manuscrits de 1844*, avec une attitude très critique : l'être matériel, le monde de l'être humain est posé comme la continuité de la substance spirituelle. Nous devons cependant dire que Hegel considère à l'encontre de Plotin, ce processus de chute, de transition et de réalisation de la conscience de soi dans le monde, comme nécessaire et positif, et comme un mouvement d'affirmation et de complétude de l'esprit. Pour terminer cette parenthèse, nous soulignerons notamment que la position centrale de l'idéalisme objectif hégélien, consistant à dire que l'extériorité est le prolongement de l'esprit, a des racines philosophiques qui remontent à l'Antiquité. C'est pourquoi, nous avons essayé de tracer cette ligne commune entre Plotin et Hegel : malgré les différences qui les séparent, ils partagent ce même point en commun : l'être sensible et l'effectivité se réalisent et s'accomplissent, comme des effets et répercussions du mouvement de l'esprit. Ainsi, le système hégélien doit être perçu dans sa propre historicité et être compris comme un effort de répondre, à une question philosophique primordiale, formulée depuis pratiquement le début de la philosophie : quel est le rapport de la pensée à l'être ? Au fond, notre détour et la mise en relation de Plotin et de Hegel nous a servie à mieux comprendre d'une part, les enjeux de la critique du jeune Marx, et d'autre part que certaines positions fondamentales du système hégélien sont déjà en élaboration, chez d'autres penseurs avant lui.

E)13. L'homme comme être naturel : Nature et aliénation dans la critique marxienne de Hegel

Pour reprendre le fil du texte, le raisonnement marxien devient dès la fin du dernier paragraphe que nous avons commenté, beaucoup plus précis et au moins pour les deux prochaines pages va déployer ses propres arguments et apporter ses propres réponses. Marx édifie son discours personnel et original concernant les rapports entre l'être humain, la nature et l'objectivité, l'expression et l'activation des forces essentielles de l'humain, et ceci sans se borner à la critique de Hegel. En d'autres mots, il est question pour lui dès à présent d'explicitier sa position théorique et mettre en lumière son propre geste philosophique. La compréhension correcte des arguments mis en avant par Marx dans ces deux pages, au sujet de la souffrance, des besoins de l'être humain et de la complicité profonde dans laquelle ce dernier se trouve avec la nature, est capitale parce qu'elle nous permettra de mieux concevoir plus tard, la distinction cruciale proposée par les *Manuscrits de 1844* entre *aliénation* et *objectivation*, et de saisir pour quelles raisons le jeune penseur considère-t-il l'aliénation comme la cause de la séparation de l'être humain de la nature. Conséquemment, comment le jeune Marx décrit-il l'homme en tant que *lebendiges Naturwesen* ? Quel genre de subjectivité humaine les *Manuscrits de 1844* critiquent-ils ? Quel rapport entretient-t-elle avec la nature ? Et comment cette critique se rapporte-t-elle à la théorie marxienne de l'aliénation ?

Donc, en partant de la critique de la dialectique hégélienne et de la *Phénoménologie de l'esprit*, entamée dans le troisième cahier des *Manuscrits de 1844*, Marx s'oriente petit à petit vers un naturalisme marqué par l'intention constante d'exposer les faiblesses, tantôt de Hegel et tantôt de Feuerbach, autrement dit de la philosophie idéaliste et subjectiviste. Cette entreprise philosophique est pourtant influencée jusqu'à une certaine mesure, par la pensée spinoziste de l'affirmation et par la conception d'un être humain inséré fermement dans la nature. De ce fait, la polémique menée par le jeune Marx contre la philosophie de Hegel aboutit à concevoir le rapport de l'être humain avec l'objectivité, en dehors des réponses philosophiques traditionnelles de l'idéalisme et du matérialisme et à formuler, même si c'est d'une façon assez disparate et très brève, une réponse sur une base naturaliste. Nous avons alors affaire à ce que S. Haber décrit justement, comme « *une tentative remarquable pour*

rattacher la pensée critique de l'aliénation à un naturalisme philosophique »⁷⁴⁷. Marx commence cette expérience théorique, en disant ceci :

*Quand l'homme réel, l'homme de chair, se tenant sur la terre ferme et bien ronde, {quand l'homme} qui inspire et expire toutes les forces de la nature, pose par son extériorisation ses forces essentielles réelles et objectives en tant qu'objets étrangers, ce n'est pas le poser qui est sujet ; (seine wirklichen gegenständlichen Wesenkräfte durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände setzt, so ist nicht das Setzen Subjekt) c'est la subjectivité de forces essentielles objectives, dont l'action doit en conséquence également être une action (Aktion) objective*⁷⁴⁸.

Il y a beaucoup de points à commenter sur le premier moment de ce paragraphe. D'emblée, Marx conçoit l'être humain à la fois comme partie vivante, expression de la nature, et ensemble des forces qui s'exprime à travers elle. Pour le dire autrement, « l'homme réel » possède et inclut à son intérieur l'ordre naturel, et il est la preuve et le prolongement vivant de cet ordre. De plus, la première action de l'être humain est précisément d'extérioriser « ses forces essentielles réelles et objectives ». Or, cette idée nous renvoie à une des conceptions les plus centrales des *Manuscrits de 1844*, à savoir celle de l'être humain comme totalité de forces essentielles et naturelles objectivées⁷⁴⁹.

Donc, bien que Marx souhaite se détacher de l'influence de l'extériorisation hégélienne, il utilise néanmoins à ce point l'*Entäußerung* dans un sens très hégélien : c'est-à-dire qu'elle est certainement, le mouvement d'extériorisation et d'affirmation du dedans vers le dehors. Pour autant, il deviendra clair par la suite que ce rapport du dedans avec le dehors de l'être humain bien réel et de chair avec l'objectivité, s'inscrit dans la perspective

⁷⁴⁷S. Haber, *op.cit.*, p. 80.

⁷⁴⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 165 et édition originale, *op.cit.*, p. 577.

⁷⁴⁹Cette idée nous permet de reconnaître une certaine continuité, qui constitue en même temps un point de différenciation, entre les *Manuscrits de 1844* et les textes marxistes à partir de 1845. D'une vision de l'être humain comme ensemble de *forces essentielles et objectives*, nous passons dès 1845 à une conception de l'histoire humaine, comme ensemble et totalité de *forces productives* de l'être humain. D'après l'auteur du *Capital*, l'être humain dans la société capitaliste et marchande est l'ensemble de ses forces productives et de sa force de travail. Le travailleur/prolétaire dépossédé et nu ne détient que sa force de travail, lorsqu'il entre dans le marché. Ainsi, semblablement à la problématique naturaliste des *Manuscrits de 1844*, l'homme extériorise ses forces et produit des objets qui produisent à leur tour, et conditionnent les rapports matériels entre les hommes. Marx fait alors la transition des *Naturkräfte* et des *Wesenkräfte* dans les *Manuscrits de 1844*, aux *Produktionsweise* dans *La Sainte Famille* et aux *Produktionskräfte* dans *L'idéologie allemande*, termes qu'il utilisera jusqu'à la fin de son parcours intellectuel. Nous entendons par là qu'aussi bien dans le cadre d'une vision naturaliste de l'être humain que dans les écrits de maturité, Marx conçoit l'être humain comme porteur de certaines forces qui terminent par s'objectiver et modifier la réalité historique.

marxienne dans la totalité naturelle⁷⁵⁰. L'être humain est en effet, une intériorisation et une extériorisation/activation constante de la nature⁷⁵¹. Nous sommes donc d'accord avec l'idée que Marx poursuit de ce point de vue, un des postulats philosophiques primordiaux de l'idéalisme hégélien, à savoir l'unité et l'indivisibilité du sujet et de l'objet. Toutefois, les deux pôles de ce rapport sont définis et conçus autrement par Marx, parce que sa finalité philosophique est très différente de celle de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Deuxièmement, il reconnaît ouvertement que dans ce mouvement les forces essentielles et les objectivations de l'être humain peuvent lui devenir étrangères. Comment est-ce possible cela ? Car, Marx ne semble pas être vraiment dérangé par le fait que les forces objectives de l'être humain finissent par devenir pour lui des objets étrangers. En anticipant, nous verrons dans les prochains paragraphes que lorsque le jeune Marx parle des *forces essentielles réelles*, il se réfère en réalité aux forces vitales et naturelles de l'être humain et à ses besoins les plus matériels et les plus tangibles, et aucunement à une extériorité engendrée par l'esprit absolu et posée comme *concept*.

Troisièmement, les *Manuscrits de 1844* emploient ici un vocabulaire conceptuel de provenance clairement hégélienne. Ils soulignent que l'être humain « *setzt* » : l'extériorité est posée par « *l'homme réel* », comme la conséquence et le prolongement de sa propre activité. Le fait que l'être humain pose « *ses forces essentielles réelles et objectives* », entraîne la présence d'un monde naturel, existant fondamentalement pour l'être humain et prenant sens précisément par l'activité de l'être humain. Le monde est alors perçu comme une totalité reconnue par l'être humain. Malgré cela, le point le plus important est que l'être humain parvient à se concevoir à travers sa propre activité d'extériorisation objective, activité qui accorde en même temps une forme au réel.

Le quatrième point que nous voulons expliciter concerne la fin de la dernière citation, et a à voir aussi avec l'acte de poser les forces essentielles réelles et la question de la totalité. Marx nous signale que l'activité de l'extériorisation objective ne doit pas être simplement

⁷⁵⁰Rappelons-nous que S. Haber disait à propos du rapport du sujet à l'objet, qu'il s'agissait de « *deux moments d'une même totalité* », *op.cit.*, p. 87.

⁷⁵¹Il faut mieux éviter d'utiliser le terme de *manifestation*, qui peut mener à certains malentendus. Marx ne présuppose pas un soi ou une essence préexistants à l'être humain, qui se manifesteraient pleinement dans leur rapport et contact avec la nature. Tout au contraire, ce soi qui s'active dans l'extériorité n'existe pas avant sa mise en relation avec la nature. Il prend forme et s'exprime qu'avec elle. Cela dit, l'être humain ne peut pas exister selon les *Manuscrits de 1844* avant et en dehors de la nature.

identifiée à la notion de sujet (*Subjekt*), et à un substrat matériel dont l'affirmation existerait dans l'appropriation de l'extériorité, radicalement étrangère et autre que lui. En d'autres mots, il n'y a pas une dichotomie et une discontinuité absolue entre d'un côté un sujet créateur, et de l'autre côté l'extériorité/objectivité passive. Car, pour le jeune Marx le mouvement de l'expression des forces génériques et essentielles de l'être humain reflète le mouvement de l'objectivité et du réel, et inversement. Ce sont effectivement, une dualité unifiée mouvante.

La négation de la part du jeune Marx de concevoir l'être humain, comme « *un empire dans un empire* » adoptant ainsi l'attitude spinoziste, est fondée comme nous examinerons en ce qui suit sur sa compréhension de l'être naturel et de l'être humain dans leur rapport d'interdépendance profonde. Comprendre l'être naturel et l'être humain signifie dans l'univers philosophique des *Manuscrits de 1844*, les concevoir dans leurs liens symétriques et à travers leurs interconnexions réciproques⁷⁵². En conséquence, Marx affirme avec fermeté que :

*L'être objectif agit objectivement et il n'agirait pas objectivement si le caractère objectif n'appartenait pas à sa détermination essentielle. Il ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originellement nature. Dans l'acte de poser, il ne tombe donc pas de sa « pure activité » dans une production de l'objet (in ein Schaffen des Gegenstandes), mais au contraire son produit objectif confirme seulement son activité objective, son activité en tant qu'activité d'un être objectif et naturel (seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens)*⁷⁵³.

Nous avons jusqu'à présent fait quelques remarques sporadiques, au sujet de la nature chez le jeune Marx, en la comparant surtout à la conception hégélienne de la nature. Nous voulons à partir de ce texte, entreprendre une analyse plus minutieuse et ciblée de la conception marxienne de la nature, en son rapport direct avec la théorie de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*.

⁷⁵²Cette idée, si importante pour les *Manuscrits de 1844* pourrait être mieux conçue, si nous avons constamment à l'esprit ce que Bertell Ollman évaluait comme l'élément le plus significatif, dans la vision marxienne du monde : « *Nous avons vu que pour Marx l'unité fondamentale de la réalité n'est pas une chose mais une Relation* », notre traduction, voir B. Ollman, *Alienation, Marx's conception of man in capitalist society*, p. 71, Cambridge University Press, 1971 et texte original : « *We saw that for Marx the basic unit of reality is not a thing but a Relation* ».

⁷⁵³K. Marx, *op.cit.*, p. 165-166 et édition originale, *op.cit.*, p. 577.

La définition par Marx de l'homme comme être naturel et objectif⁷⁵⁴ à ce point de son argumentation a certaines répercussions théoriques capitales, relatives à sa théorie de l'aliénation. Comme le premier moment du paragraphe, de même le deuxième est très riche et prometteur philosophiquement. Nous disons cela, parce que le jeune penseur essaie à la fois d'élaborer une réflexion sur le rapport de l'être humain à l'être naturel et sur l'activité humaine, en rompant essentiellement avec la conception hégélienne de la nature, comme aliénation et extériorisation de l'Idée absolue, ou comme pensée aliénée qui engendre le réel. Au fond, le naturalisme chez le jeune Marx est une tentative de comprendre sur une base nouvelle, les rapports que l'être humain entretient avec soi-même, avec le monde et avec son activité, par le biais desquels s'exprime et transforme tantôt son propre être, tantôt le monde. En fait, une différence radicale entre Marx et Hegel est que le premier cesse de se rapporter à l'objet, en tant que produit du savoir et du mouvement d'auto-déploiement de la conscience de soi. Pour Marx, à l'encontre de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, le rapport de l'être humain à l'objet est tout à abord un rapport vital et naturel, et non un rapport conscientiel et de connaissance.

Nous avons observé que les rapports de l'humain à la nature dans les *Manuscrits de 1844*, nous rappelaient fortement la pensée spinoziste. Pour le jeune Marx comme pour l'auteur de l'*Éthique*, la nature est consubstantielle à l'être humain et inséparable de lui. L'être humain n'est pas exempt de l'ordre naturel, tout au contraire d'après Marx : «...est originellement nature ». L'insistance avec laquelle il emploie dans ce paragraphe les termes, *forces essentielles objectives, objet, produit objectif et être objectif* se trouve à la racine de sa conception naturaliste, laquelle apparaît dans de moments déterminants des *Manuscrits de 1844*⁷⁵⁵. En un mot, être objectif est l'équivalent dans le langage philosophique des *Manuscrits de 1844*, d'un ensemble de forces naturelles et de faire partie de l'être naturel. L'homme se conduit alors objectivement parce qu'il est précisément un être objectif, c'est-à-

⁷⁵⁴Il faut se souvenir ici de la *Phénoménologie de l'esprit*, où dans une compréhension très opposée à celle du naturalisme des *Manuscrits de 1844*, Hegel voyait ouvertement dans l'étrangement et l'éloignement de l'être naturel, le moment crucial du processus de formation de l'individu.

⁷⁵⁵Le mot « naturalisme » apparaît seulement cinq fois dans les *Manuscrits de 1844*. Contrairement, les termes « nature » et « naturel-naturelles » sont très récurrents. Il arrive même au jeune Marx - chose généralement oubliée par les commentateurs - d'employer une fois le concept de *Physis* (φύσις), qui est le mot grec pour exprimer la nature, très influencé nous semble-t-il par la philosophie d'Aristote, étant donné qu'il utilise dans le même passage une autre notion aristotélicienne fondamentale, celle d'*ἐνέργεια* : «...sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert » (c'est nous qui soulignons), voir *op.cit.*, p. 120 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

dire un être naturel. Dit différemment, son rapport objectif au monde est essentiellement conditionné par son lien inextricable avec la nature.

L'analyse marxienne sous-entend à ce point, une autre idée très intéressante : le rapport objectif de « *l'homme de chair* » à la nature, n'est pas fondé sur une violence faite sur l'existence du premier par la deuxième. Pour le jeune Marx, la nature n'est pas comme chez Hegel une chose étrangère et extérieure à l'être humain, laquelle l'esprit devrait engendrer et s'appropriier par la suite. Nous entendons par là que pour Marx, la nature n'est pas une instance dominatrice qui dompte et maîtrise l'être humain, venant de l'extérieur pour s'imposer à lui d'une façon tyrannique. Inversement, la capacité de l'être humain de s'objectiver, de produire et de *poser* des objets comme Marx nous dit, résulte de son lien indissociable avec la nature. En d'autres termes, l'être humain ne peut pas s'objectiver et activer ses propres forces, sans le soubassement de la nature et bien plus, sans se rendre compte de son dépendance de l'être naturel. De la sorte, l'expression de son activité vitale et l'extériorisation de ses propres *forces essentielles réelles et objectives* relèvent de la nature.

Donc, Marx présuppose un rapport d'égalité et de symétrie entre l'être humain et la nature. Au fur et à mesure que l'être humain est en train de s'objectiver dans le réel, de même le réel à son tour est en train d'objectiver et de naturaliser l'être humain. À vrai dire, il s'agit d'une interpénétration et d'un rapport des médiations parallèles. En outre, il est capital que Marx ne pense pas cette interpénétration et cette coappartenance de *l'être humain à la nature*, comme un rapport uniquement théorique et intellectuel, mais comme un rapport principalement pratique et éminemment vécu. Car, le fait que l'être humain produit des objets grâce et à travers son rapport à la nature et qu'il pose un monde objectif, confirme (*bestätigt*) d'après Marx, son activité et son inscription à l'être naturel. Par conséquent, l'activité de l'être humain est réalisée et affirmée que dans l'horizon de son rapport interactif avec l'être naturel. Son activité est affirmée, parce qu'elle provient de l'être objectif et naturel.

De plus, le naturalisme (*Naturalismus*) ou humanisme (*Humanismus*) constitue la seule possibilité de dépassement et d'union selon Marx, des explications théoriques unilatérales du matérialisme et de l'idéalisme. En fait, le naturalisme aux yeux de Marx est le moment de l'*Aufhebung* et de synthèse de ces deux tendances philosophiques qui ont pris une expression très concrète, à la fin du 18^{ème} et au début du 19^{ème} siècle :

Nous voyons ici de quelle manière le naturalisme mené à son terme ou l'humanisme se distingue aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme et est en même temps la vérité les réunissant l'un et l'autre. Nous voyons en même temps de quelle manière seul le naturalisme est capable de comprendre l'acte de l'histoire mondiale (den Akt der Weltgeschichte zu begreifen)⁷⁵⁶.

Le jeune penseur évite ainsi chacune de ces deux options, lorsqu'elles se trouvent dans un état d'opposition. Tout au contraire pour Marx, le naturalisme pourrait dans son plein développement exprimer les éléments les plus féconds tantôt du matérialisme, tantôt de l'idéalisme. D'un côté, il va de soi qu'avec le terme « idéalisme », Marx se réfère surtout à la philosophie hégélienne et également fichtéenne. Toutes les deux essaient d'expliquer la praxis humaine à partir des notions absolues, comme la *conscience de soi* et le *Moi* respectivement. De l'autre côté, quand Marx emploie les termes d'« humanisme » et du « matérialisme » songe assurément à une critique de Feuerbach, et à l'urgence de penser l'activité humaine au-delà de l'intuition sensible, mais dans une perspective historique et sociale comme nous avons déjà mentionné. Feuerbach avait échoué selon Marx, de concevoir l'être humain dans l'horizon de son activité historique, chose possible que dans le cadre d'une union du naturalisme et de l'humanisme. Cette idée d'une réflexion de l'histoire à partir de l'activité naturelle de l'être humain, sera mieux exprimée par le jeune Marx cinq paragraphes plus loin⁷⁵⁷.

Marx va alors explicitement déterminer l'être humain, non comme être vivant politique et rationnel, mais comme un être naturel actif, doté de forces vitales : « *L'homme est immédiatement un être naturel. En tant qu'être naturel et en tant qu'être naturel vivant, il est pour une part équipé de forces naturelles, de forces vitales, il est un être naturel actif (ein tätiges Naturwesen)* »⁷⁵⁸.

Cette prise de position des *Manuscrits de 1844* est très significative. Le jeune Marx avait entrepris une discussion au début de ce chapitre, mettant simultanément en cause la réception et la compréhension douteuses de la philosophie hégélienne par les Jeunes-

⁷⁵⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 577.

⁷⁵⁷La critique par Marx de l'idéalisme et du matérialisme ne se limitera pas aux *Manuscrits de 1844*. Quelques mois plus tard dans la *Sainte famille* écrite avec Engels, Marx critiquera l'idéalisme hégélien et mettra en exergue ce qui considèrera comme les points essentiels dans le développement historique de la pensée matérialiste française. L'interrogation de Marx autour du matérialisme ne concernait pas exclusivement Feuerbach, mais allait aussi vers la direction des Lumières françaises.

⁷⁵⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 578.

hégéliens, les points prolifiques et faibles de la critique feuerbachienne de Hegel⁷⁵⁹, et ensuite attaquant la philosophie hégélienne et ce qu'il voyait en elle comme l'élément central, à savoir que l'aliénation est toujours réduite au mouvement de la conscience de soi et que la réalité humaine est le produit du travail abstrait de l'esprit : selon cet angle d'attaque, l'être humain est conçu par Hegel comme conscience de soi et beaucoup plus, comme *Geist s'accomplissant dans la pleine connaissance de soi*.

E)14. La nécessité de la souffrance et la dépendance humaine à l'égard des objets

Après avoir exposé ces idées qui démontrent la volonté de la part de Marx, de nier la compréhension de l'être humain uniquement comme une conscience de soi, la critique de la dialectique hégélienne accorde pour un moment sa place, à une tentative de penser l'être humain par le biais de son activité naturelle, et sur la base de la thématique de la souffrance corporelle. Sans une réflexion entamée sur la souffrance vécue par l'être humain, en rapport direct avec les objets extérieurs qui l'entourent et dont il a besoin afin de perpétuer son existence, une connaissance de la nature et de l'aliénation est impossible d'après Marx.

Pour reprendre le fil du texte, Marx conçoit en 1844 le rapport de l'homme - cet être naturel et objectif (*Naturwesen*) - à l'extériorité comme étant originairement et essentiellement une relation de nécessité et de besoin, avant d'être un accomplissement et une réalisation. En fait, l'être humain est profondément traversé selon le jeune penseur, par certaines forces (*Kräfte*) qui sont à vrai dire des *pulsions* (*Triebe*) comme il dit caractéristiquement : «...ces forces existent en lui comme des dispositions (*Anlagen*) et des aptitudes (*Fähigkeiten*), comme des pulsions »⁷⁶⁰. Ainsi, dans un premier moment l'élément commun à tous les êtres humains n'est pas le *λόγος* ou la *Bewusstsein*, mais les forces vitales, les dispositions et les pulsions. Ces *dispositions* partagées par tous les êtres humains, ces forces *pulsionnelles* et vitales ne relient pas simplement les êtres humains entre eux, mais aussi bien avec le reste des êtres vivants et la nature.

⁷⁵⁹En réalité, l'opposition du jeune Marx envers Feuerbach consistait à part sa critique au sujet de la reprise de la négation de la négation et à ce que l'auteur de *L'essence du christianisme* prolongeait les contradictions du système hégélien, aussi à la stricte identification de l'être humain à sa sensibilité.

⁷⁶⁰K. Marx, *op.cit.* p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 578.

Néanmoins, nous devons marquer que Marx utilise les notions de *Kräfte*, d'*Anlagen* et de *Fähigkeiten* dans une perspective assez aristotélicienne. Cela dit, pour le jeune Marx comme pour Aristote, la vie humaine est profondément associée à la notion d'activité. Bien plus, les trois concepts mentionnés sont très liés aux catégories marxistes d'extériorisation et d'aliénation, car elles sous-entendent la notion de *potentialité*, c'est-à-dire de la transformation et du passage de ce *qui est*, à quelque chose de différent et de nouveau. En d'autres mots, l'être humain possède des forces et des potentialités qui lui permettent de modeler et de modifier d'une façon dynamique l'extériorité et l'être naturel, et de faire émerger constamment des nouveaux possibles⁷⁶¹. Or, ce que Marx veut principalement souligner pour l'instant est la capacité de transformation de l'être naturel, par le biais de l'activation de forces de l'homme.

Au point présent Marx tire une autre conséquence capitale, de sa propre définition de l'être humain en tant qu'être naturel, qui est celle de la *souffrance*. L'appartenance de l'humain via ses forces vitales à l'être naturel est effectuée également grâce à la souffrance, concept utilisé par Marx ici non uniquement dans un sens péjoratif, mais bel et bien d'une façon positive et affirmative⁷⁶² : « *pour une autre part, en tant qu'être naturel, en tant qu'être de chair, être sensible et être objectif, il est un être souffrant (leidendes), un être conditionné et borné, tout comme le sont aussi l'animal et la plante* »⁷⁶³.

L'être humain est alors déterminé par son appartenance à la nature. Tout de même, ce conditionnement et cette limitation est à la racine d'une éventuelle réalisation de l'être humain. Cela implique l'idée que l'être humain doit se rapporter incessamment, à quelque chose qui est *autre* que lui et qui n'est pas identique ou maîtrisé entièrement par lui. À savoir que dans les *Manuscrits de 1844*, l'objectivité n'est pas le prolongement de la conscience de soi, mais c'est quelque chose qui préserve dans un premier moment son indépendance et son

⁷⁶¹Nous tenons à montrer plus loin que l'aliénation chez le jeune Marx est vraiment une situation, tout à fait opposée à celle de l'objectivation, au sens où dans la première les possibilités et les potentialités de l'être humain ne peuvent pas être réalisées et activées : autrement dit, elles sont pétrifiées et se trouvent dans un état d'inertie. L'aliénation consiste dans une grande partie pour les *Manuscrits de 1844*, au marasme et au rabougrissement de l'être humain et à la diminution de l'émergence des nouvelles possibilités.

⁷⁶²S. Haber explicite la polysémie du verbe *leiden* employé par Marx, et son origine feuerbachienne : « *Le jeu sur les deux sens du verbe leiden, « pâtir » - qui signifie en même temps « être passivement affecté par quelque chose » (jusque dans la « passion») et « éprouver de la douleur, souffrir » - est caractéristique des Manuscrits. Il trouve son origine chez Feuerbach (voir par exemple Manifestes philosophiques, Paris, p. 154) chez qui la douleur est comprise comme une accentuation de la passivité sensible caractéristique, selon lui, de la vie humaine* », voir S. Haber, *op.cit.*, p. 234.

⁷⁶³K. Marx, *op.cit.*, p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 578.

autonomie vis-à-vis de l'être vivant. Dans le registre philosophique marxien, nous n'avons pas affaire à un processus entamé par la conscience de soi et déployé dans l'extériorité, mais à un être qui fait inlassablement la preuve de sa connexion avec l'extériorité, grâce à sa dépendance matérielle des objets dont il a besoin : «...c'est-à-dire que les objets (*Gegenstände*) de ses pulsions existent en dehors de lui, comme des objets indépendants de lui (*unabhängige Gegenstände*); mais ces objets sont les objets de son besoin, des objets essentiels et indispensables à l'activation et à la confirmation (*zur Betätigung und Bestätigung*) de ses forces essentielles »⁷⁶⁴.

Ainsi, le fait de se rapporter constamment à l'extériorité constitue d'après le troisième cahier, une situation tout à fait légitime et nécessaire pour l'être humain. De plus, nous pouvons tirer dès maintenant une première conclusion quant à la question des forces essentielles de l'être humain. Premièrement, comme nous venons d'observer elles existent en lui comme des dispositions, des pulsions et des potentialités. En second lieu, l'être humain est en quête de la matérialisation et de la concrétisation de ces forces vitales, dans *des objets extérieurs à son corps*. Autrement dit, il paraît progressivement que pour Marx l'objectivation est le processus de réalisation de l'être humain, et aucunement une aliénation chosifiante ou une perte irrémédiable dans l'objet. Conséquemment, le rapport de dépendance étroite de l'être humain « des objets *indépendants* » est ambigu, car il permet en même temps à l'humain d'exister, de se développer et d'aller jusqu'à la transformation de l'être naturel.

C'est pourquoi, l'objectivation chez Marx va de plus en plus dans la direction de la confirmation de la vie, ou de l'affirmation de l'expression vitale de l'être humain. En outre, cette expression est inconcevable pour le jeune penseur, sans la mise en rapport de l'être humain avec les objets de ses pulsions : « *Que l'homme soit un être de chair, une force naturelle, un être vivant, réel, sensible, objectif, cela signifie qu'il a des objets réels et sensibles pour objets de son être et de l'expression de sa vie (seiner Lebenäußerung), ou bien qu'il ne peut exprimer (äußern) sa vie qu'à même des objets réels et sensibles* »⁷⁶⁵.

Pourtant, il faut remarquer au point où nous sommes que quand Marx emploie le terme d'*objet*, il est question de quelque chose qui se trouve face à l'être humain : il se pose toujours comme objet *de* l'être humain. Néanmoins, l'objet dans l'acception marxienne du terme ne

⁷⁶⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 578.

⁷⁶⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 578.

décrit pas exclusivement et strictement un objet concret matériel. Évidemment, lorsque Marx parle de *Gegenstände* se réfère aussi à un objet matériel et physique précis, tel que la nourriture par exemple. En réalité, tout ce qui vient en contact avec l'être humain peut être considéré comme son objet. Plus exactement, pour Marx la notion d'objet peut englober toute la réalité à laquelle l'être humain se rapporte continuellement. L'être humain crée des objets à son tour, matérialise et concrétise ses forces vitales comme nous venons de dire juste auparavant, mais il produit également d'œuvres d'art ou des institutions, soit des entités qui ne peuvent pas être réduites à un objet concret et tangible.

Au fond, la vie humaine s'exprime et s'affirme aux yeux du jeune penseur, à travers surtout son rapport avec les objets sensibles ou en d'autres mots, par le biais de la capacité de l'être humain d'être affecté par ce qui l'entoure et d'extérioriser ses passions et ses pulsions. De la sorte, Marx suit jusqu'à un certain degré les conclusions de Feuerbach, relativement à la nécessité de comprendre l'être humain à partir de l'intuition sensible⁷⁶⁶. Cela dit, l'être humain s'extériorise non dans une *chose* produite par l'activité de la conscience de soi, mais tout d'abord dans l'être naturel par ses pulsions et ses besoins corporels qu'il ressent. Ainsi, l'être humain existe tant qu'il exprime ses « dispositions » et ses « pulsions » à l'extérieur, et en transformant « des objets réels et sensibles ».

Marx expose juste à la suite du dernier texte que nous avons cité, une idée capitale concernant sa conception de la nature. Il dit ceci : « Etre *objectif, naturel, sensible, et aussi bien, avoir en dehors de soi objet, nature, réalité sensible, ou bien, être soi-même objet, nature, réalité sensible pour un tiers : tout cela signifie la même chose* »⁷⁶⁷. Si nous comprenons bien l'argument marxien, l'expression de la vie humaine dépend fermement de la nature, et les aptitudes et les dispositions de l'être humain s'expriment et se mettent à l'œuvre grâce à leur contact avec la réalité sensible.

⁷⁶⁶Toutefois, les *Manuscrits de 1844* dépassent et bouleversent à bien des égards la vision feuerbachienne. Selon Marx, le rapport de l'homme à la nature et à son propre être corporel et physique, peut être totalement déformé et dénaturé dans la société où le mode de production capitaliste et la propriété privée règnent, à savoir la société bourgeoise. Comme nous verrons dans le premier cahier des *Manuscrits de 1844*, l'être humain dans la société bourgeoise et plus spécifiquement, l'ouvrier perd à cause du travail aliéné, son être générique et son rapport à la nature. Bien plus, l'existence de l'ouvrier est dominée dans le travail aliéné par la souffrance, non cette fois-ci au sens d'être affecté par l'être naturel et par un objet, mais au sens d'être réduit à une impuissance, qui empêche l'expression de sa vie et la maîtrise de sa propre activité et des produits qui en découlent. Dans le premier cahier nous avons plutôt affaire à une situation, où la puissance vitale de l'ouvrier est appropriée par le capital et ses réalisations retournent contre lui-même, en accentuant sa souffrance en tant que *contrainte et douleur*.

⁷⁶⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 578.

Or, ces mêmes dispositions sont concevables d'après Marx que dans leur rapport avec l'être naturel en d'autres termes, dans leur compénétration réciproque. Car, il s'agit de deux êtres qui se trouvent en communication perpétuelle et entre lesquels il n'y a pas un clivage. L'homme, en tant qu'être naturel et sensible se produit comme synthèse et union de tout ce qui provient tantôt de la nature, tantôt de lui-même⁷⁶⁸. Donc, la nature et l'être humain sont si bien liés l'un à l'autre, à cause précisément de la réalisation et de l'activation des forces essentielles de l'homme dans des objets.

Afin de confirmer cette idée, Marx se penchera sur le besoin et donnera les exemples concrets de la faim éprouvée par l'être humain et du soleil comme objet de besoin de la plante. Nous citons que le premier : « *La faim est un besoin naturel ; elle nécessite donc l'existence d'une nature en dehors de soi, d'un objet en dehors de soi pour se satisfaire et s'apaiser. La faim est le besoin avoué que mon corps propre a d'un objet existant en dehors de lui, d'un objet qui est indispensable à son intégrité (Intergrierung) et à l'expression de son essence (Wesenäußerung)* »⁷⁶⁹. Par conséquent, le besoin est mis en avant par les *Manuscrits de 1844*, aussi bien comme une preuve de l'existence de l'être humain que comme moyen et médiation de l'accomplissement de son être, à l'intérieur de l'être naturel.

Essayons de récapituler les points les plus importants de ce dernier paragraphe. Tout d'abord, nous devons remarquer un élément devenu probablement assez trivial, après ce long questionnement sur le troisième cahier des *Manuscrits de 1844*, qui est celui de l'insertion de l'être humain dans l'être naturel⁷⁷⁰. Cette appartenance de l'être humain à la nature et le fait que l'homme fait partie d'une totalité existant avant lui, ne sont pas sans nous faire penser à une prise de position contraire à la philosophie de Hegel, et plus spécialement de sa conception de la nature et de l'aliénation. Chez le jeune Marx, l'être humain et son activité vitale dépendent de l'être naturel et à son tour, l'être naturel est en train de se transformer et de se remodeler à cause de l'activité humaine. En d'autres termes, la nature est socialement médiatisée et l'être humain est médiatisé par la nature. De plus, Marx définit cet être humain pénétré par les forces de la nature, également comme un être actif.

⁷⁶⁸Schmidt notait en ce qui concerne l'inséparabilité de l'homme et de la nature : « *De même que la nature n'est pas séparable de l'homme, de même inversement l'homme et ses performances intellectuelles ne sont pas séparables de la nature. La fonction mentale de l'homme est un produit de l'histoire de la nature* », voir *op.cit.*, p. 50.

⁷⁶⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 166 et édition originale, *op.cit.*, p. 578. Nous pourrions peut-être traduire la *Wesenäußerung*, aussi comme « expression de son être » ou « extériorisation de son être ».

⁷⁷⁰Un être naturel qui n'est pas pourtant que l'extériorisation de l'Idée.

En réalité, le troisième point se rapporte pratiquement à l'acceptation de l'homme comme être naturel *et* actif. Il a été déjà dit, que pour le jeune Marx l'être humain se rapporte sans cesse à des objets. Pour autant, dans un premier temps ces objets sont bien indépendants de l'être humain et posés à l'extérieur de lui, comme les *Manuscrits de 1844* nous l'indiquent clairement. À vrai dire, l'être humain se trouve devant une contradiction très flagrante et une situation assez paradoxale, si nous suivons le raisonnement des *Manuscrits de 1844* jusqu'au bout. D'une part, il est fermement lié à la nature et d'autre part, les objets qui entourent l'être humain lui sont foncièrement indépendants et autonomes, au moins dans un premier moment. Comment Marx explique-t-il cette contradiction ?

Il nous semble que les *Manuscrits de 1844* n'expliquent pas l'origine et la provenance de cette condition, néanmoins, ils donnent une réponse vers la direction de la suppression de cette situation antinomique, en esquissant une théorie de l'activité et une réflexion sur la question du besoin, en tant que trait fondamental de l'être humain. En conséquence, l'être humain pose son activité comme une sorte de médiation entre soi-même et les objets naturels dont il a besoin afin de perpétuer son existence. Le résultat le plus considérable est que l'homme parvient à creuser la distance entre « les objets de son besoin » et son propre être, à travers l'activité du travail et en se posant comme être objectif.

De la sorte, l'homme est conçu comme cet être qui travaille et transforme radicalement le monde extérieur. Dit différemment, il devra travailler pour activer et exprimer ses forces essentielles. L'activité du travail est pour Marx, le moyen terme et la médiation permettant à l'être humain de vivre, de s'objectiver et de s'exprimer. Cela a une signification capitale étant donné que pour le jeune penseur, la médiation par excellence n'est plus la conscience de soi, la seule activité théorique et intellectuelle de l'esprit comme chez Hegel, ou la religion comme chez Feuerbach, mais c'est l'homme comme être qui éprouve des besoins physiques, la nécessité de se rapporter à un objet se trouvant en dehors de lui, et en même temps qui modifie l'extériorité par son activité pratique.

Bien plus, l'aspect le plus original de ce paragraphe d'après nous est que Marx met les fondements d'une conception de l'extériorisation, tout à fait opposée à celle de Hegel : l'être humain n'entretient pas un rapport strictement théorique/spéculatif avec l'objectivité. Il ne se rapporte pas à l'objectivité, exclusivement en tant que conscience de soi et esprit, et entretenant avec elle un rapport intellectuel, mais primordialement, comme une partie de la

nature, un être objectif, vital et *affecté* par les « objets de ses pulsions ». Cette condition originaire de l'homme comme être qui ressent des besoins, nous conduit au quatrième point de notre récapitulation.

En effet, le troisième cahier est marqué par l'effort du jeune penseur, de créer un pont entre une réflexion sur la nature et une compréhension de l'activité humaine par l'intermédiaire de la catégorie du travail⁷⁷¹. Le travail comme objectivation des forces naturelles et génériques de l'être humain est comme S. Haber nous dit : «...*ce par quoi le sujet exprime sa nature en incorporant un mouvement de reconnaissance dirigé vers une nature objective à la fois autre et première – principe d'une position « naturaliste »*»⁷⁷². Ainsi, l'existence objectivée et objective de l'être humain dans le monde est en réalité, l'expression de ses forces vitales et naturelles. Nous pouvons comprendre la distance entre l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et l'auteur des *Manuscrits de 1844* : le premier voit la réalisation de l'homme dans le détachement et l'aliénation de l'être naturel, tandis que l'autre perçoit-il cet accomplissement, comme étant possible que dans le contact avec la nature.

Dans le prochain paragraphe, Marx affirmera d'une façon encore plus polémique sa vision de l'homme comme être naturel et son enracinement dans la nature. Plus exactement, les *Manuscrits de 1844* soulignent ici le fait que l'homme est un être dépendant de la nature, qui conserve perpétuellement un rapport avec elle et est inséré dans la totalité naturelle. Le considérer comme un être à part, serait pour le jeune Marx le prendre comme un être séparé et détaché du monde, un *non-être* ou comme l'être absolu et unique, c'est-à-dire un être divin. L'idée de l'insertion de l'être humain dans l'ordre naturel n'appartient pas pourtant entièrement à Marx, mais était déjà formulée par Spinoza dans son *Éthique* : « *La plupart de ceux qui ont parlé des sentiments et des conduites humaines paraissent traiter, non de choses naturelles qui suivent les lois ordinaires de la Nature, mais de choses qui seraient hors Nature. Mieux, on dirait qu'ils conçoivent l'homme dans la Nature comme un empire dans un empire (c'est nous qui soulignons) »*⁷⁷³. De façon très identique pour le jeune Marx, un être humain qui n'entretient pas de rapports avec l'extériorité ne peut pas faire partie de la nature. Or, cette profonde relation de l'être humain avec la nature a comme fondement la conception

⁷⁷¹Il ne faut pas oublier que cette synthèse se produit dans ce chapitre, comme un prolongement de la critique de la vision hégélienne du travail. Nous verrons que juste quelques pages plus loin, Marx retourne à une évaluation de la notion de travail chez Hegel.

⁷⁷²S. Haber, *op.cit.*, p. 88.

⁷⁷³B. Spinoza, *Éthique*, troisième partie, préface, p. 411, traduction par Roland Caillois, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954.

de Marx, que les êtres peuvent être compris que dans leur interconnexion et leur interdépendance⁷⁷⁴. Selon cette idée, un être qui ne se rapporte pas à l'extériorité n'est ni un être objectif, ni un être naturel :

Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être naturel (ist kein natürliches Wesen), il ne prend pas part à l'être de la nature. Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif (ist kein gegenständliches Wesen). Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être, n'a pas d'être pour objet sien, c'est-à-dire qu'il ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas un être objectif. Un être non-objectif est un non-être (Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen)⁷⁷⁵.

Par conséquent, lorsque Marx utilise le terme d'*essence* dans les dits *Manuscrits de 1844*, il n'entend pas tellement par là quelque chose de perdu ou un état idéal qu'il faudrait rejoindre à la fin de l'histoire, mais plutôt la force vitale, pulsionnelle et passionnelle de l'être humain qui nécessite de s'extérioriser et de s'objectiver dans le contact avec l'être de la nature. L'essence serait l'expression des forces vitales et génériques de l'être humain, se déployant dans l'extériorité et parvenant à se comprendre comme étroitement dépendante à l'être naturel. Donc, l'homme se conçoit à la fois comme partie *et* objet de la nature. Même le savoir sur soi-même est le résultat de sa propre objectivation, en tant qu'être vital et ayant lieu dans l'être naturel.

En fait, l'objectivation est un processus « normal » d'après Marx, comme nous avons déjà évoqué. Car, à ses yeux c'est l'aliénation qui constitue l'expression d'une situation embarrassante et appauvrissante pour l'être humain. La plus grande aliénation consiste précisément à se percevoir *comme un empire dans un empire*, à savoir comme un être délié de son contexte naturel, s'imaginant et se représentant dégagé de son propre être sensible et matériel et se concevoir avant tout comme une *conscience de soi philosophique*. Ainsi, une des versions principales de l'aliénation chez les *Manuscrits de 1844* est l'oubli de l'enracinement de l'être humain dans son objectivité naturelle. F. Fischbach note très pertinemment sur cette question :

⁷⁷⁴Nous avons suffisamment mis en exergue cette idée dans notre partie sur Hegel. Elle nous semblait être un point cardinal dans la compréhension de la philosophie hégélienne, et assez significative pour l'appréhension de la pensée marxienne.

⁷⁷⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 166-167 et édition originale, *op.cit.*, p. 578.

Mais, pour Marx, ce n'est pas le rapport à l'objectivité qui, en lui-même, est aliénant, c'est au contraire la conception de soi comme sujet qui est la marque même de l'aliénation consistant, pour les hommes, à voir leur essence être réduite à leur existence individuelle et singulière, coupée de tout rapport à l'objectivité aussi bien des choses, des autres que d'eux-mêmes. Pour des êtres génériques comme les hommes, c'est-à-dire pour des êtres en lesquels se forme un savoir de l'objectivité naturelle, ce qui est aliénant, ce n'est pas de se rapporter à l'objectivité, mais au contraire d'en être exclu, d'être privé du rapport naturel à ces objets essentiels que sont, pour un homme, les choses de la nature et les autres hommes⁷⁷⁶.

Pour le jeune Marx, un être qui n'a aucun lien *objectif* avec les autres êtres et n'est perçu pas à son tour, comme un objet par un autre être est manifestement un *non-être*, totalement isolé et pratiquement inconcevable. Notons pourtant que pour Marx être l'objet d'un autre être n'est pas le synonyme d'une chosification aliénante de l'être humain, ou d'être perçu par l'altérité comme une entité pétrifiée. Tout au contraire, c'est la preuve vivante que l'homme fait partie d'une maille des rapports complexes avec ses semblables, qui modifie sa propre réalité/effectivité (*Wirklichkeit*) et la réalité/effectivité des autres. En d'autres termes, à travers l'objectivation de *mon* être je forme la réalité/effectivité de celui pour qui je suis un objet. L'objectivation s'avère être ainsi un processus d'interpénétration réciproque et symétrique. Comme si Marx voulait dire par là que l'être humain s'exprime et se développe, dans sa dépendance avec les autres êtres humains et dans son rapport nécessaire avec les objets naturels qui l'entourent. Dès que l'être humain se rend compte de l'existence de ce lien avec la réalité, et de son rapport aux autres êtres humains, la compréhension qu'il a de lui-même et de ces autres est profondément altérée :

Car aussitôt qu'il y a des objets en dehors de moi, aussitôt que je ne suis pas seul, je suis un autre être, une autre réalité que l'objet en dehors de moi. Pour ce troisième objet, je suis donc une autre réalité que lui, c'est-à-dire que je suis son objet. Un être qui n'est pas l'objet d'un autre être présuppose donc qu'il n'existe pas d'être objectif. Dès que j'ai un objet, cet objet m'a comme objet⁷⁷⁷.

L'homme n'est pas soustrait à l'être naturel selon les *Manuscrits de 1844*. De la sorte, être objectif implique l'objectivation de mon propre être, aussi bien qu'être affecté et influencé par la présence objectivée d'un autre être humain, d'un autre objet et de la totalité de l'être naturel. Ce point est particulièrement important, d'abord parce que le jeune Marx emploie ici le terme « sensible », afin d'exprimer à la fois l'être objectif et l'être objectivé,

⁷⁷⁶F. Fischbach, *op.cit.*, p. 60.

⁷⁷⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 167 et édition originale, *op.cit.*, p. 578-579.

mon être objectif et l'être objectif d'un *autre*. Ensuite, parce que l'être sensible constitue l'affirmation même de l'existence de l'homme, et troisièmement parce que Marx associe l'être humain objectif/sensible à la notion de souffrance : « *Etre sensible, c'est-à-dire être réel, c'est être objet des sens, c'est être un objet sensible, et donc avoir des objets sensibles en dehors de soi, avoir des objets de sa sensibilité. Etre sensible, c'est être souffrant (Sinnlich sein ist leidend sein)* »⁷⁷⁸.

Donc selon Marx, l'être humain est en même temps passif et actif et se perçoit comme son propre objet des sens. L'objet existe pour l'être humain d'une façon sensible, comme écrira un peu plus loin Marx. Ainsi, l'homme a la possibilité de se confirmer dans ses objets sensibles objectivés et de s'affirmer soi-même, comme étant l'objet sensible d'un autre être. La réalité/effectivité et l'être humain se trouvent alors en un perpétuel rapport d'interpénétration. Grâce à cette relation, l'être humain à part son objectivation nécessaire, crée aussi des liens d'affectivité et d'accomplissement avec l'extériorité naturelle. Comme la nature est un objet historiquement médiatisé par l'être humain, parallèlement l'être humain est un objet médiatisé par la nature. En conséquence, l'être humain n'est pas pensé par Marx comme une particularité existant avant la nature, nature laquelle existerait que comme extériorisation de l'Idée selon la perspective de l'idéalisme hégélien.

E)15. L'être générique et l'histoire humaine comme prolongements de la nature

Marx ne se contente pas de définir l'être humain simplement comme un être souffrant, mais également comme « *un être passionnel* » (*ein leidenschaftliches Wesen*) qui tend vers les objets dont il a besoin. Ce qui est très singulier dans le dispositif théorique que le jeune Marx met à présent en place, est qu'il n'associe pas l'expérience que l'être humain fait de lui-même dans son rapport à la nature et au monde, comme être qui nécessite certains objets spécifiques afin de satisfaire ses besoins vitaux, à une situation aliénante mais tout au contraire, à une possibilité d'affirmation et d'accomplissement de son existence.

⁷⁷⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 167 et édition originale, *op.cit.*, p. 579.

Néanmoins, en ce point Marx ne semble pas être complètement satisfait d'une explication de l'homme uniquement comme être naturel et *souffrant/passionnel*. Jusqu'à ce moment il avait repris dans l'intention de critiquer la dialectique hégélienne et la *Phénoménologie de l'esprit*, certaines thèses de Feuerbach au sujet de l'abstraction et de la primauté de l'activité sensible de l'être humain, exprimées dans *L'essence du christianisme*. Il n'en demeure pas moins que le jeune penseur essaie au fond de mettre simultanément en lumière, les faiblesses et les points forts de la pensée de Feuerbach et de Hegel.

Plus spécialement, Marx préserve les points féconds de ces deux penseurs, et en même temps s'éloigne de ceux qu'il considère comme hautement problématiques. Ce qui marque l'analyse marxienne dans ce chapitre des *Manuscrits de 1844* est d'une part, son attachement d'origine clairement feuerbachienne à l'importance de la nature et des sens pour la formation de l'être humain, et la conception que l'homme ne peut pas être compris en dehors de ses rapports avec ses objets. L'être humain chez le jeune Marx se relève à lui-même comme chez Feuerbach, grâce à l'objet sensible vers lequel il tend constamment afin de réaliser sa passion.

Nous retrouvons donc dans les *Manuscrits de 1844*, l'idée fondamentale de *L'essence du christianisme* consistant à dire que l'homme se connaît à condition qu'il connaisse son propre objet. D'autre part, il y a le souci de provenance hégélienne d'appréhender l'homme comme *être historique* et de l'insérer dans le devenir historique. Le trait caractéristique de l'être humain est double selon Marx : il est aussi bien un être naturel qu'historique, et l'expression de ses forces vitales et essentielles s'effectue parallèlement dans ces deux niveaux. Ceci en ce qui concerne le cadre des références philosophiques et théoriques, dans lequel la critique de Marx prend lieu.

De ce que nous venons de prononcer, nous pouvons dire que l'objectivation selon le prisme marxien est envisageable, que dans le croisement de l'être naturel et de l'être historique. La rencontre de ces deux sphères pose et affirme l'existence de l'être humain, comme être social-historique *et* comme être naturel. C'est par ailleurs pourquoi Marx dit que : « *Mais l'homme n'est pas seulement un être naturel, il est un être naturel humain ; c'est-à-dire un être qui est pour lui-même, donc un être générique (Gattungswesen), et qu'il lui faut se confirmer et s'activer (bestätigen und betätigen muß) en tant que tel aussi bien dans son*

être que dans le savoir »⁷⁷⁹. L'existence médiatisée de l'homme se trouve être dépendante de l'expression et de l'activation de son *être générique*.

Mais qu'est-ce que Marx comprend-t-il par ce terme ? Sans vouloir s'étendre beaucoup sur cette question épineuse que le jeune penseur traite également dans le premier cahier de ces manuscrits, la notion de l'être générique esquisse généralement l'universalité consciente de l'être humain ou l'homme étant conscient de son être universel. En d'autres mots, le *Gattungswesen* signifie la conscience que l'être humain a de lui-même en tant qu'universalité vivante et consciente. La conscience est précisément la médiation universelle, entre l'homme et son extériorité. Ainsi, l'homme est cet être qui conçoit son extériorité comme une totalité d'objets, comme un réseau des médiations et des relations, et simultanément comme l'être qui modifie la nature. Dans le dernier extrait cité l'être générique décrit la condition propre et « naturelle » à l'homme, de vouloir extérioriser son être et pouvoir par conséquence le concevoir théoriquement et pratiquement.

Pour revenir à notre texte, Marx dans le reste de ce paragraphe se consacre à montrer que la spécificité de l'« *être naturel* humain » est en réalité fondée sur son activité historique. Le lieu de naissance propre et naturel à l'être humain est le monde historique, modifié radicalement par l'activité affirmative de son *Gattungswesen*. Donc, pour les *Manuscrits de 1844* le véritable prolongement de la nature est l'histoire humaine, notion amplement plus globale que celle du travail. Or, Marx parvient à cette conclusion d'une importance philosophique primordiale, après avoir insisté sur le fait que l'extériorité naturelle est appropriée et intériorisée par l'être humain d'une façon très particulière, c'est-à-dire que l'homme se pose comme être naturel humain, générique et affirmé, à travers le remaniement de fond en comble et pratiquement la restructuration des objets naturels, de ses propres objets et de ses propres sens. Il fait sien le monde naturel et s'approprie ce qui est en dehors de lui, mais en transformant tantôt l'être naturel réapproprié, tantôt son propre être. En fait, il supprime la distance entre lui et l'extériorité d'une manière *humaine*. Autrement dit, la nature devient une catégorie sociale grâce à l'activité historique de l'homme⁷⁸⁰. Nous estimons qu'il vaut vraiment la peine de citer l'intégralité du texte de Marx :

⁷⁷⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 167 et édition originale, *op.cit.*, p. 579.

⁷⁸⁰Soixante-dix-neuf ans plus tard, Lukács exprimera dans son fameux essai sur la réification, une thèse très proche à celle des *Manuscrits de 1844*. Le philosophe marxiste souligne, sans pouvoir avoir accès au texte de

De sorte que ni les objets humains ne sont les objets naturels tels qu'ils se donnent immédiatement, ni le sens humain, tel qu'il est immédiatement, tel qu'il est objectif, n'est la sensibilité humaine, l'objectivité humaine. La nature n'est ni objectivement, ni subjectivement présente de façon immédiatement adéquate à l'être humain. Et de même que tout ce qui est naturel doit être engendré, de même l'homme possède son acte d'engendrement, l'histoire, qui cependant, pour lui, est un acte d'engendrement conscient, et donc, en tant qu'acte d'engendrement effectué avec conscience, un acte d'engendrement qui se supprime lui-même. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme (C'est nous qui soulignons)⁷⁸¹.

Ainsi, la praxis consciente de l'homme *dans* l'être historique constitue sa plus grande médiation. En tous les cas, il est question ici de l'activation/réalisation de la nature autant que de l'homme. Nous prenons conscience alors de comment le jeune Marx fait quelque chose de plus, que de se cantonner au simple rejet de la subordination de la Nature à l'esprit que nous trouvons dans la philosophie hégélienne, et de critiquer la difficulté de prise en considération des déterminations sociales-historiques de l'être humain par Feuerbach.

Marx procède en réalité à une synthèse, des points pertinents des analyses de deux penseurs : car il s'agit pour lui, d'unir l'historique et le sensible par le biais de l'activité affirmative d'appropriation de l'être humain. Il propose sa propre vision du naturalisme, certes fragile mais originale, étant donné qu'il tente de la joindre à une réflexion sur l'histoire et à une nouvelle conception assez conséquente de l'objectivation. Aux yeux du jeune penseur, l'histoire est le moment de l'engendrement du processus d'objectivation et de reprise de l'objectivation par l'être humain. Néanmoins, cette reprise nécessite un travail actif sur les objets naturels qui sont premiers et existent bien avant l'être humain, mais lui sont indispensables et permettent son expression par l'extériorisation de ses forces vitales et essentielles.

Parallèlement, nous pouvons tirer une autre conséquence majeure de ces longs passages dans lesquels Marx se livre à un examen du rapport de l'être humain à la nature, en même temps qu'il critique Hegel. Comme il sera évident lors de notre analyse du statut théorique de l'aliénation et du travail aliéné, dans le premier cahier des *Manuscrits de 1844*, nous avons en réalité affaire à une notion ambivalente et très souple, qui décrit une multitude de sens et couvre un large éventail de situations variées. D'un côté, l'aliénation dessinera la condition de soustraction violente et d'appropriation forcée des produits de l'ouvrier par le

Marx : « Il a été plusieurs fois souligné, dans ces pages, que la nature est une catégorie sociale », voir *Histoire et conscience de classe, La réification et la conscience de classe*, p. 165

⁷⁸¹K. Marx, *op.cit.*, p. 167 et édition originale, *op.cit.*, p. 579.

capitaliste. C'est le produit qui devient étranger à son producteur. L'ouvrier devient alors quelqu'un de dominé par ce qu'il avait produit dans un processus abstrait, répétitif et abêtissant. En fait, il se réduit à l'état de machine selon Marx. De l'autre côté, l'aliénation est le fait de se montrer impuissant de maîtriser l'objectivité et est la perte pour l'ouvrier de son objet : c'est le devenir un être privé d'objet et de son rapport avec l'objectivité.

Toutefois, dans le troisième cahier qui nous intéresse ici, il ne s'agit pas de s'interroger sur l'aliénation provoquée par le travail salarié au sein du système de fabrique. Marx est plutôt en train de décrire l'aliénation, *comme la déficience et l'impossibilité pour l'être humain d'exprimer ses forces essentielles et génériques, de se comprendre comme un être objectif et vital et un ensemble de forces qui entretient un rapport continu avec la nature*. Il est autrement dit question, du confinement de l'être humain en lui-même.

Donc, il y a bien une objectivation « saine », comme le chapitre sur la philosophie hégélienne nous l'indique et il y a une objectivation « pathologique » dans laquelle l'être humain se déréalise, manque les moyens de son affirmation et de son expression, se trouvant éloigné de son rapport avec l'extériorité et extrait de la nature. En voulant formuler cette extraction de l'être humain de la nature et en particulier celle du philosophe idéaliste, Marx notait vers la fin de ce chapitre : « *L'homme aliéné de soi par soi est aussi le penseur aliéné de son être, c'est-à-dire de l'être naturel et humain. Ses pensées son par suite des esprits fixement logés en dehors de la nature et de l'homme* »⁷⁸². D'après cette phrase, la pratique philosophique hégélienne constituait la preuve la plus tangible dans le niveau théorique, de l'enfermement dans le circuit de l'aliénation et dans une vision aliénée et unilatérale de l'être humain⁷⁸³. Il faut remarquer que selon cette critique, l'aliénation du philosophe de son être naturel et humain est l'effet de son activité spéculative et de son travail spirituel. Il s'agit comme Marx écrit, d'un « *homme aliéné de soi par soi* » (c'est nous qui soulignons) : l'homme devient ainsi la cause et l'agent de sa propre perte et de sa propre aliénation.

Cette aliénation s'avère être également, l'acte d'isoler conceptuellement une détermination essentielle de l'être humain du reste de ses déterminations et de ses attributs

⁷⁸²K. Marx, *op.cit.*, p. 174 et édition originale, *op.cit.*, p. 586.

⁷⁸³F. Fischbach dit dans son introduction de la traduction de *Manuscripts de 1844* : « *Que la pensée hégélienne soit la pensée même de l'aliénation ou l'aliénation elle-même mise en pensée, c'est ce qu'atteste pour Marx le fait que Hegel parte de la détermination de l'homme comme conscience, fût-ce sous sa forme la plus élémentaire de simple certitude sensible* », voir *op.cit.*, p. 66.

ontologiques, en lui accordant une position supérieure et une place spéciale et distincte. De ce fait, les *Manuscrits de 1844* s'opposent à la singularisation de l'activité de la conscience de soi, et à la subordination de l'être naturel à l'autorité philosophique de « l'Idée absolue ». Marx rend pourtant encore une fois hommage à Hegel, cette fois-ci à sa compréhension de l'aliénation, comme codification et systématisation de la perte de l'expression humaine dans le niveau logique et abstrait, et comme négation et suppression de cette expression perdue. Mais comme nous sommes déjà familiarisés, l'appréciation par Marx de points justes de la philosophie hégélienne est toujours suivie, par un regard sévèrement critique à son égard. La réalisation de l'être humain chez Hegel consiste selon la lecture marxienne, à la retrouvaille du philosophe spéculatif avec sa propre pensée et au fait qu'il active et renoue son lien avec son esprit extériorisé :

*Hegel a enfermé dans sa logique l'ensemble de ces esprits fixes et il a saisi chacun d'entre eux d'abord comme négation, c'est-à-dire comme perte de l'expression du penser humain (als Entäußerung des menschlichen Denkens), puis comme négation de la négation, c'est-à-dire comme suppression de cette perte de l'expression, comme expression réelle du penser humain (als wirkliche Äußerung des menschlichen Denkens gefaßt)*⁷⁸⁴ ;

Il n'en demeure pas moins que les *Manuscrits de 1844* voient dans la logique hégélienne, l'indice le plus incontestable de la perpétuation de l'aliénation, manifestée à travers un mouvement continuellement abstrait, rotatif et exclusif. Paradoxalement et à l'encontre de la volonté de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, le dépassement et la suppression de la négation, la négation de la négation affirme et consolide au fond l'être humain aliéné. Au cours de cette activité abstraite selon Marx, l'esprit en tant que penser philosophique déploie et exprime pratiquement sa propre perte, finissant par remplacer l'être réel et extérieur par son être aliéné. Donc, cet être pensé et aliéné prend la place de l'extériorité. L'homme comme penseur idéaliste substitue l'esprit philosophique et l'abstraction, à l'être naturel et aux « *abstractions fixes* » :

[...] mais – en tant qu'elle est elle-même encore prise dans l'aliénation – cette négation de la négation est pour une part la restauration de ces mêmes esprits dans leur aliénation, pour une part le fait d'en rester au dernier acte, à l'acte de se rapporter à soi dans l'extériorisation, comme à l'existence vraie de ces esprits fixes,

⁷⁸⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 174 et édition originale, *op.cit.*, p. 586.

{ (c'est-à-dire que Hegel pose l'acte, tournant circulairement en lui-même, de l'abstraction à la place de ces abstractions fixes⁷⁸⁵;

Or, cette dernière citation désigne à la fois le côté prolifique et le côté problématique de la philosophie de Hegel. Bien entendu, la logique hégélienne constitue pour Marx, malgré son unilatéralité et son immersion dans l'aliénation un avancement capital dans l'histoire de la philosophie. Hegel est reconnu par Marx, comme celui qui a poussé l'*abstraction* jusqu'à son point le plus extrême. Il a en effet universalisé l'abstraction, mais de telle sorte, qu'il l'a en même temps totalement appauvri et usé. Marx dit sur ce sujet :

[...] par là, il a au moins le mérite d'avoir indiqué le lieu de naissance de tous ces concepts incongrus qui, selon leur date d'origine, sont propres à des philosophes particuliers ; il a le mérite de les avoir rassemblés et d'avoir produit, à titre d'objet de la critique, à la place d'une abstraction déterminée, l'abstraction elle-même, épuisée en tant que telle dans la totalité de son domaine)⁷⁸⁶.

Nous comprenons aisément que pour Marx, la domination de l'abstraction chez Hegel est l'aboutissement de la distance creusée, entre l'homme (le philosophe) et sa réalité naturelle. Bien plus, Marx considère d'une manière assez audacieuse que l'abstraction hégélienne, est en fin de compte le signe d'une autonomie fautive et d'une autosuffisance illusoire de l'esprit vis-à-vis de l'être naturel. Tout au contraire, les *Manuscrits de 1844* soutiennent que la pensée philosophique abstraite acquiert un véritable statut ontologique et une pertinence, à condition uniquement qu'elle se mette en contact avec la nature et que la séparation de cette dernière avec l'être humain soit supprimée :

Mais l'abstraction se saisissant comme abstraction se sait comme n'étant rien ; il faut qu'elle renonce à elle, à l'abstraction et c'est ainsi qu'elle pourra en arriver à un être qui est précisément son contraire, la nature.

⁷⁸⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 175 et édition originale, *op.cit.*, p. 586.

⁷⁸⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 175 et édition originale, *op.cit.*, p. 586. Juste au tout début du paragraphe précédent, Marx explicitait cette idée d'une façon très intelligible : « *La chose positive que Hegel a accomplie ici – dans sa logique spéculative – c'est que les concepts déterminés, les formes de pensée universelles et fixes, dans leur indépendance à l'égard de la nature et de l'esprit, sont un résultat nécessaire de l'aliénation générale de l'être de l'homme et donc aussi du penser humain (der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens, also auch des menschlichen Denkens sind), et que Hegel les a exposés et rassemblés comme des moments du procès d'abstraction* », voir *op.cit.*, p. 173 et édition originale, *op.cit.*, p. 585.

*L'ensemble de la logique est ainsi la preuve que le penser abstrait n'est rien pour lui-même, que l'idée absolue n'est rien pour elle-même, et que c'est seulement avec la nature que commence quelque chose qui est*⁷⁸⁷.

Il est ainsi évident que le jeune Marx ne peut pas être d'accord, avec la conception de la nature que Hegel avait développée dans sa maturité, à savoir que la nature était « l'être-autre » de l'Idée absolue et l'aliénation de l'esprit. Il est intéressant de marquer comment Marx parvient à associer, la critique de l'aliénation « philosophique » réalisée dans le penser abstrait, à la négation de la vision d'un être humain qui n'entretient pas de rapports réels et matériels avec la nature et l'être social-historique. Comme si la seule chose qui existait en dehors du philosophe était son esprit extériorisé, et non une objectivité sociale et un être naturel :

*[...] mais il est d'ores et déjà clair que, si l'homme n'est pas, son expression essentielle ne peut pas non plus être humaine, et donc aussi que le penser ne pouvait pas être saisi comme l'expression essentielle de l'homme comme d'un sujet humain et naturel, pourvu d'yeux et d'oreilles, vivant dans la nature, le monde et la société}} [...]*⁷⁸⁸.

En fait, le jugement du jeune Marx peut être compris de deux façons. Soit il y a le philosophe idéaliste qui conçoit l'objectivité comme le dépliement ininterrompu de son penser abstrait, chose qui entraîne une suppression complète de la différence du dehors avec le dedans : le Soi a saisi et a pénétré la totalité de l'objectivité. Soit il y a comme note F. Fischbach : «...ce mouvement interne de la pure pensée qui n'est plus référée à aucune extériorité constitue pour Marx l'expression philosophique la plus pure de l'aliénation elle-même en tant que séparation, isolement et donc abstraction d'une activité pure, absolument autonome et privée de tout rapport à l'objectivité »⁷⁸⁹. La conscience de soi reste selon cette analyse de Marx, opiniâtement orientée vers son propre être. Dans les deux cas, nous avons affaire à un être humain - à un esprit selon le vocabulaire hégélien - qui s'aliène surtout afin de se découvrir lui-même.

Nous pourrions objecter à Marx que premièrement, il soumet la détermination de la pensée et l'activité de la conscience de soi à la primauté de la réalité de passions, de besoins et

⁷⁸⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 173 et édition originale, *op.cit.*, p. 585.

⁷⁸⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 175 et édition originale, *op.cit.*, p. 586.

⁷⁸⁹ Voir la présentation de F. Fischbach, in K. Marx, *op.cit.*, p. 67.

de la souffrance et que deuxièmement il érige la nature en une nouvelle entité absolue. En d'autres mots, là où auparavant Hegel posait l'esprit désormais Marx pose à sa place la nature. Quant à nous, ce serait une interprétation erronée des intentions du jeune penseur, parce qu'il ne souhaite pas subjuguier l'intellect et le spirituel au sensible et créer un rapport hiérarchique. Nous sommes enclins à dire que Marx veut plutôt, restaurer un équilibre et une harmonie entre la théorie et la pratique, et plus spécialement entre deux éléments que l'idéalisme philosophique allemand percevait toujours dans un horizon conflictuel et antagoniste, c'est-à-dire le spirituel et le sensible. Ainsi, un des objectifs principaux du chapitre des *Manuscrits de 1844* sur Hegel n'est pas tellement d'invalider le rapport conscient de l'être humain à soi, à l'objectivité et à la nature, mais de constater sa primauté et son caractère fondateur pour la constitution de l'être humain.

E)16. Le naturalisme des Manuscrits de 1844 serait-il qu'un essentialisme métaphysique ?

Pourtant, la conception de l'être humain comme un *Naturwesen* et son rapport actif à la nature pose un certain nombre de questions cruciales avant tout celle de l'essentialisme, autour de laquelle plusieurs commentaires ont été consacrés. L'accusation que le naturalisme du jeune Marx, ne serait que l'autre face d'un essentialisme métaphysique est devenu quelque chose de très trivial, à la suite de l'interprétation de Louis Althusser au début des années soixante. Cette critique nous incite alors, à poser les questions suivantes : est-ce que la conception de la nature dans le troisième manuscrit ferait-elle appel au fond à un essentialisme, à une compréhension idéaliste et à une idée fixe de l'être humain ? Est-ce que l'affirmation de l'homme dans la nature, sous-entendrait elle le retour à une essence auparavant perdue dans les objets aliénés et produits par son activité au fil du processus historique ? Est-ce que la critique althussérienne de la pensée dite « humaniste » du jeune Marx, comme n'étant à vrai dire rien d'autre qu'un effort de récupérer une essence momentanément disparue serait-t-elle bien fondée ? Est-ce que le jeune Marx avait-il forgé sa conception de l'histoire et de l'homme sur une essence et une philosophie de la conscience, et sur le simple prolongement de la pensée de Hegel et de Feuerbach dans le domaine de l'économie politique ? Est-ce que l'histoire dans les *Manuscrits de 1844* supposerait « une

essence préexistante définie » ?⁷⁹⁰ Est-ce que le jeune Marx conçoit-il l'aliénation comme la perte temporaire et passagère d'une essence fixe, et la désaliénation comme la reconquête et l'appropriation finales de cette essence ? S. Haber pose en vérité les mêmes questions que nous, mais d'une façon beaucoup plus concise et synoptique. Néanmoins à l'encontre de nous, il tire l'attention sur les fondements selon lui friables, de l'argumentation naturaliste du jeune Marx :

Mais le problème provient de ce qu'il n'explique pas sur quelle base philosophique repose ce naturalisme anti-essentialiste d'inspiration praxéologique qu'il cherche à imposer : comment parler de la nature, de l'appartenance de l'homme à la nature, et donc de la nature humaine sans que tout cela nous embarque dans une pensée de l'essence fixe de l'homme dont l'histoire constituerait ou devrait constituer la manifestation transparente et totale ? C'est sans doute l'absence d'une réponse convaincante et articulée à cette question chez le jeune Marx qui fragilise sa critique de Hegel, par ailleurs bien inspirée⁷⁹¹.

Nous essayerons de résoudre ce problème à la fin de ce chapitre, mais cette fois-ci en insistant plutôt sur l'existence et non sur l'absence d'une réponse probante de la part de Marx. Son raisonnement philosophique, bien qu'il soit parfois peu explicatif, parvient à nous donner certaines réponses satisfaisantes. En fait, une solution possible à cette série de questions que nous venons d'avancer, se complique davantage si nous acceptons comme point de départ, que les forces essentielles et génériques de l'être humain dans le troisième manuscrit ne se laissent pas s'identifier à la seule activité du travail, mais qu'elles prennent une forme bien plus universelle dans l'être historique.

La critique élaborée par Althusser est par ailleurs extrêmement intéressante, et ses arguments sont assez pointus. En dépit de notre désaccord avec elle, nous estimons qu'elle a plusieurs mérites et qu'elle avait contribué à une discussion plus avancée et à une meilleure appréhension de la problématique philosophique des *Manuscrits de 1844*. Par ailleurs, la position althussérienne doit être située dans le paysage intellectuel et philosophique français des années soixante et soixante-dix, où une opposition foncière au subjectivisme métaphysique était bien ancrée dans les esprits. D'autres voix, certaines parmi les plus importantes étaient en train de se former, pour dénoncer une philosophie de l'aliénation basée sur l'ontologie d'une subjectivité omniprésente. S. Haber y écrit :

⁷⁹⁰L. Althusser, *op.cit.*, p. 232.

⁷⁹¹S. Haber, *op.cit.*, p. 70.

*Pourtant, cette vague est retombée encore plus soudainement qu'elle avait surgi. Il est vrai que déjà, au temps de la splendeur, des signes auraient pu alerter. Car Althusser était loin d'être isolé quand il exprimait son scepticisme devant les fondements théoriques profonds des pensées de l'aliénation. Avant lui, Foucault, dans Folie et déraison (1962), plus tard Derrida, dans La voix et le phénomène (1967), s'en étaient pris, avec des approches fort différentes et de façon plus ou moins directe, à l'ontologie de l'expression inhérente au thème de l'aliénation*⁷⁹².

Bien entendu, une des causes majeures de l'hostilité althusserienne envers le concept d'aliénation, est son origine hégélienne dans la pensée du jeune Marx. L'auteur du *Pour Marx* voulait à vrai dire, faire retourner le fantôme de Hegel à la nuit comme il écrivait d'une façon très caractéristique⁷⁹³. Selon S. Haber, Althusser partageait avec Foucault, Deleuze et Guattari « *un même antihégélianisme intransigeant* »⁷⁹⁴ et le même sentiment d'urgence de briser le subjectivisme philosophique et l'idée d'un Sujet historique et humain authentiques.

Mais, à part le fait qu'Althusser soutient la thèse que l'aliénation chez les *Manuscrits de 1844* est pratiquement une reprise de l'aliénation hégélienne et feuerbachienne, son application philosophique dans le cadre d'une analyse des faits économiques et la manifestation d'une pensée humaniste, étant donné qu'elle a comme fondement la nostalgie de récupérer une essence préexistante, considère-t-il aussi que le jeune Marx est en train de rabattre l'ensemble de l'être humain sur l'objectivation et l'aliénation, et le réduire à une tentative perpétuelle de ressaisir son essence extériorisée dans une réalité, laquelle lui était dans un premier temps étrangère :

*Dans les Manuscrits de 44, l'objectivation de l'essence humaine est affirmée comme le préalable indispensable à la réappropriation de l'essence humaine par l'homme. Pendant tout le processus de l'objectivation, l'homme n'existe que sous la forme d'une objectivité dans laquelle il rencontre sa propre essence sous l'apparence d'une essence étrangère, non-humaine*⁷⁹⁵.

Il est alors exact jusqu'à un certain degré, que les *Manuscrits de 1844* peuvent être lus à travers le spectre de la séparation avec une nature préexistante et antérieure à l'être humain et que ce dernier doit renouer et réactiver son rapport avec quelque chose qui l'a précédé.

⁷⁹²S. Haber, *L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, p. 16.

⁷⁹³Voir L. Althusser, *op.cit.*, p. 116.

⁷⁹⁴S. Haber, *op.cit.*, p. 165.

⁷⁹⁵L. Althusser, *op.cit.*, p. 237.

C'est une interprétation également adoptée, à l'heure actuelle par des penseurs français. Par exemple, S. Haber suit sur ce point précis la ligne argumentative d'Althusser :

Au moins peut-on affirmer que Marx propose à ce moment de son évolution un modèle de « théorie critique » fondé sur le thème de la perte d'une « nature » à retrouver. Il est naturaliste dans la mesure où il pense que quelque chose « préexiste » à l'ordre des faits sociaux et culturels, quelque chose dont continue factuellement de dépendre en partie cet ordre et qui peut aussi permettre d'en évaluer normativement les manifestations⁷⁹⁶.

Il est sûr comme nous avons expliqué plusieurs fois que d'après les analyses du jeune Marx, la nature préexiste à l'être humain. Et sur cet aspect, nous pensons que la différence entre la pensée de Marx et la philosophie idéaliste de Hegel est bien évidente : l'objet n'existe pas *uniquement*, parce qu'un sujet l'avait auparavant voulu et décidé. Autrement dit, l'objet selon Marx ne découle pas de l'activité spirituelle et conscientielle d'un sujet philosophique. Cette discontinuité entre Marx et Hegel nous empêche d'adopter la thèse althussérienne. Car, Marx se montre très peu hégélien à cet égard. L'homme pour le jeune Marx, avant d'être une conscience de soi abstraite est d'abord un ensemble de forces essentielles et vitales ou un être naturel et objectif. Ainsi, le geste philosophiquement pertinent et théoriquement brillant des *Manuscrits de 1844*, réside précisément dans l'éloignement du logocentrisme et de l'essentialisme et encore plus, dans la tentative d'articuler une réflexion sur l'activité humaine dans son rapport direct avec la nature et l'histoire.

Certes, l'être humain tel qu'il est esquissé dans les *Manuscrits de 1844* existe dans un monde déployé contre sa volonté, profondément inhumain et étranger à lui. Marx dépeindra dans le premier cahier des *Manuscrits de 1844* la situation ouvrière, ramenant l'être humain jusqu'à un état animalier. D'ailleurs, le communisme comme nous étudierons plus loin est l'*Aufhebung* de cette situation non-humaine. En fait, Althusser souligne à juste titre que l'homme dans les *Manuscrits de 1844* se trouve objectivé dans un monde inhospitalier, et essaie constamment de remettre en cause cette « *essence étrangère, non-humaine* ».

Néanmoins, un autre point est capital à nos yeux, pour mieux éclaircir notre désaccord avec la critique althussérienne et plus spécialement avec l'idée d'un « Sujet humain » complètement transparent et intelligible à lui-même, et avec un soi-disant subjectivisme

⁷⁹⁶S. Haber, *L'homme dépossédé*, p. 73.

philosophique présent dans les *Manuscrits de 1844*. Nous avons déjà analysé le fait que l'aliénation est chez Marx une répercussion au fond, de la réduction de l'être humain à l'état d'un sujet abstrait⁷⁹⁷. Selon cette logique, les hommes « subjectivés » et transformés en sujets sont privés de leur puissance d'agir, d'où leur situation aliénée. De ce fait, il nous semble difficile d'appuyer la thèse selon laquelle nous avons affaire à un subjectivisme philosophique d'allure métaphysique chez les *Manuscrits de 1844*. C'est plutôt l'inverse qui nous paraît bien plus plausible, après tout ce que nous avons examiné. La chose la plus fâcheuse pour le jeune Marx est de continuer d'appréhender l'être humain comme un sujet, tantôt du point de vue philosophique comme Hegel l'avait fait, tantôt du point de vue de l'économie politique, en d'autres mots, dans ses rapports économiques et matériels de production.

En réalité, Marx s'oppose durant sa critique de la dialectique hégélienne au *sujet philosophique qui atteindrait à travers ses extériorisations et ses aliénations successives le savoir absolu, et à un esprit qui se révèle à soi-même*. Les *Manuscrits de 1844* n'entreprennent pas non plus de construire un nouveau système métaphysique, mais de concevoir la coexistence à l'intérieur de l'homme de l'élément « spirituel » et de l'élément sensible, et de percer l'objectivité historique surtout celle de la société capitaliste comme le résultat du travail de l'être humain, même si cela est effectué pour le moment à partir de moyens intellectuels et de connaissances scientifiques de la réalité sociale et de la théorie de l'économie, beaucoup moins riches et solides que ceux des *Grundrisse* et du *Capital*. Le vrai et le réel ne se forment pas donc pour le jeune Marx, à la suite de « l'Idée absolue », mais dans le rapport de l'homme avec la nature et comme les produits de son travail historique.

Nous concluons contrairement à Althusser, que Marx dans les *Manuscrits de 1844* réfute de prendre comme point de départ le « Sujet total » et s'éloigne, bien que cela soit d'une manière qui nous montre qu'il est encore en train de se faire son propre chemin d'une façon inachevée, d'une explication idéaliste de l'histoire humaine. D'une part, *le devenir sujet abstrait et le savoir absolu de soi-même*, si nous suivons la perspective philosophique hégélienne signifie pour Marx, écarter l'ensemble des déterminations et des activations de l'être humain, en vue d'accorder la primauté à la conscience de soi. D'autre part, comme nous verrons dans le premier cahier des *Manuscrits de 1844*, il y a manifestement une transformation douloureuse et oppressante de l'être et de l'activité de l'ouvrier dans

⁷⁹⁷Voir en particulier sur cette question, notre chapitre *La subjectivité comme fondement de l'aliénation*.

l'industrie, en un être abstrait et dépouillé du reste de ces qualités humaines. En fait, l'ouvrier s'avère être dans le système de fabrique un *sujet assujetti*, au sens de quelqu'un qui subit constamment et passivement une réalité appauvrissante, et d'un être aliéné et privé de la possibilité d'agir sur sa propre vie.

Pour autant, les réponses apportées par l'auteur du *Pour Marx* sont au fond assez discutables, pour une autre raison principale : l'objectivité aliénée et étrangère pour l'être humain est aux yeux du jeune Marx, le fruit de l'activité sociale-historique des hommes eux-mêmes. La description du conditionnement brutal et misérable de la classe ouvrière que Marx donne dans les *Manuscrits de 1844*, n'a pas son origine en dehors de l'activité de l'être humain, comme l'aliénation n'existe pas avant et indépendamment de la formation historique de la société bourgeoise/capitaliste. Marx situait la grandeur de la dialectique hégélienne, dans l'identification de l'être réel de l'homme à son travail historique.

De même, cette réalité aliénée et inhumaine est l'aboutissement de la praxis historique de l'être humain sur lui-même et non une situation imposée à lui par un processus transhistorique. La coexistence de l'être humain et de son aliénation, en d'autres termes, le fait que l'homme est posé face à des forces étrangères et vit dans une réalité qui lui est complètement indésirable et douloureuse, le privant d'une multitude des possibilités est sa propre production historique. Donc, l'essence aliénée laquelle Althusser attaque tellement ne préexiste pas à l'être humain, mais lui est consubstantielle.

Ce point nous permettra de mieux répondre, à la question centrale posée au tout début de ce chapitre : y a-t-il une essence et une nature perdues chez les *Manuscrits de 1844* ? Sans vouloir méconnaître la sagacité et la qualité des analyses, qui soutiennent que nous avons affaire chez Marx à un ordre naturel, antérieur à l'être humain et à une essence préexistante, nous sommes d'un avis différent.

La position théoriquement novatrice des *Manuscrits de 1844* présuppose assurément l'existence de l'être naturel : la vie humaine ne peut pas avoir lieu sans ce soubassement. L'homme est inclus dans la nature et a certains attributs en commun avec les autres êtres de la nature, tels que les forces vitales, les besoins et le sentiment de souffrance, comme nous avons pu voir en détail. Or, l'essence fixe à laquelle Althusser se réfère-t-il n'est pas intelligible séparément de l'activation des forces naturelles et vitales de l'homme, dans l'être réel

historique. Autrement dit, il y a certaines forces, aptitudes, dispositions et pulsions chez l'être humain, mais leur activation n'est ni un processus donné une fois pour toutes, ni un mouvement mécanique et automatique venant s'imposer de l'extérieur.

Conséquemment pour Marx, le terme d'*essence* (*Wesen*) ne renvoie pas à une substance se trouvant à l'intérieur de l'être humain, attendant passivement son expression et son réalisation lorsque les conditions seraient favorables. Nous voulons dire par là, qu'au lieu de concevoir le naturalisme marxien comme une vision présupposant une essence fixée a priori dans l'être humain, et comme la retrouvaille avec une nature de laquelle nous nous sommes séparés, il faudrait plutôt le comprendre premièrement comme ce sans quoi l'être humain ne pourrait pas s'exprimer et tisser un lien avec l'extériorité et ensuite, comme la possibilité d'entretenir une certaine relation avec soi et la nature.

Pour l'anthropologie marxienne des *Manuscrits de 1844*, l'être humain possède des forces vitales et naturelles. Sa réalisation ne lui est pas attribuée d'avance et dans les limites d'un système métaphysique, mais elle est médiatisée historiquement. Ni la nature n'est pas non plus dès le début humaine, ni la sensibilité humaine n'est pas d'emblée humaine. La nature interne et externe de l'homme est formée lentement, dans l'être historique. Quand cette nature est appropriée historiquement, elle devient l'objet de l'être humain par le biais de la formation et de la différenciation de ses forces essentielles.

Nous soutenons ainsi que dans les *Manuscrits de 1844*, il est question non de la perte d'une nature immuable, mais plutôt de la distorsion, de l'altération et de la privation *d'un certain rapport à soi et à la nature*. Il ne s'agit pas tellement d'après nous, d'une « Odyssée de l'Esprit » pour reprendre un terme schellingien, et de la réappropriation d'une essence désactivée et oubliée aux tréfonds de l'être humain, grâce au travail patient de la conscience. L'activation et la confirmation des forces génériques et naturelles de l'homme, n'ont pas lieu malgré et indépendamment de lui et bien plus, isolément de son « *acte d'engendrement conscient* » dans l'histoire. Par ailleurs, une des raisons principales pour lesquelles nous utilisons les *Manuscrits de 1844* dans la traduction Fischbach est qu'elle met très bien en relief, la différence entre l'*Äusserung* et l'*Entäusserung*. Il note sur ce sujet : «...l'*Entäusserung* est au contraire un terme clairement négatif pour Marx, qu'il oppose aux concepts positifs d'expression (*Äusserung*) ou d'extériorisation (*Veräusserung*).

L'Entäusserung, c'est le procès par lequel est perdue, soustraite et retirée à un vivant une expression objective et réelle de lui-même »⁷⁹⁸.

En outre, nous aurons l'occasion de constater lors de notre analyse du premier cahier des *Manuscrits de 1844*, que le naturalisme proposé ici par le jeune Marx ne s'appuie pas sur une conception abstraite de l'être humain, mais que tout au contraire se réfère-t-il indirectement à l'aliénation vécue et éprouvée par l'ensemble des ouvriers pendant leur activité de production, et à l'étrangement de leur activité vitale dans le travail salarié. La conception naturaliste du jeune Marx trouve son extension concrète et son expression historique, dans la critique du monde de « l'industrie humaine » et dans la théorie du travail aliéné. Comme nous avons tenté de montrer, nous n'avons pas affaire à une théorie de l'aliénation en tant que perte d'une essence préexistante, mais à la déréalisation de l'être humain au profit d'une puissance autonomisée et détachée. F. Fischbach remarque alors justement que :

*[...] si ce vivant est un homme, c'est-à-dire un vivant travaillant et producteur, l'Entäusserung désigne le fait que les produits de cette activité productive cessent d'être une expression réelle et objective de cette même activité, et cela dans le mesure où ils deviennent les produits d'un autre et sont appropriés par un autre qui n'est pas le producteur lui-même*⁷⁹⁹.

Donc, pour conclure d'une façon provisoire sur cette thématique et la mettre en rapport avec ce que nous venons de prononcer sur l'*Äusserung* et l'*Entäusserung*, notre compréhension du naturalisme et de l'aliénation tels qu'ils paraissent dans les *Manuscrits de 1844*, puise principalement à la distinction fondamentale entre *expression* et *perte de l'expression*. Ce que plusieurs commentateurs, influencés par la lecture polémique qu'Althusser avait proposé des *Manuscrits de 1844*, considéraient comme la disparition d'une essence définitive ou la perte d'un état originel et primordial, est compris par nous comme la privation douloureuse, écrasante et pénible d'un rapport avec son soi-même et l'extériorité, comme impossibilité de réaliser ses forces vitales dans un rapport dynamique avec l'objectivité, et comme impuissance de s'exprimer d'une façon affirmative.

⁷⁹⁸ Voir la présentation de F. Fischbach, in K. Marx, *op.cit.*, p. 21.

⁷⁹⁹ F. Fischbach, in K. Marx, *op.cit.*, p. 21.

Ainsi, en dépit de la critique massive que Marx entreprend de la philosophie hégélienne dans un nombre de pages pourtant assez limité, et du fait que nous pouvons facilement reconnaître l'impact de la pensée feuerbachienne, même jusqu'à la formulation exacte de certaines phrases de ce chapitre, le jeune penseur arrive à poser les fondements d'une réflexion authentique sur l'activité historique de l'être humain, en tant qu'ensemble des forces naturelles/vitales/essentielles. L'affirmation de l'homme est envisageable selon Marx, à condition qu'il se conçoive tout à abord comme un être sensible et souffrant, et non comme une conscience de soi devenue concept et esprit absolu.

Ensuite, la lecture anti-essentialiste des *Manuscrits de 1844* que nous avons défendus tout au long de ce chapitre, est élaborée autour d'une réponse pertinente à notre sens à la question posée par S. Haber. Car, l'aliénation et le naturalisme chez les *Manuscrits de 1844* ne peuvent pas être aisément ramenés et réduits à un essentialisme métaphysique et anhistorique, puisque le processus d'aliénation chargé franchement d'un sens négatif et le naturalisme n'esquissent pas tellement pour le jeune Marx, la séparation avec une essence et l'effort de la conscience de soi de se réunir avec elle, mais plutôt un *sine qua non*, quelque chose sans lequel l'être humain n'est pas concevable. C'est-à-dire que la nature est ce point de départ, cet *ensemble de besoins* et ce qui permet à l'être humain d'activer ses forces, et si possible de s'exprimer matériellement et émotionnellement, individuellement et collectivement. Elle est effectivement le support ontologique de l'être humain, néanmoins sans que son activité soit identique et limitée à elle. Par « activer » nous ne devons pas entendre en ce cas, une substance qui sous certaines circonstances pourrait être réveillée machinalement, mais ce qui résulte du rapport réciproque, vif et actif de l'homme avec l'extériorité, finissant par transformer et remodeler profondément tous les deux.

Un dernier extrait concernant le lien sensible, pratique et historique, si étroit entre l'homme et la nature est situé dans le troisième cahier aussi, et plus spécialement dans le chapitre sur la propriété privée et le communisme. Dans ces pages des *Manuscrits de 1844*, la nature et l'aliénation jouent un rôle capital⁸⁰⁰. L'usage que Marx fait ici des termes d'*essence* et de *nature*, nous aidera précisément à mettre en lumière son anti-essentialisme ou son essentialisme particulièrement original et atypique.

⁸⁰⁰Nous nous rapporterons à certains autres passages de ce chapitre, un peu plus loin.

Ainsi, en parlant du rapport naturel de la femme avec l'homme, Marx se livre à une réflexion authentique au sujet de l'interpénétration de « l'essence humaine » et de « l'essence naturelle » ou en d'autres mots, du processus de naturalisation de l'être humain et d'humanisation de l'être naturel :

Dans ce rapport apparaît ainsi de façon sensible, réduite à un fait intuitionable, la mesure selon laquelle l'essence humaine est devenue la nature pour l'être humain, ou bien la mesure selon laquelle la nature est devenue l'essence humaine de l'être humain (inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschliche Wesen des Menschen geworden ist)⁸⁰¹.

Nous rappelons premièrement et de nouveau, la polysémie conceptuelle du mot « *Wesen* » employé par Marx. Il peut à la fois désigner en allemand l'essence, l'être et la nature de quelque chose. Dans notre lecture de ce passage et sans pour autant exclure l'alternative de traduire *Wesen* comme « essence », nous optons pour sa traduction comme « être », car elle laisse mieux entendre l'intention marxienne, faisant ses premiers pas dans les *Manuscrits de 1844* de se défaire définitivement d'une conception de l'homme en tant qu'*essence abstraite et sujet*, et de rompre avec une représentation philosophique idéaliste, qui détache l'être humain de la totalité de ses rapports effectifs et pratiques avec les autres êtres humains, avec son être générique, avec ses déterminations naturelles et sensibles et avec soi-même, à savoir le saisissant sur la base d'une aliénation philosophique⁸⁰². De ce fait, nous voulons entendre ce terme dans son ambiguïté.

Marx pose à présent les fondements d'une compréhension de l'homme, exactement dans son activité humaine/générique et dans sa forme *humaine*. Tout au long de son « *acte d'engendrement* », c'est-à-dire de son histoire, l'être humain tantôt exprime et extériorise ses forces vitales/essentielles et ses besoins, tantôt intériorise et incorpore la nature et l'extériorité, laquelle petit à petit se transforme à travers son activité pratique, en objectivité sociale-historique humaine, chaque fois concrète et unique. L'appropriation et l'intériorisation de la nature et de l'extériorité sont effectuées dans une dimension humaine, et dans un rapport

⁸⁰¹K. Marx, *op.cit.*, p. 145 et édition originale, *op.cit.*, p. 535.

⁸⁰²Cette rupture théorique trouvera sa pleine expression, dans les *Thèses sur Feuerbach* et l'*Idéologie allemande*. Dans ces deux écrits, l'abandon des notions d'essence et de nature humaine, au sens de la philosophie idéaliste et métaphysique sera encore plus articulé que dans les *Manuscrits de 1844*. Voir sur ce sujet le livre de Lucien Sève, *L'homme, Penser avec Marx aujourd'hui*, tome II, Éditions La Dispute, Paris, 2008 et en particulier le deuxième chapitre *Approches philosophiques*, p. 49-83.

spécial entre l'homme et la nature, qu'au fil du mouvement historique forme et pose l'être humain (*das menschliche Wesen*) en tant qu'être générique et communautaire.

Nous voyons que Marx est en train d'élaborer parallèlement dans le paragraphe cité, une première théorie des rapports dialectiques entre le dehors et le dedans. Il essaie en fait de concevoir la nature dans son assimilation singulière par l'être humain, et l'être humain dans son assimilation singulière par la nature. Ce sont effectivement de rapports historiques et dialectiques de complémentarité et d'interdépendance, ceux qui sont tissés entre l'homme et la nature. Bien plus, il s'agit du processus d'humanisation, compris comme la réalité et le produit d'un *rappor*t (*Verhältnis*) historique entre deux pôles. La nature s'humanise et l'homme se naturalise, comme nous avons déjà mentionné. Ce qui se forme ainsi dans ce rapport est « *le monde de l'homme* », comme Marx soutenait par ailleurs quelque temps avant, dans son *Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Le jeune penseur entend donc par *essence humaine* dans ce cas, la formation historique de l'être humain dans son rapport dynamique et actif avec la nature. Nous avons alors affaire à un rapport de dépendance et à un terrain ontologique primaire, sans lesquels l'être humain ne peut pas être conçu, lorsqu'il produira dans les moments antérieurs son être social-historique, autrement dit, lorsqu'il s'autoproduira historiquement.

Nous avons déjà reconnu la réflexion marxienne au sujet de la nature, comme une polémique contre Hegel lequel assujettissait la nature à l'esprit : le monde naturel est pour lui l'Idée aliénée à elle-même. S. Haber remarque à juste titre sur ce sujet :

*Il n'en reste pas moins que, en fin de compte, le naturalisme de Marx à cette époque, fermement réarticulé dans les dernières lignes de sa discussion avec Hegel qui viennent d'être citées, paraît bien consister à la fois dans l'affirmation anti-idéaliste de la primauté et de l'indépendance de la nature, ainsi que de l'affirmation du fait que l'activité humaine en relève pleinement et continûment*⁸⁰³.

Il devient clair maintenant de la dernière citation des *Manuscrits de 1844*, que Marx conçoit la nature et l'être humain comme une synthèse dialectique et comme une union vivante et sensible. Il n'est pas question pour lui de réconcilier deux termes qui étaient auparavant opposés, mais de nous faire comprendre précisément, l'absence de scission entre

⁸⁰³S. Haber, *op.cit.*, p. 89-90.

eux. Néanmoins, la naturalité de l'être humain n'expliquant pas tout par elle-même dans la perspective des *Manuscrits de 1844*, Marx fait appel à des moments cruciaux de son argumentation – nous les avons examinés dans sa critique de Hegel – à la catégorie d'histoire. La compénétration de l'essence humaine et de l'essence naturelle est réalisée, que comme appropriation sociale et historique de la nature par l'homme. Pour reprendre une réflexion lukácsienne, la nature existe pour les hommes à condition qu'elle soit une catégorie sociale. F. Fischbach note sur la même problématique :

L'histoire ne signifie donc rien d'autre pour Marx que le processus d'appropriation et de transformation sociales de la nature : l'histoire ne s'oppose donc pas à la nature, elle ne se surajoute pas non plus à elle comme une strate qualitativement différente, comme un ordre substantiellement différent de phénomènes, puisque c'est au contraire seulement par l'histoire et comme histoire, ou en tant qu'histoire, qu'il peut y avoir pour les hommes quelque chose comme un rapport à la nature. La nature n'a de réalité pour les hommes que sociale, elle n'a d'existence pour eux qu'historique⁸⁰⁴.

Or, Marx tire une autre conséquence majeure du rapport de la nature avec l'homme, qui est la transformation et la prise de conscience de soi comme être générique, en d'autres termes, en tant qu'un être qui se comprend *que* dans sa dimension universelle et son expression proprement humaine, et *que* par la médiation de ses rapports avec la nature et avec les autres êtres humains. Le jeune penseur prend comme exemple de rapport naturel le plus emblématique, celui de la femme avec l'homme :

A partir du caractère de ce rapport suit la mesure selon laquelle l'être humain est devenu pour lui-même et s'est lui-même saisi en tant qu'être générique, en tant qu'être humain ; le rapport de l'homme avec la femme est le rapport le plus naturel de l'être humain avec l'être humain. En lui se montre donc dans quelle mesure la conduite naturelle de l'être humain est devenue humaine, ou bien dans quelle mesure l'essence humaine (das menschliche Wesen) est devenue pour lui une essence naturelle, dans quelle mesure sa nature humaine est devenue pour lui la nature⁸⁰⁵.

À notre sens, ces lignes énoncent fondamentalement deux choses. Premièrement, que l'être humain acquiert la conscience de son être générique par le biais de son activité productive, ayant lieu au sein de la nature. La genèse de la conscience humaine vient ainsi

⁸⁰⁴F. Fischbach, *La production des hommes, Marx avec Spinoza*, p. 65.

⁸⁰⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 145 et édition originale, *op.cit.*, p. 535.

pour Marx, comme le résultat de l'objectivation pratique de l'homme. Pour le dire différemment, la conscience du genre est secondaire et non première et est fondée sur le travail collectif de l'ensemble des êtres humains. Elle est le très long aboutissement de l'activité humaine.

Nous constatons que le jeune Marx esquisse ici une thèse, qu'il développera par la suite dans l'*Idéologie allemande*, à savoir que la conscience humaine est le produit de l'être social-historique. Dans le cadre des *Manuscrits de 1844* la conscience générique de l'homme, la conscience que l'être humain a de lui-même découle clairement de sa vie sociale et communautaire. La formation de son être conscient dépend donc, de son être historiquement socialisé. Dès lors, l'homme ne se rapporte pas à la nature comme un *sujet/esprit* séparé et isolé d'elle, mais précisément comme un être générique et par la médiation d'un rapport social et collectif. La dichotomie entre d'un côté, un être humain imaginairement individuel et fictivement détaché de l'être social, et de l'autre côté, une totalité sociale extérieure et opposée à l'individu devient complètement intenable.

Ensuite, ce qui constitue l'essence naturelle de l'être humain est l'objectivité produite par sa mise en relation avec la nature, et avec les autres êtres humains. La nature de l'homme s'avère être finalement son propre monde effectif, façonné par lui-même et par son comportement (*Verhalten*), c'est-à-dire sa praxis et sa façon caractéristique de se rapporter à soi et aux êtres humains, et non une essence transhistorique ou une *οὐσία* interchangeable. Si nous pouvons parler d'une essence naturelle chez les *Manuscrits de 1844*, elle doit être appréhendée comme sociale-historique et comme le fruit du processus d'autoproduction et d'autoengendrement de l'être humain dans son unité avec la nature. L. Sève note au sujet de l'essence dans les *Thèses sur Feuerbach*, quelque chose qui pourrait contribuer à déchiffrer l'usage novateur de ce terme, également dans les *Manuscrits de 1844*. Nous prions le lecteur d'être bienveillant à l'égard de la longueur de la citation, mais elle condense d'après nous la radicalité de la réflexion marxienne sur cette question :

La capitale découverte catégorielle de Marx est en somme que le caractère purement fictif de l'essence dans son acception métaphysique n'entraîne pas du tout l'inexistence d'une essentialité des choses, mais bien l'absolue exigence de la concevoir de tout autre façon. Comme je l'ai déjà indiqué dans Marx et nous, si dans l'œuvre marxienne de maturité est partout employé très consciemment le langage de l'essence, le terme n'y désigne jamais quelque imaginaire entité tapie dans la chose et censée en rendre compte. Il renvoie certes, comme le concept classique d'essence, à la consistance propre de la réalité considérée, mais en la comprenant sur la seule base des rapports fondamentaux à partir desquels elle se produit. En cette toute nouvelle acception,

l'essence est, au sens le plus pratique du verbe, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle : elle n'est pas idéale mais matérielle (au sens où la matérialité ne se réduit pas du tout à la chosalité) ; elle n'est pas interne à la chose prise à part mais originellement externe, renvoyant toujours en dehors d'elle au monde dont elle provient (ce qui ne l'empêche pas de s'intérioriser dans la chose même) ; elle n'est pas invariante mais radicalement historique {...}. Elle n'a donc en somme plus rien de commun avec l'essence de la millénaire tradition métaphysique – excepté ceci qui justifie amplement l'appellation continuée d'essence pour un contenu aussi inédit : l'ensemble des rapports producteurs de la chose est précisément la réalité explicative de ses propres que vise sans pouvoir s'en saisir la catégorie traditionnelle d'essence⁸⁰⁶.

Marx achève son interrogation autour du rapport naturel et générique de l'homme avec la femme, en se référant au *besoin* naturel de l'être humain, transformé en besoin social transindividuel ou intersubjectif de coexistence avec les autres êtres humains. Le rapport de l'être humain avec la nature est désormais médiatisé et pénétré, par le besoin de vivre en communauté avec les autres. De plus, Marx articule concrètement une négation géniale de la vision individualiste de l'être humain et de la division traditionnelle entre individu et société, entre l'être singulier et l'être universel :

De ce rapport se montre aussi la mesure selon laquelle le besoin de l'être humain est devenu un besoin humain, donc la mesure selon laquelle l'autre être humain en tant qu'être humain est devenu pour lui un besoin, la mesure selon laquelle il est, en son existence la plus individuelle, en même temps un être communautaire (Gemeinwesen)⁸⁰⁷.

Toutefois qu'en est-il de l'aliénation et de l'objectivation ? Est-ce que ce que nous venons de formuler autour de la compénétration de l'homme et de la nature, et du processus d'autoproduction de son être en tant qu'être générique, est-il lié à ces deux concepts des *Manuscrits de 1844* qui nous intéressent le plus ?

D'après nous, ce que Marx expose au cours des trois passages que nous avons cité, est élaboré d'abord sur l'ébauche d'une *pensée de la relation*, c'est-à-dire sur le fait que l'essence humaine est identifiée aux multiples rapports que les êtres humains entretiennent entre eux, et que la réalité est en somme constituée comme l'ensemble de ces rapports. Par la suite, ce que

⁸⁰⁶L. Sève, *op.cit.*, p. 72.

⁸⁰⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 145 et édition originale, *op.cit.*, p. 535. Quelques pages plus loin, Marx exprimera cette position d'une manière beaucoup plus catégorique et précise : « Il faut avant tout éviter de fixer à nouveau la « société » comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'être social. Son expression vitale – même si elle ne se manifeste pas sous la forme immédiate d'une expression vitale communautaire, accomplie en même temps avec les autres – est par suite une expression et une confirmation de la vie sociale », p. 148 et édition originale, *op.cit.*, p. 538-539.

nous pouvons dégager de ce texte est l'idée capitale que la genèse de l'homme en tant qu'être social générique et *humain* est possible pour le jeune Marx, à travers son *objectivation sensible*, objectivation saisie ici en tant que rapport pratique et immédiat avec les autres êtres humains. Le rapport générique naturel de la femme avec l'homme, les rapports interhumains et sociaux dans une échelle plus générale, et les rapports « communautaires » comme Marx dit, se réalisent par l'agir extériorisant de l'être humain et par l'impact qu'il produit sur le reste des êtres humains.

Ainsi, selon Marx l'objectivation a un caractère fermement praxéologique, sensible, concret et provient de la nécessité pour l'être humain de satisfaire ses besoins et d'exprimer la totalité de ses sens⁸⁰⁸. Cela ne veut pas dire que Marx comprend le besoin comme un état stationnaire, mais plutôt comme quelque chose de profondément influencé et changeable par le moment historique dans lequel s'exprime, et réciproquement comme quelque chose qu'influence le degré de culture (*Bildungsstufe*) de l'être humain.

Par conséquent, l'homme devient un être social/communautaire et générique, dans son rapport indissociable, objectif et d'objectivation sensible avec les autres hommes. Nous pouvons alors soutenir que dans les *Manuscrits de 1844*, l'être social se constitue comme produit des rapports interhumains objectivés, concrets et pratiques, et aucunement comme le mouvement d'aliénation du sujet et d'auto-connaissance de l'esprit⁸⁰⁹. Bien plus, nous

⁸⁰⁸Marx note dans le chapitre sur la propriété privée et le communisme : « *Ce n'est pas seulement dans la pensée mais avec tous les sens que l'homme est affirmé dans le monde objectif* », *op.cit.*, p. 151 et édition originale, *op.cit.*, p. 541.

⁸⁰⁹Juste un peu plus loin, Marx exprime très intelligiblement dans un seul paragraphe l'idée que l'être social est produit par l'homme, et inversement que l'homme est produit par l'être social. Car concevoir l'homme séparément de son être social, est pour Marx une contradiction grave et une mystification flagrante. La genèse et l'existence de l'être social, et pareillement de « *l'essence humaine de la nature* » sont possibles, que grâce à l'activation et la réalisation du tissu des rapports interhumains. En fait, la présence d'autrui et *mon* rapport avec lui, permettent la réalisation de la nature en moi. La réalité sociale-historique de l'être humain naturel est le fruit du besoin exprimé et extériorisé de chaque homme, de coexister avec les autres hommes qui sont pour lui la plus grande richesse, et son lien le plus certain et solide avec la nature. De plus, le jeune Marx érige dans ce texte la jouissance générée chez l'être humain par son activité et l'activité elle-même, en des catégories sociales, autrement dit, en de caractéristiques de l'être humain qui ne peuvent exister que dans l'être social. L'activité et la jouissance contribuent ainsi à leur tour, à l'élaboration de l'espace social et rendent les rapports intersubjectifs réalisables. Elles deviennent des médiateurs entre les êtres humains, sont toujours sociales et perçues comme le produit d'un rapport interactif entre deux êtres humains. Marx dit sur ces deux sujets que : « ...de même que la société elle-même produit l'homme en tant qu'homme, 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 », *op.cit.*, p. 147 et édition originale, *op.cit.*, p. 537. Dans la suite de ce texte, Marx précise davantage que la nature forme le soubassement ontologique par excellence des rapports sociaux, le lien de chaque être humain avec un autre être humain et le fondement sur lequel l'effectivité humaine est bâtie. L'être social est conçu essentiellement par Marx, comme le réseau complexe des rapports multiples entre les êtres humains : « *L'essence humaine de la nature ne commence à exister que pour l'homme social ; car*

constatons qu'une autre grande divergence entre Hegel et le jeune Marx devient dorénavant visible : pour Marx, le rapport que l'être humain entretient avec l'objectivité n'est pas par-dessus tout, un rapport de connaissance intellectuelle et spéculative que la conscience de soi a de son objet. La totalité de l'objectivité ne doit pas être non plus, ramenée et identifiée à la subjectivité humaine telle que la philosophie classique l'a perçue au moins à partir de Descartes. Inversement, dans les *Manuscrits de 1844* le rapport primaire de l'être humain avec l'extériorité est *pratique et sensible*, et le fait que l'être humain se rapporte à elle n'a pas une connotation négative, mais elle est à vrai dire le signe de l'appartenance de l'homme à la nature. L'être humain chez Marx n'est pas posé comme un *Geist*, mais comme un être générique qui forme son monde objectif. En outre, la distance entre Marx et Hegel tient au fait que chez le premier l'extériorisation ne présuppose pas l'existence d'une scission entre le sujet et l'objet, d'où la nécessité de l'abolir par l'activité réconciliatrice de l'esprit.

Pourtant, nous dirions que Marx reste à un autre égard bel et bien hégélien et quelque'un qui s'approprie le système et le cheminement philosophique de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais *que* jusqu'au moment de la certitude sensible. La certitude sensible que chez Hegel constitue une étape élémentaire du processus *du venir à soi* de l'esprit, chez Marx est considérée comme l'instant premier et fondateur du rapport de l'être humain avec l'objectivité. F. Fischbach remarque que :

*Si l'on veut, entre Marx et Hegel, tout se joue dès la certitude sensible : Hegel insiste sur la certitude, c'est-à-dire sur ce qui est déjà de l'ordre d'un savoir, tandis que Marx insiste sur le sensible, sur la sensibilité. Pour Marx, notre premier rapport à l'objectivité est un rapport sensible qui atteste de notre dépendance native à l'égard d'une objectivité réellement extérieure et indépendante de nous*⁸¹⁰.

*c'est uniquement là que la nature existe pour lui en tant que lien (Band) avec l'homme, 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 humaine », op.cit., p. 147 et édition originale, op.cit., p. 537-538. Nous constatons clairement que la nature est posée, comme l'intermédiaire entre les êtres humains, êtres réalisés exclusivement au sein de la sphère sociale. Marx clôt ce paragraphe, en soutenant que l'être social est l'accomplissement de l'union de la nature et de l'homme. La formation de la société est selon Marx, non quelque chose qui aliène l'être humain de l'être naturel, une rupture violente et un éloignement de l'être humain de ses déterminations naturelles, mais tout au contraire une affirmation de sa naturalité. À l'encontre de Rousseau, Marx pense que la société est l'affirmation la plus haute de la naturalité de l'être humain et non sa privation. Du reste, c'est un des rares passages des *Manuscrits de 1844* où le jeune penseur emploie le terme « naturalisme » : « C'est seulement ici que son existence naturelle est pour lui son existence humaine et que la nature s'est faite homme pour lui. C'est pourquoi la société est l'unité essentielle accomplie de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme de l'homme mené jusqu'au bout et l'humanisme de la nature mené jusqu'au bout », op.cit., p. 147 et édition originale, op.cit., p. 538.*

⁸¹⁰Voir sa présentation in K. Marx, *op.cit.*, p.57.

Nous aimerions maintenant revoir et résumer les principaux points du passage des *Manuscrits de 1844* que nous venons de commenter, et les idées que nous avons pu en dégager. Tout d'abord, il s'agit d'un texte où des notions comme, *nature, nature humaine, essence humaine, essence naturelle, être humain, être générique, être communautaire, rapport, besoin* et comme nous avons essayé de montrer *objectivation* et *activité*, renvoient constamment les unes aux autres, formant un ensemble théorique et conceptuel extrêmement cohérent.

La position la plus remarquable selon notre lecture, concerne la rencontre et la conjonction de l'homme et de la nature, autrement dit, la naturalisation de l'homme et l'humanisation de la nature. Plus particulièrement, Marx pense qu'à travers le rapport de l'homme avec la femme et dans un cadre beaucoup plus élargi, à travers l'activité de l'être humain qui transforme l'ensemble du genre humain, les hommes extériorisent et expriment leur essence naturelle et leurs forces vitales, en se connaissant finalement comme des êtres naturels, génériques, communautaires et objectifs. Au fil de son objectivation sensible et de son rapport avec les autres êtres humains, l'homme se rend compte du fait que son activité altère la nature et l'unit en même temps avec elle. Ainsi, nous avons affaire non simplement à un rapport vivant entre l'homme et la nature, mais également à un rapport dialectique dans lequel l'être humain prend conscience de sa naturalité et que la nature est finalement transformée et pénétrée par l'activité humaine. Ce que F. Fischbach écrit, éclaircit encore plus l'idée d'interdépendance et d'interaction entre nature et homme :

*On voit donc que le propre du point de vue philosophique marxien est de ne reconnaître comme réel et effectif ni un monde naturel existant en soi indépendamment de tout rapport aux hommes et à la société humaine, ni un monde proprement humain, social et historique, coupé de toute relation à la nature. Il n'existe ni une pure nature, ni une pure historicité [...]*⁸¹¹.

Or, une autre idée se dégage du point que nous venons d'examiner, celle du caractère profondément social du lien de l'homme avec la nature. C'est la raison pour laquelle, l'objectivation chez Marx ne désigne pas la mise en contact de l'esprit ou du Soi avec l'objet, ou son dédoublement intellectuel à l'intérieur de son propre être, mais l'expression vitale des êtres humains déterminée par de besoins charnels et matériels. Car, la nature pour le jeune

⁸¹¹F. Fischbach, *op.cit.*, p. 66.

Marx n'est pas un moment dans le déploiement du *Geist*. Elle n'est pas non plus pour le jeune Marx, l'Idée absolue séparée de son essence et dissimulée à elle-même, à savoir aliénée. L'objectivation dans les *Manuscrits de 1844* possède ainsi une manifestation éminemment collective, trait qui élargit largement la portée de ce processus. Conséquemment, ce qui joue le rôle du médiateur entre la nature et l'homme, est l'activité sociale/interindividuelle et historique de ce dernier⁸¹². Comme il ne peut pas y avoir un être humain, qui ne s'attache pas aux objets de la nature et ne se lie pas aux autres êtres humains de façon identique, il ne peut pas y avoir une nature totalement extérieure à l'homme et à son être social⁸¹³.

Le dernier point capital que nous voulons évoquer, concerne la divergence de la conception de Marx au sujet de la conscience et de son rapport avec l'objectivité, tantôt avec Hegel, tantôt avec Feuerbach. Selon nous, la représentation de la conscience que le jeune Marx avance dans les *Manuscrits de 1844* est l'effet immédiat de sa position naturaliste, et encore plus, la conscience comme conscience du genre constitue une dissension – même si elle est articulée d'une manière fragmentaire et disparate – majeure au sein de l'histoire de la philosophie moderne de la subjectivité.

Plus concrètement, comme nous avons déjà retracé Marx s'oppose dans les *Manuscrits de 1844* à la philosophie hégélienne idéaliste du sujet, et de ce fait à sa vision de l'aliénation. Car, la spécificité de la conception marxienne tient au fait qu'elle ne définit pas l'être humain, principalement comme une conscience de soi, mais comme une conscience d'objet. Chez Marx, la conscience d'objet n'est pas le fruit de la conscience de soi, mais c'est la conscience de soi qui dérive de la conscience d'objet et de la conscience de l'homme en tant qu'être générique. De plus, nous aurons l'occasion lors de notre dernier chapitre, portant sur la critique marxienne de Hegel relativement à la distinction entre aliénation et objectivation, de certifier que comme dans un niveau pratique, ainsi que dans un niveau philosophique et théorique l'aliénation est pour le jeune Marx, la marque d'une perte et d'une situation souffreteuse pour l'être humain.

⁸¹²Comme nous avons certifié, Marx donne à l'activité par laquelle les êtres humains s'approprient l'être naturel dans une phase beaucoup plus récente de leur histoire, le nom d'industrie.

⁸¹³Selon F. Fischbach : «...c'est uniquement dans et par la société que l'homme médiatise pour l'homme l'existence de la nature, de même que c'est seulement dans et par la société que la nature médiatise pour l'homme l'existence de l'homme. Le propre de l'homme c'est donc bien qu'il est l'espèce vivante pour laquelle la vie naturelle du genre s'accomplit et se réalise dans le processus historique d'engendrement de la vie sociale », *op.cit.*, p. 67.

Ainsi, Marx rompt avec la représentation idéaliste de l'homme, en tant qu'être singulier conscient de soi et défend la conception d'un homme conscient de son genre universel et *objectif*. En fait, nous disons « objectif » parce que l'activité qui permet à l'être humain de pouvoir se concevoir, comme être conscient de son genre est justement, la formation pratique et matérielle du monde objectif. À vrai dire, l'homme est présenté ici comme un être qui dédouble et objective non seulement son activité productive, mais également sa propre vie et son propre être. Cette objectivation constitue la réalisation, et l'affirmation de son être générique dans le monde. Comme Marx souligne, dans le premier cahier des *Manuscrits de 1844* :

*Précisément, c'est seulement dans l'élaboration du monde objectif (der Bearbeitung der gegenständlichen Welt) que l'homme s'atteste réellement comme étant un être générique (Gattungswesen). Cette production est sa vie générique à l'œuvre. C'est par elle que la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est ainsi l'objectivation (Vergegenständlichung) de la vie générique de l'homme : cela a lieu en ce qu'il ne se dédouble pas seulement de façon intellectuelle dans la conscience, mais en œuvrant réellement, de sorte qu'il s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui*⁸¹⁴.

En partant de la dernière citation, l'objectivation chez Marx pourrait être décrite comme l'extériorisation, l'expression et la matérialisation de la vie et de l'activité vitale de l'être humain, et la conscience comme la connaissance acquise par l'être humain de l'édification du monde objectif⁸¹⁵. En outre, à travers la production de leurs objets les êtres humains se rendent compte, qu'ils sont eux aussi objets de la nature comme le sont le reste des objets existants. Sur la base de cette compréhension, Marx attaque indirectement la philosophie du sujet et directement la philosophie hégélienne. Cette dernière a extrait l'homme de son enracinement dans l'être naturel, en privilégiant sa dimension spirituelle et en identifiant l'être humain, à un sujet philosophique aliéné de ses déterminations naturelles et objectives. Cette conception développée pleinement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, incitera Marx à considérer que Hegel confondait l'aliénation avec l'objectivation, et à penser que la conscience de soi devrait entreprendre la suppression de la totalité de l'être objectif. Marx dira contrairement que vouloir supprimer l'objectivité, constitue l'affirmation de l'aliénation d'un être humain qui se pense comme *sujet* ayant engendré l'objectivité.

⁸¹⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 123 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

⁸¹⁵Dans le chapitre sur le travail aliéné et la propriété privée, nous verrons comment Marx perçoit le travail salarié comme la manifestation la plus extrême du sacrifice de la vitalité de l'ouvrier, et de la destruction de sa vie. L'objectivation est transformée sous le règne du capital et de la propriété privée, en désobjectivation.

E)17. La nature comme affirmation ontologique de l'être humain

Afin de mieux comprendre comment l'être humain s'affirme-t-il en tant qu'être naturel et générique, nous laisserons provisoirement la critique marxienne de Hegel et nous allons nous intéresser pour un moment, à un autre passage qui fait communément partie de ce que nous appelons les « fragments » du troisième cahier des *Manuscrits de 1844*. À vrai dire, ce long extrait est bien significatif pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce qu'il contient les deux seules références dans les *Manuscrits de 1844* à notre connaissance, du terme « ontologique ». Par la suite, ce passage procède simultanément à une élaboration dense, extrêmement riche et prometteuse de notions de *jouissance*, du *sensible*, d'*affirmation de l'objet*, d'*activation*, de *passion*, d'*industrie*, de *propriété privée* et de *l'humain*. Or, le plus important est qu'il nous aidera à comprendre que la nature constitue le fondement à partir duquel l'être humain s'affirme, et qu'elle est ce par quoi l'homme institue un rapport avec l'extériorité, en la transformant en même temps en une objectivité vivante, et non en une substance inaltérable et permanente. Loin de là il s'agit comme nous verrons, d'un rapport délicat et instable, étant donné qu'il fait partie dans sa totalité de l'activité historique de l'être humain.

La compréhension de ce passage demandera la citation parallèle de certains autres extraits du troisième cahier, et plus spécialement du chapitre sur la propriété privée et le communisme, auquel nous nous référerions surtout dans de notes en bas de page. Car, il se peut que les *Manuscrits de 1844* soient un ensemble de textes relativement disparate et réuni dans une grande partie par ses éditeurs, il n'en demeure pas moins qu'ils contiennent de notions et de questionnements, qui reviennent d'une façon régulière et traversent la totalité de l'écrit. Nous faisons allusion surtout aux catégories d'*aliénation*, d'*histoire*, de *travail*, de *nature*, de *propriété privée* et de *sens/sensibilité*. Bien plus, nous pouvons parler d'un réseau et d'un circuit théorique où les concepts sont intimement liés les uns avec les autres, et où malgré les apparences il y a une unité. Pour commencer, Marx soutient dans le paragraphe suivant d'une manière très nette que :

Si les sensations (Empfindungen), les passions (Leidenschaften), etc. de l'homme ne sont pas seulement des déterminations anthropologiques, au sens étroit du terme, mais sont véritablement des affirmations

ontologiques de son être (de sa nature) (ontologische Wesens-(Natur-) bejahungen sind) – et si elles ne s'affirment réellement qu'à la condition que leur objet existe pour elles de façon sensible (sinnlich), alors on peut comprendre : 1) que la modalité de leur affirmation ne soit absolument pas une modalité unique et toujours identique, mais qu'au contraire la modalité différenciée de l'affirmation constitue la spécificité propre à leur existence, à leur vie⁸¹⁶.

Ainsi, le fait que l'homme souffre, éprouve des sensations et soit un être passionnel, n'applique pas que ces modalités existent d'une façon unilatérale, à savoir comme de déterminations de son seul être isolé, le découpant et l'excluant de l'extériorité ou bien plus, comme de négations de l'être extérieur. Contrairement, l'être humain tire sa justification ontologique et réalise son extériorisation pratique, grâce à l'existence de l'objet sensible. De ce fait, Marx met parallèlement en doute le processus d'aliénation, et critique au fond l'élaboration du savoir philosophique chez Hegel. Car, l'objet vers lequel l'être humain tend et à partir duquel est en train d'acquérir la connaissance de soi et du monde, n'est pas un objet spéculatif et intellectuel. En d'autres termes, le résultat de son mouvement d'objectivation, ce que Hegel selon Marx appelait d'une façon erronée l'aliénation, est certifié et affirmé *par le biais* de la sensibilité et *dans* l'être sensible. Pour le jeune penseur, le réel ne reflète pas le mouvement de la conscience de soi.

En outre, le discours marxien rompt au cas présent avec la philosophie classique et héritière. L'existence de l'être humain n'est pas due à certaines qualités et propriétés éternelles et inchangeables, mais à son rapport actif et sensible avec l'extériorité et sa façon propre à lui de s'approprier cette extériorité. Marx semble être plus favorable ici à adopter le terme d'« affirmation ontologique », que celui de « déterminations anthropologiques », parce qu'avait exactement édifié – même si c'est d'une manière inachevée et épisodique – un naturalisme philosophique non-essentialiste : les sensations et les passions humaines ne confinent et ne déterminent pas l'être humain, mais l'incitent à s'exprimer sous plusieurs modalités. Ces modalités constituent en réalité, la richesse et la diversité de l'objectivation historique de l'être humain, selon Marx. De plus, « les affirmations ontologiques de son être (de sa nature) » impliquent l'idée que l'homme s'exprime et se réalise, comme un être naturel. Il s'affirme comme partie de l'être naturel, *comme médiation et rapport vivant avec la nature*, et non comme « un empire dans un empire » pour reprendre Spinoza.

⁸¹⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 193-194 et édition originale, *op.cit.*, p. 562-563. Cet extrait illustre très bien, l'influence de la philosophie spinoziste chez Marx. L'idée d'affirmation opère le lien entre les deux penseurs.

La notion de *modalité* (*Weise*)⁸¹⁷, parue dans le second moment de la citation est aussi d'une grande importance pour la compréhension de ce passage et nous y insisterons, puisqu'elle concourt à faire valoir le caractère non-essentialiste de la nature chez le jeune Marx. Donc, nous voulons attirer premièrement l'attention sur le fait que l'affirmation ontologique de l'homme, effectuée dans son rapport nécessaire avec l'être naturel et grâce à l'activation de ses sensations, se déroule-t-elle chaque fois d'une façon distincte et unique. Marx veut souligner que la réalisation de l'être humain *à cause et dans* l'être naturel, influence sérieusement le contenu de l'être affecté, autrement dit, elle modifie et façonne chaque fois différemment les passions et les sens de l'être humain.

Conséquemment, l'objectivation de l'homme dans la nature n'est pas chez Marx comme chez Hegel, un processus universel et abstrait : quelque chose qui prend lieu et s'accomplit malgré l'homme, aboutissant forcément au savoir absolu. Il pourrait nous être objecté que pour Hegel comme pour Marx, « *un monde sans aucune objectivité, sans aucune objectivation des sentiments et des pensées, est quelque chose d'impossible* »⁸¹⁸. Effectivement, tous les deux pensent qu'il est nécessaire pour l'être humain de s'exprimer. Cependant, chez le jeune Marx l'expression de l'être humain est réalisée en tant que concrétisation et matérialisation de son besoin passionnel et de sa sensibilité. Ce constat des *Manuscrits de 1844*, nous renvoie-t-il à la conception de l'homme avec laquelle nous sommes déjà familiarisés, à savoir comme un *être historique* ou d'un être qui doit poser sa praxis historique, comme une sorte de médiation entre lui-même et la nature. Nous retenons alors de la problématique de la modalité, que ce qui fait l'unicité de l'être humain d'après Marx est sa propre façon de s'emparer de l'objectivité et la faire sienne, chaque fois sous de conditions historiques différentes et singulières. Davantage, les sens à travers lesquels l'homme s'empare de l'objectivité, sont chaque fois le fruit du faire historique humain⁸¹⁹.

À ce point, Marx associe l'appropriation de l'objectivité par l'être humain à la question de la jouissance, c'est-à-dire à l'affirmation sensible dans sa spécificité humaine et à la thématique de l'industrie. Marx dit au sujet de la jouissance et de la modalité particulièrement humaine de s'approprier un objet :

⁸¹⁷Ce mot peut être également traduit comme *mode*.

⁸¹⁸G. Lukács, *Le jeune Hegel*, tome I, p. 137.

⁸¹⁹Rappelons-nous ce que Marx écrivait auparavant, quant à la dimension historique des sens humains : « *La formation des 5 sens est un travail de l'ensemble de l'histoire mondiale antérieure* », voir K. Marx, *op.cit.*, p. 151 et édition originale, *op.cit.*, p. 541-542.

[...] la modalité selon laquelle l'objet existe pour elles soit la modalité spécifique de leur jouissance de l'objet ; 2) que là où l'affirmation sensible est la suppression immédiate de l'objet (unmittelbares Aufheben des Gegenstandes) sous sa forme indépendante (manger, boire, élaborer l'objet, etc.), cette suppression soit l'affirmation de l'objet ; 3) que, dans la mesure où l'homme est humain et où, donc, sa sensation, etc., est également humaine, l'affirmation de l'objet par un autre soit également sa propre jouissance⁸²⁰;

Nous avons pu constater que le jeune Marx admettait, dans une perspective très feuerbachienne que le rapport de l'être humain à l'objet est quelque chose de primordial. L'homme est traversé par le besoin de s'exprimer, de s'extérioriser et d'entretenir de liens avec les objets qui se trouvent autour de lui. Il veut faire l'objectivité *sa propre* objectivité. Néanmoins, cette modalité d'appropriation particulièrement humaine est marquée selon Marx, par la *jouissance* engendrée et ressentie lorsque l'homme vient en contact avec l'objet. Autrement dit, la suppression de l'objet entraîne selon le point de vue des *Manuscrits de 1844*, tantôt le sentiment d'un accomplissement et d'une complétude vécus, tantôt l'affirmation de l'objet. Les sensations ne sont pas là uniquement, pour mettre en contact l'homme avec le monde objectif, mais aussi afin d'affirmer son être. Marx conçoit le fait de saisir un objet en vue de se l'approprier, non comme sa pure annihilation et sa simple destruction, mais comme le moment de sa réalisation, et conjointement d'affirmation de l'être humain dans un état de jouissance. De la sorte, il s'agit manifestement pour le jeune penseur

⁸²⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 194 et édition originale, *op.cit.*, p. 563. Les *Manuscrits de 1844* signalent dans un autre endroit, la façon riche et diverse de l'être humain de s'approprier l'objet comme *objet humain*. L'activation de la totalité des « *déterminations essentielles* » de l'être humain et de la multitude de ses rapports au monde résultent à « *l'appropriation de la réalité humaine* » et à la jouissance de soi (*Selbstgenuß*). Par « *déterminations essentielles* », le jeune Marx décrit le vaste éventail propre à l'être humain de s'activer, de s'objectiver et de se mettre en rapport avec le monde. Là-dedans la pensée est bien prise en compte, sans pourtant occuper une place spéciale et privilégiée. Comme nous avons déjà suffisamment analysé, dans les *Manuscrits de 1844* l'homme est conçu avant tout, comme un être ressentant tantôt de besoins, tantôt de la souffrance. Dans la mesure où il doit satisfaire ces besoins en vue de vivre et de diminuer sa souffrance, s'affirme comme être vivant et actif. Car à vrai dire, le besoin et la souffrance incitent l'être humain à ce qu'il passe à l'action et s'objective, en réalisant la multitude de ses forces essentielles. Or, cette activation et cette objectivation de soi ne restent pas au simple niveau de la satisfaction du besoin, mais entraînent-elles aussi la jouissance de soi. Il se peut que dans un premier moment l'homme s'active, entame la fabrication d'objets et transforme le réel, afin qu'il se soulage de la souffrance et qu'il satisfasse un besoin immédiat, néanmoins il se confirme par la suite dans ce processus d'objectivation et d'appropriation. La manière proprement humaine de surmonter la souffrance et le besoin, donne lieu à la sensation d'une jouissance affirmative : « *L'homme s'approprie son être omnilatéral d'une manière omnilatérale, et donc comme un homme total. Chacun de ses rapports humains au monde – voir, entendre, sentir, goûter, éprouver, penser, intuitionner, percevoir, vouloir, être actif – bref, tous les organes de son individualité, tels les organes qui, dans leur forme, existent immédiatement en tant qu'organes communautaires, sont, dans leur comportement objectif ou dans leur comportement à l'égard de l'objet, l'appropriation de ce dernier, l'appropriation de la réalité humaine ; leur comportement à l'égard de l'objet est l'activation de la réalité humaine (elle est aussi multiple que sont multiples les déterminations essentielles et les activités humaines), efficacité humaine et pâtir humain, car le pâtir humain – compris humainement – est une jouissance de soi de l'homme* », *op.cit.*, p. 149 et édition originale, *op.cit.*, p. 539-540.

d'un mouvement symétrique et réciproque. D'après lui, les deux pôles du processus d'objectivation s'affirment en se transformant.

Il ne serait pas erroné de dire que Marx reprend pour un moment ici le schéma hégélien, quand il parle de suppression de l'objet. Ainsi, l'affirmation sensible de l'être humain entraîne également l'abolition de l'objet au sens hégélien de l'*Aufhebung*⁸²¹, c'est-à-dire son affirmation *et* sa suppression dans un mouvement de réconciliation. Comme il a été déjà expliqué maintes fois, l'*Aufhebung* ne signifie pas la réduction d'un objet jusqu'au néant, mais contrairement le concevoir comme le fruit d'une médiation. Semblablement, dans ce cas les sensations en tant qu'« *affirmations ontologiques* » de l'homme, interviennent et contribuent à ce qu'il puisse s'approprier et supprimer/réaliser l'objet. L'être sensible de l'homme, ce côté qui pâtit et souffre en même temps, se pose comme une médiation affirmative entre son propre être et l'objet de son besoin.

Nous ne pouvons pas nous empêcher de faire le parallèle très brièvement, entre les écrits du jeune Hegel de la période d'Iéna et les *Manuscrits de 1844*. Nous avons tenté de rétablir dans un premier moment, un lien possible entre les deux penseurs au sujet de la notion d'*Aufhebung*. Hegel dans ses écrits d'Iéna sur le travail et l'objectivation - textes auxquels Marx n'avait pas pourtant accès - pensait à son tour, que l'activité du travail transforme profondément aussi bien le sujet que l'objet. Chez tous les deux, la médiation par excellence est l'activité du travail. De plus, Hegel pense comme Marx qu'il y a le moment de la perte de l'objet.

Pourtant, chez Hegel la perte n'est en aucun cas le moment ultime du processus d'objectivation, mais se perpétue-t-il dans l'affirmation du sujet. L'aliénation et la perte provisoires du soi dans l'objet sont nécessaires selon Hegel, afin que le sujet puisse s'accomplir. La perte de soi dans les textes d'Iéna est conçue comme une étape positive, mais intermédiaire permettant la réalisation du sujet. Or, comme nous constaterons en détail plus loin, en cela consiste exactement la première différence capitale de la lecture marxienne : celle-ci attirera l'attention à cette perte de soi, en tant que *le point et le moment* crucial du processus d'aliénation.

⁸²¹Par ailleurs, Marx utilise dans ce passage le terme d'*Aufhebung*.

L'aliénation n'est pas comme nous essayerons d'établir au prochain chapitre, un moment essentiel pour la réalisation de l'esprit, mais la preuve précisément de la perte et de la privation de l'expression de l'être humain. L'autre point de divergence entre les deux penseurs que nous pouvons relever à partir de ce texte des *Manuscrits de 1844*, est que dans le processus d'objectivation, l'affirmation arrive toujours pour Marx *la première* et dès que l'être humain se met en rapport avec le monde par la médiation de ses sensations. Bien plus, le jeune Marx insiste sur la jouissance sensible causée par l'appropriation des objets, à l'encontre de Hegel qui pendant la période d'Iéna considérait le travail, comme la stabilisation et la suppression de l'inquiétude qu'est le moi.

Nous voyons par conséquent, combien il est parfois difficile de discerner d'une façon tranchante et absolue, les continuités et les ruptures entre Hegel et Marx. Car, dans un seul passage nous avons affaire à certains éléments hégéliens repris par Marx, et simultanément à d'autres qui démontrent le dispositif théorique remarquablement novateur du jeune penseur.

Le troisième point du texte cité de Marx, soulève un autre aspect important de sa pensée. En fait, la réalisation d'un être *humain* par le biais de l'appropriation sensible et de la suppression/affirmation de ses objets vitaux, ne modifie pas *que cet être humain singulier* et uniquement l'objet vers lequel il tend. À l'inverse, l'affirmation provoquée par un autre être humain influence réciproquement et réjouit *mon* propre être. Or, qu'est-ce que cela veut bien dire ? Si nous comprenons bien ce texte, Marx soutient que l'objectivation menant à l'affirmation d'un autre être humain est intimement liée à *mon* propre être. La jouissance suscitée par l'appropriation d'un objet a une répercussion sur les autres êtres humains extériorisés et affirmés. L'humanisation de la sensation, l'intériorisation de la nature par l'homme sensible, pâtissant et passionnel d'une façon singulièrement humaine, le *se faire humain de la nature*, entraîne également l'affirmation de l'objet et la jouissance pour un autre être humain. Donc, la pleine affirmation d'un autre être humain, lorsqu'il s'objective dans la nature est à l'origine de ma réalisation et de ma jouissance. Pour Marx, une affirmation purement individuelle et solipsiste est inconcevable. En d'autres termes, une jouissance éprouvée d'une manière isolée et égoïste par un être humain et complètement découpé par les autres, est impossible pour les *Manuscrits de 1844*. De ce fait, l'objectivation de chaque être humain chez le jeune Marx est dépendante de l'objectivation et de l'expression affirmative d'un autre être humain.

Néanmoins, il est vrai que plusieurs thèses du jeune Marx, au sujet du rapport de l'homme avec la nature ont une provenance purement feuerbachienne : elles remontent non seulement à *L'essence du christianisme*, mais aussi aux *Principes de la Philosophie de l'Avenir* et aux *Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie*. Marx tire véritablement, une grande partie de sa problématisation philosophique dans les *Manuscrits de 1844* de Feuerbach⁸²². Toutefois, il ne reste pas simplement dans le sillage de Feuerbach. À part sa rupture avec Hegel, le jeune penseur articule aussi une différence avec l'auteur de *L'essence du christianisme*. Mais avant d'éclaircir ce point, citons le reste du paragraphe de Marx :

4) que ce soit seulement une fois l'industrie développée (entwickelte Industrie), c'est-à-dire uniquement par la médiation de la propriété privée, que la nature ontologique de la passion humaine (das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft) parvienne à s'affirmer aussi bien dans sa totalité que dans son humanité ; que la science de l'homme soit donc elle-même un produit de l'activation de soi pratique de l'homme ; 5) que le sens de la propriété privée –abstraction faite de son aliénation (Entfremdung) –soit l'existence des objets essentiels pour l'homme, tant comme objets de la jouissance que comme objets de l'activité⁸²³.

Ainsi, la brèche produite par Marx dans les *Manuscrits de 1844* consiste au fait qu'il met au centre de sa conception historique de l'être humain, un élément saisi aussi par Hegel jusqu'à un certain point, qui est celui de l'activité économique de l'homme social/socialisé, mais dans le cas présent dans un sens beaucoup plus large. L'activité économique n'a pas un sens réduit et exclusif chez Marx : le jeune penseur entend plutôt par ce terme, l'activité médiatrice entre l'être humain et la nature ou dit différemment, l'activité sensible permettant l'interpénétration de la nature et de l'être humain. C'est ce qui permet la production et la reproduction de la vie humaine. En outre, ce trait caractéristique de la praxis humaine que Marx appelle « *l'industrie* », englobe et désigne l'intégralité de la praxis humaine, mais surtout celle de l'ère aliénée de la société bourgeoise. Il s'agit du processus à travers lequel les objets naturels se transforment en résultats du travail humain et plus particulièrement dans cette phase, en produits industriels⁸²⁴.

⁸²²Pour se référer qu'à un seul aspect de l'impact de Feuerbach sur Marx, un certain anthropomorphisme attribué à la nature par Marx dans les *Manuscrits de 1844* découle clairement de *L'essence du christianisme*.

⁸²³K. Marx, *op.cit.*, p. 194 et édition originale, *op.cit.*, p. 563.

⁸²⁴Dans cette note détaillée nous essayerons d'expliquer, d'une part pour quelles raisons employons-nous le mot « *surtout* », et d'autre part de voir comment Marx associe-t-il l'industrie à la notion d'aliénation. Est-ce que

lorsque le penseur allemand utilise le terme d'industrie, se réfère-t-il strictement qu'au travail industriel, tel qui paraît dans les sociétés européennes dans les premières décennies du 19^{ème} siècle ? En fait, l'industrie détient chez les *Manuscrits de 1844* un statut complexe. Plus concrètement, il nous semble que Marx la comprenne sans doute comme l'activité de production ayant lieu dans les fabriques et les usines, et comme le point culminant d'un processus historique et économique très vaste et long. Elle est l'aboutissement inhumain d'une certaine activité technique et économique, et la forme la plus poussée de la propriété privée. Il dit juste à la fin du chapitre nommé par les éditeurs de *Manuscrits de 1844*, comme *Propriété privée et travail* : « *Toute richesse est devenue richesse industrielle, richesse du travail, et l'industrie est le travail accompli, de même que le système de la fabrique est l'essence parachevée de l'industrie, c'.-à-d. du travail, tout comme le capital industriel est la figure objective accomplie de la propriété privée. Nous voyons de quelle manière également c'est seulement maintenant que la propriété privée peut accomplir son règne sur l'homme et peut devenir dans sa forme la plus universelle, une puissance de l'histoire mondiale* », *op.cit.*, p. 142 et édition originale, *op.cit.*, p. 533. Donc, l'industrie au sens marxien désigne fondamentalement le travail mécanique et manufacturier, pourtant en incorporant également à son intérieur, la totalité des stades économiques antérieurs, tels que la propriété foncière et la production agricole. L'industrie est comme Marx écrit dans le même paragraphe, « *une modalité particulière de la propriété - ou plutôt est l'esclave libéré de la propriété foncière* ». C'est en réalité, le moment où toute richesse matérielle est médiatisée et consolidée par le biais du travail industriel. Autrement dit, elle est pour Marx le point le plus haut de l'évolution dialectique d'un processus historique particulier. Mais que dit-il concernant le rapport de l'industrie avec l'aliénation ? Marx écrit à ce sujet, dans le chapitre sur la propriété privée et le communisme : « *On voit comment l'histoire de l'industrie et l'existence devenue objective de l'industrie sont le livre ouvert des forces essentielles humaines, la psychologie humaine se présentant de façon sensible - une psychologie qui n'a pas été saisie jusqu'ici dans sa connexion avec l'être (das Wesen) de l'homme, mais toujours seulement selon une relation extérieure d'utilité, parce que - se mouvant à l'intérieur de l'aliénation (Entfremdung) - on comprenait seulement l'existence universelle de l'homme, la religion ou bien l'histoire en son être abstrait universel (en tant que politique, art, littérature, etc.) comme constituant la réalité des forces essentielles humaines et comme acte générique humain* », *op.cit.*, p. 152 et édition originale, *op.cit.*, p. 542. L'industrie constitue alors pour le jeune Marx, une sorte de véritable miroir dans lequel l'être humain peut discerner et décoder l'objectivation et la matérialisation de ses forces essentielles. Elle est à la fois, le reflet et l'effet de l'activation des forces génériques et essentielles humaines. Néanmoins, Marx pense que l'existence objective et l'importance de l'industrie étaient longtemps dissimulées et écartées, par le reste de la pratique humaine conçue principalement dans sa dimension abstraite et théorique, à savoir sous la forme de la religion, de la philosophie, de la politique, de l'art et de la littérature. Au lieu que les hommes conçoivent ces objectivations, dans leur historicité concrète et leur base matérielle, ils se les représentent abstraitement comme si c'étaient leurs uniques forces essentielles réalisées. Les *Manuscrits de 1844* expriment ici, un point critique qui sera très investi quelques mois plus tard par l'*Idéologie allemande*. Selon Marx, jusqu'au présent et avant l'explication matérialiste-dialectique de l'histoire humaine, la philosophie spéculative et idéaliste manquait son véritable objet, en considérant que la vie historique et matérielle provenait du domaine des idées et de la conscience. Toutefois, l'histoire de la philosophie, des arts, de la religion et de la politique ne peut être véritablement comprise qu'à partir de la vie matérielle des hommes, c'est-à-dire de leurs rapports matériels. Par conséquent, il y a dans les *Manuscrits de 1844* une première élaboration de ce schéma explicatif et de l'exigence de penser l'histoire humaine de cette façon. De plus, cette idée s'articule dans l'extrait que nous étudions autour du concept d'aliénation. Ainsi, le fait de ne pas pouvoir déchiffrer l'industrie comme l'activité centrale de l'être humain, c'est une preuve de l'enfermement dans le circuit de l'aliénation. Dans un premier moment, Marx perçoit l'aliénation comme l'impuissance de saisir l'importance centrale de l'activité pratique de l'être humain, dans la formation de sa propre histoire. Il s'agit de l'incapacité de reconnaître que « le livre ouvert des forces essentielles humaines » était en réalité remplacé, par une compréhension métaphysique et intellectuelle de l'histoire et bien plus, de penser l'homme dans son rapport et sa connexion avec l'être. Or, ce n'en est pas la seule aliénation selon Marx. À ce sujet il dit : « *Dans l'industrie courante, matérielle (que l'on peut considérer comme une partie de ce mouvement général, tout comme on peut également considérer ce dernier comme une certaine partie de l'industrie, puisque toute activité humaine a été jusqu'ici travail, et donc industrie, activité aliénée à soi-même) (sich selbst entfremdete Tätigkeit war), nous avons devant nous les forces essentielles objectivées de l'homme sous la forme d'objets sensibles, étrangers, utiles, sous la forme de l'aliénation (haben wir unter der Form sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände, unter der Form der Entfremdung)* », *op.cit.*, p. 152 et édition originale, *op.cit.*, p. 542-543. Nous constatons que Marx tire certaines conclusions décisives dans ces lignes. Premièrement, il identifie l'ensemble de l'activité humaine historique jusqu'à son époque, au travail – question traitée aussi dans la page 162 des *Manuscrits de 1844* – et à l'industrie. Secondement, l'homme s'avère être aliéné dans ce cas de son propre être historique et de ses propres productions. Il est l'agent de son aliénation historique. En d'autres mots, il produisait constamment à travers son travail un monde aliéné. Donc, l'idée que

Cela peut paraître surprenant à première vue, mais Marx songe à l'expansion et au développement de l'industrie et de la propriété privée, comme expansion et déploiement possibles de l'être humain et comme son affirmation ontologique. C'est par ailleurs, une vision complexe qui accompagnera Marx constamment jusqu'à la fin de sa vie intellectuelle : le développement des forces productives et matérielles dans le capitalisme seront perçues, non seulement comme une aliénation et un affaiblissement profonds de l'être humain, mais également comme un avancement considérable de l'humanité, vis-à-vis des anciens modes de production. Malgré le jugement foncièrement critique et globalement négatif de Marx au sujet de la propriété privée dans les *Manuscrits de 1844*, elle est ici conçue comme moyen d'affirmation de l'homme et de ses forces objectivées.

Conséquemment, peut-être pourrions-nous relativiser la représentation souvent faite à propos de la critique des *Manuscrits de 1844*, consistant à dire que Marx est en train de se faire du capital et de la propriété privée une idée unilatérale, à savoir à leur attribuer tout le mal du monde social-historique et toutes les vicissitudes de l'existence collective et individuelle des êtres humains. Comme si le capital n'était qu'une machine infernale, écrasant les êtres humains à son passage. Même si cette idée peut être confirmée, en lisant plusieurs extraits des *Manuscrits de 1844* et du *Capital*, il n'en reste pas moins que le texte cité nous indique-t-il que le jeune Marx arrivait à percevoir les choses *aussi* d'une façon plus nuancée. Car, sa conception dialectique de la réalité ne lui permettait pas d'isoler complètement les effets positifs d'un phénomène historique, de ses effets négatifs⁸²⁵. La genèse de l'aliénation

nous voulons retenir le plus de ces deux passages, est que l'industrie englobe bien la totalité de la praxis aliénée de l'être humain, mais qu'elle est en même temps pour le jeune Marx *le moment ultime et le plus poussé de l'aliénation*.

⁸²⁵Nous pouvons faire allusion par exemple à l'extrait suivant, tiré du chapitre sur la propriété privée et le communisme : « *De même que la propriété privée n'est que l'expression sensible de ce que l'homme devient à la fois objectif pour soi (gegenständlich für sich) et, plus encore, devient pour soi un objet étranger inhumain (als ein fremder und unmenschlicher Gegenstand wird), de ce que son expression vitale est perte d'expression vitale, sa réalisation sa déréalisation, une réalité étrangère, (daß seine Lebensäußerung sein Lebensentäußerung ist, seine Verwirklichung seine Entwirklichung, eine fremde Wirklichkeit ist), de même la suppression sensible de la propriété privée, c'est-à-dire l'appropriation sensible de l'essence et de la vie humaines, de l'homme objectif, de l'œuvre humaine pour et par l'homme – [de même donc cette suppression de la propriété privée] ne doit-elle pas être comprise seulement au sens de la jouissance immédiate et unilatérale, au sens de la possession, au sens de l'avoir* », voir K. Marx, *op.cit.*, p. 149 et édition originale, *op.cit.*, p. 539. En disant tout cela, nous ne souhaitons pas nier la position ouvertement réprobatrice du jeune Marx en ce qui concerne la propriété privée, mais simplement comprendre de quelle manière y arrive-t-il. Car, la propriété privée comme phénomène historique et économique a un double caractère. En fait, c'est un processus qui se transforme et évolue tant que son réalisation historique prend lieu. La propriété privée contribue à ce que l'homme puisse s'extérioriser et s'objectiver, même si c'est d'une façon problématique. Pour le dire différemment, en dépit du fait que la propriété privée soit *finalement* une expression centrale de l'aliénation de l'être humain, elle l'aide dans un premier temps à ce qu'il perçoive son être objectif et sensible. Cependant, ce constat nous permet de saisir certains autres aspects du concept d'aliénation chez Marx. D'abord, que l'aliénation est le résultat d'une certaine évolution. Elle n'est pas

et la perte historique de l'expression et des conditions de l'affirmation de l'être humain, ne peuvent pas être séparées de la potentialité de leur suppression⁸²⁶.

donnée d'avance à l'être humain, comme une condition ontologique indispensable et préalable, mais elle a sa propre histoire et son propre devenir. Ensuite, Marx souligne distinctement qu'après le moment de l'objectivation de soi dans la propriété privée, nous passons au moment de l'étrangement, de la perte de l'expression de soi et de la mise en place d'une réalité étrangère et inhumaine pour l'être humain. Il y a ainsi, un certain échelonnement dans le processus d'aliénation. La vision que les *Manuscrits de 1844* ont ici de la propriété privée comme cristallisation d'une réalité intensément étrangère, nous renvoie à une autre idée, laquelle pourrait nous servir afin que nous éclaircissons encore plus le rapport compliqué de Marx à Hegel. Plus exactement, nous venons de voir comment Marx associe la catégorie historique de la propriété privée à la constitution d'une extériorité étrangère, dans laquelle l'être humain ne peut pas se retrouver et s'exprimer. À savoir que *le devenir étranger à soi* est l'équivalent chez Marx, d'une perte et d'un renversement de la vie humaine. Le devenir étranger semble être le synonyme d'une altération du monde, en une réalité inhospitalière et invivable. Par conséquent, l'étrangement est clairement pour Marx la mise en contact avec ce qui nous opprime et nous humilie, et la manifestation d'une pathologie. À l'encontre de Hegel, chez qui le passage par la différence et par ce qui est étranger est impératif et constitutif pour la conscience de soi, Marx conçoit le monde étranger comme un monde qu'il faut abolir, et ce qui est étranger pour l'être humain comme une réalité négative. Nous concluons que Marx ne reconnaît pas comme Hegel « *la beauté de l'étranger* », pour reprendre une phrase d'Adorno, mais il y voit plutôt la preuve d'une privation et la disparition d'un certain lien vital avec le monde.

⁸²⁶Marx exprime cette position beaucoup plus ouvertement dans un autre moment du troisième cahier, lorsqu'il parle de la division historique entre la philosophie et les sciences de la nature. Selon son analyse, l'aliénation passagère et éphémère de l'être humain menée à son terme, théoriquement par les sciences de la nature et pratiquement, par la progression massive de l'industrie, est consubstantielle à l'émancipation de l'homme. Comme si chacune de deux situations était dépendante de l'autre et comme si l'être humain possédait et portait en germe, dans son état d'aliénation son émancipation et sa désaliénation. Nous allons ainsi citer ce texte à toute sa longueur, parce qu'il concerne aussi bien la question de l'aliénation et de la nature que la question de l'industrie, autrement dit de l'activité humaine : « *Mais la science de la nature a pris une part d'autant plus pratique, au moyen de l'industrie, à la vie humaine, elle l'a transformée et a préparé l'émancipation humaine (das menschliche Emanzipation vorbereitet), même si, dans l'immédiat, elle devait achever la déshumanisation (die Entmenschung vervollständigen mußte). L'industrie est le rapport historique réel de la nature, et donc de la science de la nature, à l'homme ; et si elle est par suite comprise comme le dévoilement exotérique des forces essentielles humaines, alors on comprendra aussi l'essence humaine de la nature ou l'essence naturelle de l'homme, de sorte que la science de la nature perdra son orientation abstraitement matérielle, ou plutôt idéaliste, et deviendra la base de la science humaine, de même qu'elle est déjà devenue aujourd'hui – bien que sous forme aliénée (obgleich in entfremdeter Gestalt) – la base de la vie humaine réelle ; [poser d'une part] une base pour la vie, et une autre base pour la science, est de part en part un mensonge. La nature qui devient dans l'histoire humaine – dans l'acte d'engendrement de la société humaine – est la nature réelle de l'homme, et c'est pourquoi aussi la nature, telle qu'elle devient par l'industrie, même si c'est sous une forme aliénée, est la véritable nature anthropologique », *op.cit.*, p. 153 et édition originale, *op.cit.*, p. 543. Il y a plusieurs choses à commenter ici. Tout d'abord, Marx est jusqu'à un certain niveau influencé par les *Thèses provisoires* de Feuerbach, où la philosophie devait avoir comme fondement la nature. Pour Marx, l'objet de la science naturelle de l'homme est l'homme lui-même et ira jusqu'au point de lier l'être humain à la nature, par le biais de l'industrie. Nous constatons que selon lui, à partir d'un moment historiquement donné, le rapport de l'être humain avec la nature est modifié et réalisé, principalement à cause de l'industrie. Cependant, ce rapport de l'être humain avec la nature devient dans une certaine échelle historique aliéné/aliénant et tordu. Or, bien qu'il s'agisse d'une réalisation aliénée et déshumanisée de la vie humaine, tout de même elle rend possible l'extériorisation « *des forces essentielles humaines* ». Ainsi, Marx ne propose pas une vision naïve, simpliste et embellie de la nature, ou non plus abstraite. Le rapport de l'homme à la nature est médiatisé, par un phénomène bien situé historiquement, celui de l'industrie. Sa compréhension est fondée sur l'entrecroisement et l'entrelacement du monde naturel et du monde humain. À vrai dire, il reconnaît et affirme quelque chose d'après nous d'assez significatif pour l'appréhension globale de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* : même si dans le monde bourgeois-capitaliste, ce qui prévaut est une forme de vie collective et individuelle, profondément aliénée et aliénant l'être humain de la nature, *ce monde est en fait le monde de l'être humain*, posé par son propre faire historique et engendré par sa propre objectivation extériorisante. L'aliénation est désormais conçue comme le produit de l'activité historique de l'être humain, et non comme la chute d'un état idéal. Donc, la thématique de*

Nous voulons dire par là, que l'aliénation chez Marx n'est pas une condition éternelle de l'être humain ou un concept ontologique, imprégné d'une nécessité transhistorique. Plus concrètement, Marx conçoit la propriété privée et l'industrie - activités sociales soutenues par le travail - comme des activations et des expressions de soi, pouvant éventuellement et sous certaines circonstances historiques, priver l'homme de son expression et le déshumaniser. C'est-à-dire qu'elles deviennent d'activités aliénées et étrangères à leur propre créateur. En fait, c'est le cas de la formation sociale-historique du capitalisme. C'est la raison pour laquelle Marx note « *que le sens de la propriété privée – abstraction faite de son aliénation – (c'est nous qui soulignons) soit l'existence des objets essentiels pour l'homme, tant comme objets de la jouissance que comme objets de l'activité* ». Le travail humain et l'objet naturel transformé par l'industrie, ne sont pas pour Marx de catégories philosophiques neutres et abstraites. Tout au contraire, elles contiennent leur propre dynamique historique et sont susceptibles de modifications profondes. De la sorte, sous certaines situations historiques elles peuvent être la justification de l'expression et de la jouissance de l'être humain et sous certaines autres, l'indication criante de son aliénation et de l'amointrissement de ses forces vitales. Or, cette aliénation de l'être humain dans la propriété privée, contient nettement selon Marx la possibilité de sa suppression (*Aufhebung*).

Un autre point qu'il faudrait retenir est l'insistance de Marx sur le fait que la science, ou le savoir de l'homme sur lui-même est le fruit de *l'activation de soi pratique*. Nous ajoutons aussi les termes d'objectivation et de travail pratique, pour mieux faire comprendre cette idée marxienne. Cela dit, les *Manuscrits de 1844* mettent parallèlement en cause la dialectique hégélienne, laquelle à son tour accentuait *en dernière instance* la supériorité de l'élément spéculatif et le primat des catégories logiques sur l'effectivité.

la transformation aliénée de la nature *et* de la vie humaine, par l'intermédiaire de l'industrie est manifestement très utile à Marx ici, afin qu'il mette au clair une autre idée très féconde : les êtres humains créent bel et bien leur propre histoire, malgré le fait que les conséquences puissent être très souvent, désastreuses, nocives et indésirables pour eux finalement. Néanmoins, il y a dans le texte cité un dernier point à analyser, crucial en ce qui concerne notre tentative de défaire la réflexion du jeune Marx sur la nature et l'aliénation, d'une lecture essentialiste et métaphysique, et d'une idée de l'histoire comme processus qui tendrait vers la reconstitution d'une identité auparavant perdue. Plus précisément, si pour Marx il y a une nature humaine, une « véritable nature *anthropologique* » comme il dit en reprenant un terme de Feuerbach, c'est quelque chose qui se forme historiquement *que dans et avec* la société. L'essence naturelle n'existe pas avant l'être humain, ou en dehors de lui attendant une simple activation automatique. En d'autres mots, « la nature *réelle* de l'homme » est aux yeux de Marx par excellence historique, même dans sa forme la plus déshumanisée et aliénée. De ce fait, la nature n'est pas un archétype qu'il faudrait imiter ou retrouver, mais ce qui se produit concrètement et matériellement dans le rapport entre la nature et l'être humain. La nature de l'homme est alors son faire social-historique. Pareillement, dans cette perspective l'aliénation ne nous paraît pas être une essence privée et enlevée à l'être humain, mais un rapport problématique et historiquement spécifique entre lui et la nature.

Ainsi, l'objectivation et la connaissance que l'être humain acquiert sur lui-même, sont éminemment pratiques et ne reflètent pas *que* le mouvement de l'esprit philosophique, essayant inlassablement de se découvrir soi-même et pénétrer sa propre substance. L'extériorisation est dans ce cas pour Marx, l'affirmation de l'être humain *dans son rapport vivant/vital* avec ses « *objets essentiels* », soit l'affirmation de ses besoins primordiaux et matériels. Le savoir sur son propre être est le produit des conditions matérielles et pratiques, chaque fois singulières et différentes, de la façon avec laquelle l'homme se rapporte aux objets naturels par lesquels est entouré, et qui finit par les transformer à travers la médiation de l'industrie. Donc d'après ce passage, le savoir est surtout chez le jeune Marx le résultat d'un rapport pratique de l'être humain avec l'objectivité naturelle, et de la prise de conscience qu'il est affecté et dépendant d'elle et non le produit du mouvement du penser philosophique pur⁸²⁷.

E)18. Aliénation et objectivation : deux processus discordants et irréconciliables dans les Manuscrits de 1844

Organisation des chapitres

Dès le début de cette partie de notre recherche, nous nous sommes fixés comme priorité, de suivre très minutieusement la polémique du jeune Marx contre l'édifice philosophique de Hegel. L'opération critique de Marx consiste dans un premier temps, à attaquer ouvertement ce qu'elle considère comme le noyau et le texte fondateur de l'hégélianisme, à savoir la *Phénoménologie de l'esprit*. Son argumentation passe alors très vite à une interrogation prodigieuse, sur des notions centrales du système hégélien, telles que

⁸²⁷Les *Manuscrits de 1844* précisent au même sujet dans le troisième cahier que : «...on voit comment la solution des oppositions théoriques n'est elle-même possible que d'une façon pratique, que par l'énergie pratique de l'homme, et comment leur solution n'est par suite aucunement une tâche de la seule connaissance, mais une tâche vitale réelle, dont la philosophie ne pouvait pas s'acquitter justement parce qu'elle la concevait comme une tâche seulement théorique », *op.cit.*, p. 152 et édition originale, *op.cit.*, p. 542.

l'abstraction, le travail, l'objet, l'objectivation, l'extériorisation et l'aliénation de la conscience de soi. Or, Marx met en cause la pratique philosophique de Hegel en se forçant à la fois, à démêler les éléments radicaux et vrais de sa dialectique de mystifications métaphysiques et abstraites.

Néanmoins, son effort de contester l'hégélianisme donnera sa place à un questionnement qui nous est désormais bien familier. Marx se dirigera au sein de sa discussion sur la dialectique hégélienne, vers la formulation d'un naturalisme et d'une valorisation explicite de la sensibilité et de la souffrance humaines. Ainsi, pour l'auteur des *Manuscrits de 1844* l'être humain est déterminé par la présence en lui de forces naturelles, aussi bien que par une nécessité irremplaçable et vitale d'entretenir de liens et de rapports avec les objets qui lui sont extérieurs, et par l'épreuve constante de besoins, de passions et de souffrances.

Pourtant, cette souffrance ressentie par l'homme dans son contact avec le monde, constitue pour le jeune penseur la preuve d'une affirmation vécue par l'être humain et non forcément le signe d'une infirmité, d'une incomplétude et d'une insuffisance ontologiques. Quoique cette expérimentation philosophique des *Manuscrits de 1844* ait été courte et inachevée, elle s'est engagée à comprendre l'objectivation et l'expression actives de l'être humain à partir de leur multi-dimensionnalité, leur portée pratique, comme de processus « naturels » allant de soi et étant indispensables pour sa mise en rapport avec le monde, et pour la constitution de la réalité sociale-historique.

Pour ces raisons, nous nous sommes détournés pour un moment de la stricte étude de la critique adressée à la dialectique hégélienne, et nous nous sommes appliqués à une longue analyse du naturalisme et de l'interprétation marxienne de la catégorie d'essence. Comme nous espérons avoir montré, ces deux catégories sont pour Marx étroitement liées au concept d'aliénation et forment un anti-essentialisme historique. En outre, nous avons attesté que la thématique du naturalisme ne réduit pas sa présence à la critique de la philosophie hégélienne, mais parcourt l'ensemble du troisième cahier et comme nous aurons l'occasion de nous apercevoir par la suite, elle est aussi au cœur des pages du premier cahier sur le travail aliéné et la propriété privée.

Plus spécialement, il faut encore réfléchir attentivement sur la distinction nette et très décisive à laquelle Marx procède juste après, entre aliénation et objectivation. Ceci sera le dernier aspect de la critique marxienne de Hegel dans les *Manuscrits de 1844*, sur lequel nous travaillerons. Ensuite, nous nous interrogerons sur le statut du travail matériel dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, à partir desquels nous essayerons de formuler certaines pensées concernant le rapport de ce dernier avec la critique du jeune Marx. En fait, nous effectuons ce retour à une analyse directe d'un texte hégélien, afin de pouvoir montrer que la critique radicale de Marx n'a pas pris en compte des textes où le travail matériel est explicitement reconnu par Hegel. Finalement et dans un troisième temps, nous ferons une sorte de bilan dans lequel nous rassemblerons et nous mettrons en avant, ce que nous considérons comme les éléments les plus importants de notre enquête.

E)19. Une distinction cruciale entre objectivation aliénante et objectivation

Nous allons maintenant reprendre l'argumentation du chapitre sur Hegel, où nous l'avons laissé, c'est-à-dire au point où le jeune Marx prononce que l'espace propre et naturel de l'être humain est l'histoire⁸²⁸. Ainsi, la distinction entre aliénation et objectivation forme un des moments de prise d'opposition les plus décisifs, dans l'argumentation du jeune Marx contre l'idéalisme objectif hégélien. Il nous sera très utile afin de mieux comprendre, d'une part les raisons pour lesquelles Marx avait désigné l'aliénation, comme le concept déterminant et fondamental de la *Phénoménologie de l'esprit*, sur lequel sa propre critique s'articule et d'autre part, en quoi sa conception de l'aliénation se différencie-t-elle de celle de Hegel.

Comme nous avons déjà mentionné une des positions essentielles du raisonnement hégélien d'après Marx, consiste en la suppression de la choseité ou de l'objectivité. Selon ce point de vue, la totalité des produits extériorisés de l'activité et de « l'acte d'autoengendrement de l'homme », va être ramenée de nouveau à son propre créateur. Selon Hegel, les œuvres de la conscience de soi seront finalement reprises par l'esprit absolu, autrement dit, par l'esprit ayant pris connaissance de lui-même et de son activité d'autoproduction dans le temps et dans l'effectivité historique. Cependant, nous devons nous

⁸²⁸Voir K. Marx, *op.cit.*, p. 167.

rappeler impérativement que pour le jeune Marx la dépendance de l'être humain de la multitude d'objets extérieurs, relève d'un lien absolument naturel à l'objectivité-extériorité. Car se rapporter et être attaché à l'objectivité, signifie en effet dans les *Manuscrits de 1844* la réalisation authentique de soi⁸²⁹.

Il est intéressant de noter à cette occasion, la positivité bien avouée avec laquelle le rapport de dépendance de l'objectivité est chargé pour le jeune Marx, à l'encontre de Hegel qui comprenait la réalisation de l'esprit humain, dans son éloignement et son aliénation de la nature. Le besoin de se rapporter à l'objectivité sans cesse, ne constitue pas aux yeux de Marx une perte ou une mutilation de l'être humain. Et certes, l'objectivité n'est pas quelque chose qui devrait être supprimée par le sujet. Nous disons ceci, puisque selon Marx la plus grande mutilation pour l'être humain, se réalise dans la privation de son objectivité.

Néanmoins, avant de nous confronter avec certains extraits des *Manuscrits de 1844*, nous voulons observer que la question du rapport de l'aliénation et de l'objectivation chez Marx et son reproche à Hegel au sujet de ces deux notions, a préoccupé quelques-uns de plus importants philosophes marxistes et hégéliens du 20^{ème} siècle. Il suffit de citer à titre indicatif les noms de Lukács, de Sartre, d'Hyppolite, d'István Mészáros et de C. Arthur⁸³⁰. Par ailleurs, selon Lukács qui a été un des premiers penseurs marxistes à réfléchir méthodiquement aux rapports de Hegel et de Marx, et aux développements des *Manuscrits de 1844* sur la question de l'aliénation hégélienne, la base de la critique marxienne était la fausse identification avancée par l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, entre la suppression de l'objectivité aliénée et la suppression de toute objectivité. Il n'en demeure pas moins qu'une grande partie de cette analyse de Lukács reprend pratiquement, les positions des *Manuscrits de 1844*.

Mais, commençons par ce que le jeune Marx écrit sur cette question. Donc, après avoir formulé ses thèses autour du naturalisme, de la sensibilité et de la souffrance humaines, Marx revient à sa critique de Hegel d'une façon beaucoup plus directe. Pour Hegel selon Marx, il

⁸²⁹F. Fischbach souligne que : « L'objectivation est pour Marx un procès d'activation de soi (Selbstbetätigung), c'est-à-dire un procès d'expression (Äusserung) et de confirmation de soi (Selbstbestätigung) qui se suffit à lui-même et qui n'est pas en attente de sa reprise ou de sa réappropriation pour devenir positif », voir sa présentation in K. Marx, *op.cit.*, p. 53.

⁸³⁰Le lecteur doit se rapporter réciproquement à l'ouvrage de Lukács *Le jeune Hegel*, et plus particulièrement au dernier chapitre du deuxième tome intitulé, L'« aliénation » comme concept philosophique central de la « Phénoménologie de l'esprit », p. 344-385, aux *Questions de méthode*, p. 25 repris dans la *Critique de la raison dialectique*, tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, aux pages 82-104 du livre d'Hyppolite *Études sur Marx et Hegel*, au livre d'I. Mészáros *Marx's Theory of Alienation*, p. 242-245, The Merlin Press, London, 1970 et au *Dialectics of Labor* de C. Arthur, p. 58-62.

faut que la position de la chose soit refusée et « *la chose soit niée (die Dingheit geleugnet werden)* »⁸³¹. Marx remarque justement ici, que l'extériorisation de la conscience pour Hegel est un processus non uniquement négatif, mais également positif : « *Cette extériorisation de la conscience n'a pas seulement une signification négative, mais aussi une signification positive et 4) elle a cette signification positive non seulement pour nous ou en soi, mais pour elle, pour la conscience elle-même* »⁸³².

En réalité, le fait que la conscience chez Hegel s'extériorise, entraîne pour Marx une autre conséquence positive qui concerne cette fois-ci l'objet et relève nettement d'après lui, d'un rapport hiérarchique et d'une structure de subordination entre sujet/conscience et objet/objectivité. Grâce au mouvement d'extériorisation la conscience devient concrètement consciente de son omniprésence, en d'autres mots, de la « nullité » (*Nichtigkeit*) de l'objet comme Marx note⁸³³. L'extériorisation de la conscience est l'accomplissement selon Marx, d'un des rêves et des projets philosophiques de l'idéalisme hégélien les plus centraux, à savoir que le sujet puisse se retrouver dans l'ensemble de l'effectivité. La conscience de soi peut comprendre que la totalité du réel est identique à elle-même.

La négation découle clairement d'après Marx, de l'infériorité et de l'insuffisance de l'objet vis-à-vis de la suprématie de l'esprit dédoublé qui se saisit lui-même, et saisit en même temps l'extérieur comme si c'était son propre intérieur. Dans ce sens, la suppression hégélienne de l'objectivité est l'affirmation que l'altérité est devenue conforme au soi, c'est-à-dire à la conscience extériorisée :

*Pour elle, le négatif de l'objet ou son auto-suppression a cette signification positive consistant en ce qu'elle s'extériorise soi-même – ou bien elle sait cette nullité de l'objet parce qu'elle s'extériorise soi-même, car, dans cette extériorisation, elle se sait en tant qu'objet ou bien elle sait l'objet comme étant elle-même, à cause de l'unité indivisible de l'être-pour-soi. 6) D'un autre côté, gît en même temps ici l'autre moment consistant en ce que la conscience a tout autant supprimé et repris en elle cette extériorisation (Entäußerung) et cette objectivité, et donc que, dans son être-autre en tant que tel, elle est auprès de soi*⁸³⁴.

⁸³¹K. Marx, *op.cit.*, p. 167 et édition originale, *op.cit.*, p. 579.

⁸³²K. Marx, *op.cit.*, p. 167 et édition originale, *op.cit.*, p. 579. Nous avons amplement insisté sur le problème du double statut de l'aliénation chez la *Phénoménologie de l'esprit*, dans notre partie sur Hegel.

⁸³³Marx explicitera ce point au paragraphe suivant.

⁸³⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 167-168 et édition originale, *op.cit.*, p. 579.

Marx soutient au fond que Hegel réduit le mouvement de l'effectivité essentiellement à l'extériorisation de la conscience, à la reprise et à la suppression de l'objectivité par la conscience, et au fait que cette dernière même dans l'altérité est chez elle-même. Par conséquent, bien que l'objet apparaisse initialement à la conscience comme quelque chose d'hétérogène, il est en fin de compte identique à elle. Maintenant, nous constatons que dès le début du prochain paragraphe des *Manuscrits de 1844*, Marx énonce très clairement sa position critique envers Hegel, qui veut supprimer toute « *objectivité en tant que telle* » :

L'appropriation de l'être objectif aliéné ou bien la suppression de l'objectivité sous la détermination de l'aliénation (Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens oder die Aufhebung der Gegenständlichkeit unter der Bestimmung der Entfremdung) – qui doit aller de l'étrangeté indifférente jusqu'à l'aliénation réellement hostile – possède pour Hegel en même temps, et même principalement, la signification de la suppression de l'objectivité (die Gegenständlichkeit aufzuheben) parce que ce n'est pas le caractère déterminé de l'objet mais son caractère objectif qui constitue pour la conscience de soi le motif de scandale et l'aliénation (das Anstößige und die Entfremdung ist)⁸³⁵.

Nous devons d'abord noter que pour Marx, l'aliénation hégélienne (*Entfremdung*) possède de degrés d'intensité assez variés, et peut englober et décrire de situations différentes. Elle commence de l'étrangeté et s'étend jusqu'à l'hostilité. Cela dit, Marx reconnaît sans ambages le caractère polyvalent de l'aliénation chez Hegel. Pourtant, cela ne l'empêche pas de la critiquer sévèrement. Ensuite, nous constatons que Marx glisse facilement de l'usage du terme d'*Entäußerung* dans le premier paragraphe que nous avons cité, à celui d'*Entfremdung* dans le paragraphe suivant. En fait, ces transitions rapides de l'*Entfremdung* à l'*Entäusserung* dans les *Manuscrits de 1844*, font parfois leur compréhension une tâche bien ardue pour le lecteur. Cependant, il nous semble que l'*Entäusserung* et l'*Entfremdung* soient de phénomènes inextricablement liés pour Marx, à l'encontre de Hegel pour qui sont distincts l'un de l'autre.

Le jeune Marx étant muni de ses propres propositions, au sujet de la nature et de l'être humain souffrant et objectif, élabore progressivement l'idée que l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) comme produit de l'objectivation (*Vergegenständlichung*) est un mouvement affirmatif et positif. De plus, il s'agit d'un mouvement indispensable pour la constitution de la réalité humaine, de la matérialisation des forces vitales de l'homme et de la

⁸³⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 168 et édition originale, *op.cit.*, p. 580.

confirmation de soi (*Selbstbestätigung*). Car, pour le jeune Marx l'existence humaine est conçue à travers son rapport vivant, pratique et actif et non simplement contemplatif et théorique avec le monde des objets. L'être humain est déterminé ainsi, par sa présence *active* dans le monde et dans la nature. Comme nous avons longuement essayé de mettre en lumière, selon Marx l'existence humaine ne peut pas être réduite à une abstraction ou même à la totalité des abstractions philosophiques, comme Hegel souhaitait le faire. L'être matériel et empirique de l'homme, en tant que corporalité naturelle et vivante brise et excède toute tentative, d'être unilatéralement défini comme une abstraction spéculative.

En fait, les *Manuscripts de 1844* appréhendent toute production de l'homme comme une objectivation. Produire quelque chose est l'aboutissement et la cristallisation du travail humain dans un objet. En conséquence et sans aucun doute, la production est toujours liée au processus d'objectivation. Pour autant, comme nous aurons l'occasion de voir en détail pendant l'analyse du travail aliéné dans le premier cahier des *Manuscripts de 1844*, Marx fait bien la distinction entre objectivité et objectivité aliénée. Autrement dit, une objectivation non-aliénée est tout à fait possible et légitime selon la perspective marxienne.

C'est plutôt sous la domination de la société, du capital et du système de fabrique que l'objectivation se transforme essentiellement, en une aliénation et en une situation d'appauvrissement de l'être humain et d'amointrissement de sa vitalité. L'aliénation est alors pour Marx, une certaine forme et une certaine modalité historique de l'objectivation, engendrée dans une formation sociale et économique particulière, et non un processus universel et éternel. De la sorte, ce qui devra être supprimé sera la réalité et l'objectivité aliénées et non l'objectivité en tant que telle. Ce point est décisif si nous voulons comprendre l'argumentation de Marx, et son désaccord avec Hegel.

Plus précisément, nous pensons que le jeune Marx reste hégélien, mais seulement au sens que pour lui comme pour Hegel, l'homme est un être déterminé par son rapport primaire à l'extériorité. Chez tous les deux la choséité ou en d'autres mots l'objectivité, est posée par l'extériorisation de l'être humain. Néanmoins, comme F. Fischbach remarque : « *Tout le problème vient de la conception hégélienne de la suppression ou du dépassement de cet originare renvoi à l'extériorité* »⁸³⁶. Comme nous venons de dire, l'objectivation chez Marx peut avoir une expression aliénée, « pathologique » ou une expression non-aliénée, « saine ».

⁸³⁶Voir la présentation de F. Fischbach in K. Marx, *op.cit.*, p. 54.

C'est-à-dire qu'il peut y avoir une déréalisation de l'homme et un confinement de ses diverses potentialités, comme tout au contraire il peut y avoir une expression de sa pleine affirmation.

Ainsi, Marx étant cohérent avec sa propre pensée et en la suivant jusqu'à ses conséquences ultimes, énonce sa différence avec Hegel à partir du fait que l'auteur de la *Logique* ne désire pas simplement la disparition de l'objectivité aliénée, mais la suppression « *du caractère objectif* » de l'objectivité elle-même. Le scandale pour Hegel selon Marx n'est pas la présence d'une extériorité aliénée, mais l'objectivité tant qu'elle se conserve comme extérieure à la conscience humaine.

Il devient désormais plus clair que d'après Marx, la dialectique hégélienne n'a pas tellement l'intention d'abolir ou mettre fin à un rapport problématique et distordu de l'homme avec une objectivité singulière, mais elle veut mettre un terme à l'objectivité tout court. Afin d'éclaircir ce point crucial, nous devons nous rapporter à ce que Marx écrit quelques pages auparavant, après avoir identifié « *l'objet de la conscience* » à la conscience de soi :

Par suite, il s'agit de surmonter l'objet de la conscience. L'objectivité en tant que telle vaut comme un rapport aliéné de l'homme (entfremdetes {...} Verhältnis des Menschen), comme un rapport qui ne correspond pas à l'essence humaine, à la conscience de soi. La réappropriation de l'être objectivé de l'homme engendré comme étranger (fremd), sous la détermination de l'aliénation, n'a donc pas seulement le sens d'une suppression de l'aliénation, mais celui d'une suppression de l'objectivité (die Entfremdung, sondern die Gegenständlichkeit aufzuheben), ce qui veut donc dire que l'homme vaut comme un être non-objectif, comme un être spiritualiste⁸³⁷.

Ce passage nous permet de comprendre que le jeune Marx classe, ordonne et interprète les priorités hégéliennes, d'une manière à la fois très innovante et assez particulière. Nous voulons dire par là que Hegel tel que Marx le conçoit, s'intéresse avant tout à la suppression de l'objectivité, *parce que c'est l'objectivité qui constitue l'aliénation suprême et par excellence de la conscience de soi*, et par suite à l'être étranger et aliéné de l'homme. Donc, se réapproprier soi-même « *comme un être spiritualiste* » signifie selon la lecture marxienne de Hegel, abolir l'objectivité, en d'autres mots, supprimer tout ce dont le contenu ne serait pas empli du *Geist*. Bien plus, nous pouvons soutenir à présent que Marx accuse Hegel, non

⁸³⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 163 et édition originale, *op.cit.*, p. 575.

tellement d'avoir identifié l'objectivité aliénée à l'objectivité, mais plutôt d'avoir considéré comme la plus grande aliénation de l'homme, le mouvement d'objectivation et l'être objectif.

C'est par ailleurs la raison pour laquelle, Marx dira un peu plus loin que « *pour la conscience en tant qu'elle n'est que conscience, le scandale n'est pas l'objectivité aliénée, mais l'objectivité en tant que telle (...insofern das Bewußtsein als nur Bewußtsein nicht an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der Gegenständlichkeit als solcher seinen Anstoß hat)* »⁸³⁸. D'après les *Manuscrits de 1844*, ce que Hegel met en cause est l'objectivité tant qu'elle existe en dehors de la conscience de soi, et tant qu'elle existe comme *être-autre*.

D'une part Marx soutiendra dans la suite de son texte que Hegel associe l'objet à quelque chose d'étranger et de négatif, ou à une « *nullité* » selon son propre terme, et d'autre part il explicitera sa position concernant le double caractère de l'extériorisation de la conscience, chez l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Plus exactement, outre son statut négatif l'objet parvient à acquérir une certaine positivité, uniquement par le biais de son lien avec la conscience de soi, laquelle est en plein mouvement d'autoproduction et d'auto-réalisation. En d'autres mots, l'être objectif peut avoir un sens pour la conscience de soi, au fur et à mesure que c'est qu'elle-même qui pendant son propre mouvement de déploiement et d'auto-extériorisation (*Selbstentäußerung*) forme et pose l'être objectif. L'objectivité découle à condition que la conscience de soi s'ouvre sur l'altérité, et sur tout ce qui n'est pas conscience de soi. Conséquemment, selon la lecture de Marx une altérité non-maîtrisée et une objectivité non-sue par la conscience de soi, ne seraient ni envisageables ni tolérées dans la perspective hégélienne. Le jeune penseur écrit ce qui suit sur la nullité de l'objet chez Hegel, et sur le fait que la seule façon pour la conscience de s'affirmer et d'accéder au réel, est par l'intermédiaire de la connaissance :

L'objet est par suite quelque chose de négatif, quelque chose qui se supprime soi-même, une nullité. Cette nullité de l'objet possède pour la conscience une signification non seulement négative, mais aussi positive, car cette nullité de l'objet est justement l'auto-confirmation de la non-objectivité, de l'abstraction de la conscience elle-même. Pour la conscience elle-même, la nullité de l'objet possède une signification positive pour la raison qu'elle sait cette nullité, l'être objectif comme son auto-extériorisation ; en ce qu'elle sait qu'elle n'est que par son auto-extériorisation....La manière dont la conscience est, et dont quelque chose est pour elle,

⁸³⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 169 et édition originale, *op.cit.*, p. 581.

*c'est le savoir. Le savoir est son unique acte. Par suite, quelque chose devient pour la conscience dans la mesure où elle sait ce quelque chose*⁸³⁹.

À partir de ce passage, nous pouvons aisément constater que l'affirmation de la conscience de soi passe par le dépassement de la *Gegenständlichkeit*, de l'objectivité. L'être objectif subsiste et maintient une certaine effectivité ontologique, même en tant que nullité, grâce précisément à la connaissance obtenue par la conscience de soi réalisée et à l'esprit qui est en train de se découvrir lui-même. L'objectivité existe parce qu'elle est sue par la conscience de soi et sa suppression est considérée positivement, parce que c'est la conscience de soi qui la supprime. Cela dit, selon Marx l'homme chez Hegel se réduit finalement à son être conscient, il est valorisé à cause de cet être et est défini en dernière instance, à travers la pratique de la philosophie comme spéculation abstraite. De ce fait, le rapport primordial de l'homme avec l'objectivité est construit par la médiation du savoir philosophique.

Les Manuscrits de 1844 attaquent la philosophie hégélienne, étant donné qu'elle nie tout ce qui n'est pas internalisé et su par la conscience de soi. Le jeune Marx se montre alors peu hégélien à cet égard, considérant comme nous avons pu analyser que l'activation et la confirmation de l'être humain excèdent nettement, les limites d'un savoir rationnel et conceptuel élaboré par la conscience de soi, qui reconnaît à l'être autre que son propre être⁸⁴⁰.

Marx achève ce paragraphe, en soutenant que l'auto-extériorisation de la conscience de soi, en d'autres termes son auto-constitution produit, façonne et pose l'objet. Ce dont la conscience de soi s'empare en tant qu'être su et être objectif, est finalement elle-même. En outre, dans ce mouvement le dehors et le dedans ne sont plus séparés l'un de l'autre. Ainsi, selon Marx la conscience de soi telle que Hegel la comprend :

[...] sait maintenant la nullité de l'objet, c'est-à-dire le fait que l'objet ne soit pas différent d'elle, le non-être de l'objet pour elle en ce qu'elle sait l'objet comme son auto-extériorisation, c'est-à-dire qu'elle sait – elle, le savoir en tant qu'objet – en ce qu'elle sait que l'objet n'est que l'apparence d'un objet, une illusion qui tente d'en faire accroire, mais qui, en son essence, n'est pas autre chose que le savoir lui-même en tant qu'il s'oppose à lui-même et ainsi possède une nullité, un quelque chose d'opposé qui n'a aucune objectivité en

⁸³⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 168 et édition originale, *op.cit.*, p. 580.

⁸⁴⁰F. Fischbach note sur la critique marxienne de la suppression de l'objet par la conscience de soi : « *Il s'agit d'un procès d'idéalisation par soi de l'objet qui s'avère par lui-même n'être rien de subsistant en soi et qui s'atteste lui-même n'être qu'une détermination interne de la conscience de soi* », voir sa présentation in K. Marx, *op.cit.*, p. 55.

*dehors du savoir ; ou bien, le savoir sait que, en se rapportant à un objet, il est seulement en dehors de soi, il s'extériorise ; que ce n'est que lui-même qui s'apparaît à soi comme objet, ou que ce qui lui apparaît comme objet n'est que lui-même*⁸⁴¹.

Néanmoins, la polémique marxienne contre le rapport de la conscience de soi extériorisée avec l'objectivité supprimée dans la philosophie hégélienne, met en cause indirectement puis, ouvre la possibilité de critiquer le logocentrisme, un certain abaissement ainsi qu'une certaine dévaluation des déterminations non-rationnelles et non-intellectuelles de l'être humain, ayant dominés dans la pensée métaphysique classique au moins à partir de Descartes et jusqu'à Hegel.

De la sorte, la réflexion de Hegel sur l'objectivité est perçue par Marx, comme la cime d'une conception unilatérale et erronée du lien de l'homme à la réalité. Car, pour l'auteur des *Manuscrits de 1844*, la vie humaine et son rapport à l'extériorité ne résultent pas de l'être conscient et ne se résument pas au savoir conceptuel. Marx critique chez Hegel et même chez Feuerbach, la place centrale accordée à ce savoir conceptuel, c'est-à-dire à la pensée extériorisée qui se veut présente dans la totalité de l'être⁸⁴². D'après Marx, il s'agit d'un savoir qui dissimule à l'homme et l'éloigne pratiquement de la multidimensionnalité de l'être objectif. Pour le dire différemment, le concept hégélien de l'objectivité prive l'homme d'un rapport enrichissant avec l'être objectif. Ce qui incite le jeune Marx à s'opposer sévèrement à Hegel, est que ce dernier se représente l'objet uniquement comme une conscience de soi objectivée.

Pourtant, sur quel texte de la *Phénoménologie de l'esprit* Marx s'appuie-t-il tout au long de cette analyse, afin de mettre en cause la notion hégélienne d'objectivité ? Où est-ce que Hegel dit que la conscience supprime et reprend, tantôt l'aliénation, tantôt l'objectivité ? Le moment auquel le jeune Marx se réfère, est situé au début du chapitre sur le savoir absolu de la *Phénoménologie de l'esprit*. Comme nous verrons, Marx emploie clairement certaines expressions de ce passage de Hegel :

⁸⁴¹K. Marx, *op.cit.*, p. 168 et édition originale, *op.cit.*, p. 580.

⁸⁴²Marx écrit « *que la conscience – le savoir en tant que savoir, le penser en tant que penser – prétend être immédiatement l'autre d'elle-même, prétend être la sensibilité, la réalité, la vie – la pensée se surpassant dans la pensée. (Feuerbach.)* », voir K. Marx, *op.cit.*, p. 169 et édition originale, *op.cit.*, p. 580-581.

[...] par ailleurs, c'est au contraire l'aliénation de la conscience de soi qui pose la chose, où cette aliénation a une signification non seulement négative, mais aussi positive, et l'a non seulement pour nous, ou en soi, mais pour elle-même. Pour elle, le négatif de l'objet, ou l'auto-abolition de celui-ci, a la signification positive – ou encore, d'un côté, elle sait cette nullité de l'objet – par le fait qu'elle s'aliène elle-même – car dans cette aliénation elle se pose elle-même comme objet, ou pose l'objet, au nom de l'unité indissociable de l'être pour soi, comme soi-même. Et d'autre part, en même temps, ceci inclut cet autre moment, qu'elle a aussi tout aussi bien aboli et repris en soi-même cette aliénation et cette objectivité (Entäußerung und Gegenständlichkeit), et donc qu'elle est chez elle dans son être-autre en tant que tel (c'est nous qui soulignons)⁸⁴³.

Le passage sur lequel le jeune Marx s'appuie, dit très distinctement que la conscience a supprimé (*aufgehoben hat*) à la fois l'aliénation et l'objectivité. Il nous dit alors que la conscience de soi supprime, à savoir qu'elle conserve et préserve en même temps dans le sens hégélien du terme, l'aliénation et l'objectivité. Comme nous avons déjà mentionné, l'*Aufhebung* doit être comprise en tant qu'abolition et préservation de quelque chose, et non comme une action unilatérale de réduire quelque chose à néant, mais plutôt la comprendre comme le fruit d'une médiation. Ainsi, malgré sa très profonde lecture de Hegel, il nous semble que Marx ne met pas vraiment en évidence le fait que ce que la conscience de soi produit, supprime et reprend, n'est pas quelque chose de stable et d'immuable, mais quelque chose de dynamique, d'actif et d'effectif. La conscience de soi *supprime dialectiquement*, sans faire disparaître la différence entre sujet et objet, mais en transformant la substance en *sujet* et l'objectivité en Soi. Nous allons y revenir, parce que nous pensons que l'écart entre les deux penseurs quant à cette question n'est pas finalement si grand.

E)20. Une identification erronée souvent reprise

Pour terminer le commentaire de ces paragraphes du troisième cahier, nous aimerons nous positionner par rapport à l'identification de l'objectivation et de l'aliénation dans la critique marxienne de Hegel, souvent soutenue par de penseurs de premier rang comme Lukács par exemple. Nous estimons que cela nous permettra de mieux saisir l'objection marxienne. Alors, dans le chapitre final de son livre *Le jeune Hegel*, le philosophe marxiste notait que :

⁸⁴³G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 635 et édition originale, p. 516. J. P. Lefebvre traduit la *Gegenständlichkeit* comme « objectivité ». Or, nous optons pour sa traduction - comme au reste de notre recherche - par « objectivité ».

Les remarques critiques de Marx montrent nettement comment cette fausse identification de l'homme et de la conscience de soi résulte nécessairement de la fausse conception de l'aliénation dans la vie sociale. Du point de vue subjectif, il s'agit de la fausse identification de l'homme et de la conscience de soi, que Marx a mise à jour et critiquée ; du point de vue objectif, c'est l'identification de l'aliénation et de l'objectivité en général. Dans ses considérations économiques, Marx trace nettement sur la base des faits de la vie réelle, la limite entre l'objectivation dans le travail en tant que tel et l'aliénation du sujet et de l'objet au sein de la forme capitaliste du travail. Sur cette base, il peut alors démasquer la fausse identification à laquelle se livre Hegel⁸⁴⁴.

Nous venons de confirmer que chez Hegel, le mouvement de la conscience de soi supprime et reprend l'aliénation *et* l'objectivité. Lukács à son tour insiste à juste titre, que Hegel posait ces deux notions dans le même horizon. Toutefois, il confirme que Marx reprochait principalement à Hegel, le fait d'avoir identifié l'aliénation à l'objectivation. Nous considérons que ce dernier jugement est assez discutabile et demande un approfondissement de notre part, qui devra passer par deux autres extraits de ce chapitre des *Manuscrits de 1844*.

Il est devenu désormais évident que chez Marx, l'objectivité en tant que telle ne pose pas de problèmes. Ce qui reste tout de même contestable pour le jeune penseur, est lorsque l'objectivité est distordue et se transforme en une réalité aliénée et hostile à l'être humain. Dans ce cas selon Marx, la suppression de cette réalité étrangère en tant que dépassement total est requise, à l'encontre de Hegel selon lequel ce qui est à supprimer est la relation de la conscience de soi et de l'objectivité en tant que son *être-autre*, et en tant que quelque chose qui lui est étranger⁸⁴⁵. En outre, d'après les *Manuscrits de 1844* l'objectif de la dialectique hégélienne est la suppression de l'être objectif au sein de la conscience de soi. Donc, ce qui empêche Marx de se rallier de l'attitude de Hegel, est que ce dernier au lieu de penser que l'objectivité résulte de l'objectivation en tant que telle, il considère que l'*Entäusserung*, l'étrangement provient nécessairement et perpétuellement de l'acte d'objectivation. Comme si chaque objectivité était le prolongement et la réalisation d'une aliénation, que la conscience de soi devrait supprimer. En fait, ce que nous venons d'examiner nous incite à poser la question suivante : est-ce que Marx identifie-t-il l'*objectivation* à l'*objectivité* chez Hegel ?

⁸⁴⁴G. Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 364.

⁸⁴⁵Il nous faudra analyser longuement, la critique adressée de la part du jeune Marx envers la société bourgeoise et la catégorie du travail aliéné, selon laquelle cet ordre social et économique devra être dépassé par le communisme, parce qu'il prive l'ouvrier de sa propre activité de production et beaucoup plus, il pose l'objet produit par l'ouvrier en face de lui « *en tant que propriété étrangère* » et en tant que propriété qui décidément échappe complètement de son contrôle. Ici, nous pouvons parler du point de vue marxien d'une objectivité aliénée, ou d'un processus d'objectivation qui s'accomplit en déréalisant son producteur.

Tout d'abord, nous voulons commencer par constater que ce que le jeune Marx condamne chez Hegel, contient en même temps les raisons pour lesquelles considérait l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* comme un grand penseur. Nous devons alors revenir dans un premier temps, à un passage des *Manuscrits de 1844* que nous avons déjà cité. Marx écrit dans ce paragraphe que la grandeur de la *Phénoménologie* hégélienne provient du fait qu'elle :

[...]conçoit l'autoengendrement de l'homme comme un procès, l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation (Entäußerung) et comme suppression de cette extériorisation (und als Aufhebung dieser Entäußerung) ; {...} Le comportement réel, actif de l'homme à l'égard de soi en tant qu'être générique, ou bien l'activation de lui-même comme d'un être générique réel, c'est-à-dire en tant qu'être humain, n'est possible que par le fait qu'il produise réellement vers l'extérieur toutes ses forces génériques {...} qu'il se rapporte à elles en tant qu'objets – ce qui, à son tour, n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation (in der Form der Entfremdung möglich ist)⁸⁴⁶.

D'après Marx, l'importance de la pensée hégélienne réside en sa conception de l'histoire humaine, comme fruit de l'objectivation des forces génériques de l'homme vers l'extérieur. Autrement dit, l'être humain en s'extériorisant et en façonnant son monde, parvient à comprendre parallèlement que le produit de cette objectivation est le résultat *de sa propre activité* et de sa projection en dehors de lui-même. La grandeur de la dialectique de Hegel consiste exactement en ce qu'elle avait pu concevoir que l'activité humaine, son *travail humain*⁸⁴⁷ pose l'objectivité et l'ensemble des objets de l'homme.

Pourtant, Marx remarque d'une façon très caractéristique que l'activation de l'être humain dans un premier très long moment, se réalise sous la modalité de l'aliénation. Qu'est-ce que cela signifie ? Et comment pouvons-nous expliquer que Marx tantôt fait l'éloge de l'aliénation hégélienne, tantôt critique la suppression de l'objectivité, thèse qui mène si nous suivons l'argumentation hégélienne à une conception spiritualiste et abstraite de l'homme ?

⁸⁴⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 162 et édition originale, *op.cit.*, p. 574.

⁸⁴⁷Notons que Marx emploie ici le mot *travail* (*Arbeit*) à l'acception très large du terme et non simplement, comme l'acte de fabriquer un objet matériel précis. De plus, cette distinction est maintenue pour le reste des *Manuscrits de 1844*. C'est-à-dire qu'il y a d'un côté, le travail dans sa configuration déshumanisante de la société capitaliste, qui est le travail salarié, et de l'autre côté il y a le travail comme processus général de production du monde social-historique, dans lequel les êtres humains vivent. Il s'agit dans ce cas, d'une activité d'affirmation de l'homme.

Il a été déjà expliqué qu'aux yeux de Marx, le discours hégélien mystifie au fond le réel. Or, le déploiement de l'activité humaine donnée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'aventure du *Geist*, représente la très complexe expérience historique de l'humanité. Comme nous venons de voir, le jeune penseur souligne bel et bien que le procès de genèse de l'homme et l'expérience humaine se sont réalisées jusqu'à l'heure actuelle, d'une manière aliénée. Les objectivations des êtres humains ont effectués à vrai dire, leur déréalisation et leur désobjectivation. La société bourgeoise est l'exemple emblématique de cette aliénation historique, de même le système hégélien est d'une part, la concrétisation la plus élaborée de l'aliénation dans un niveau philosophique, d'autre part l'expression critique, mais toujours aliénée « *de sphères entières telles que la religion, l'État, la vie civile, etc.* »⁸⁴⁸. Conséquemment, Marx pense que Hegel a saisi - bien que ce soit d'une façon mystifiée et illusoire - l'élément principal et déterminant de l'histoire humaine, l'aliénation et a mis au centre de sa réflexion, le problème des rapports que l'être humain entretient avec le monde et ses propres créations. L'objectivation a donné ainsi lieu à l'aliénation jusqu'à présent, au sens négatif du mot. Mais, selon Marx ce fait ne constitue pas une nécessité historique insurmontable.

Donc, nous avons du mal à accepter l'assertion de Lukács, que Marx critique Hegel strictement sur la base de l'identification de l'aliénation à l'objectivité. Inversement, il ne nous semble pas que Marx ait confondu l'objectivité avec l'objectivation. Ce qui nous paraît être plus exact, par rapport au dernier passage que nous avons cité est de dire que d'après Marx, Hegel percevait correctement que l'objectivation humaine englobait à son intérieur comme potentialité, l'aliénation et la désobjectivation. Cela dit, les résultats de la praxis historique des êtres humains peuvent éventuellement sous certaines conditions, se tourner contre eux-mêmes et leur devenir étrangers. De ce fait selon Marx, Hegel conçoit *un* des rapports possibles de l'être humain avec le monde objectif et avec lui-même. En d'autres termes, Hegel parvient à comprendre - même s'il ne saisit pas le côté négatif et deshumanisant des sphères dans lesquelles l'homme s'extériorise, en retombant dans une spéculation abstraite - l'histoire comme le produit du travail humain.

En somme, la *Phénoménologie de l'esprit* déchiffre *aussi* cette modalité indésirable de l'objectivation humaine, à savoir la désobjectivation en tant que procès de position de l'être humain à l'extérieur et de reprise de cette extériorisation. Mais chez Marx, la désobjectivation

⁸⁴⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 162 et édition originale, *op.cit.*, p. 573.

va désigner un processus de privation et de perte pour l'être humain des objets qu'il avait lui-même produits, de ses moyens de subsistance, de ses besoins vitaux et finalement de sa propre objectivité. De plus, comme Marx l'a souligné à plusieurs reprises, l'explication hégélienne est unilatérale parce qu'elle veut supprimer l'objectivité dans un niveau purement spirituel, c'est-à-dire qu'elle n'envisage pas un dépassement des contradictions par le biais de l'activité sociale-historique des êtres humains, mais plutôt par une nouvelle interprétation philosophique du monde. Ainsi, la grandeur de la pensée hégélienne constitue pour Marx sa limite, étant donné qu'elle n'a pas pu voir quelque chose de plus à l'objectivation qu'une aliénation. Marx s'exprime sur ce sujet d'une façon encore plus tranchante, dans un autre passage de la fin de son chapitre sur Hegel :

Hegel saisit donc – en tant qu'il saisit, même si c'est de nouveau d'une façon aliénée (in entfremdeter Weise), le sens positif de la négation rapportée à elle-même – l'autoaliénation comme autoappropriation, la perte d'expression de l'être comme expression de l'être, la désobjectivation comme objectivation et la déréalisation de l'homme comme réalisation (die Selbstentfremdung, Wesenentäußerung, Gegenständlichung und Entwirklichung des Menschen als Selbstgewinnung, Wesenäußerung, Vergegenständlichung, Verwirklichung). Bref: il saisit – à l'intérieur de l'abstraction – le travail comme l'acte d'autoengendrement de l'homme (die Arbeit als den Selbsterzeugungsakt des Menschen), il saisit le rapport à soi comme à un être étranger (fremden Wesen) et l'activation de soi comme d'un être étranger comme étant la conscience générique et la vie générique en devenir⁸⁴⁹.

Ce paragraphe illustre remarquablement, à la fois la dette théorique du jeune Marx envers Hegel et la prise d'opposition envers lui. Marx reconnaît le bien-fondé du geste hégélien, et la profondeur de ce schéma d'explication de l'histoire humaine, néanmoins le prisme à travers lequel Hegel perçoit l'effectivité et le rapport de l'homme avec ses propres créations et objectivations historiques, procède d'une opération philosophique abstraite et clairement d'une inversion du rapport de l'homme au réel, qui ramène la totalité de ses activités à la conscience de soi⁸⁵⁰. Nous pouvons donc trouver dans les *Manuscripts de 1844*,

⁸⁴⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 172 et édition originale, *op.cit.*, p. 583-584. F. Fischbach traduit ici la *Wesenentäußerung* par « la perte d'expression de l'être », afin de justifier son choix général de traduire dans d'autres endroits des *Manuscripts de 1844* le terme *Entäußerung*, en tant que *perte d'expression* et non comme extériorisation, puisque comme il dit, il s'agit pour Marx de décrire un mouvement entièrement négatif. L'*Entäußerung* exprime dans les *Manuscripts de 1844*, un processus dans lequel l'humain se perd dans un objet extérieur à lui, objet approprié par la suite par quelqu'un d'autre. Contrairement, lorsque l'objet peut être maintenu par son producteur, autrement dit, quand la privation n'a pas eu lieu, nous avons affaire selon Marx à une affirmation et à une expression de soi, à une *Äusserung*.

⁸⁵⁰Marx juste après le dernier paragraphe cité, parle explicitement de l'identification de l'homme à la conscience de soi « *comme conséquence de l'inversion (Verkehrtheit) déjà décrite* » chez Hegel, voir *op.cit.*, p. 172 et édition originale, *op.cit.*, p. 584.

une des premières esquisses de la critique de l'idéalisme, en tant qu'inversion naïve des rapports concrets entre le matériel, l'idéal et la conscience de soi, comme productrice du réel.

E)21. La philosophie hégélienne et l'économie politique : langages d'un monde inversé

De la sorte, l'expérience humaine telle que Hegel nous l'expose et telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à la formation de la société bourgeoise, est évaluée d'une façon erronée et à partir de critères fautifs. Au lieu de comprendre la déréalisation et l'aliénation, au sens d'une perte de l'être humain et d'un processus qui soustrait aux individus les conditions et les possibilités de leur activation et de leur affirmation, Hegel y voit l'accomplissement et la réalisation de l'esprit philosophique abstrait. En d'autres mots, l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* se représente le monde humain déformé et à l'envers, comme si ce qui suffirait serait simplement, l'autoréalisation de la conscience de soi dans un niveau réflexif.

La vie réelle, concrète et matérielle des êtres humains se transforme en un énorme processus dialectique, et en une péripétie de l'esprit spéculatif. La logique abstraite bien qu'elle soit grandiose remplace au fond la vie humaine, ses vrais déchirements, ses réelles contradictions et l'aliénation de l'homme dans l'histoire. Marx dit sur la même page à propos de ce renversement, compris par Hegel comme mouvement d'autoengendrement et d'aliénation de la vie humaine :

Ce mouvement dans sa forme abstraite, en tant que dialectique, vaut par suite comme la vie humaine véritable (das wahrhaft menschliche Leben), et parce que cette dernière est néanmoins une abstraction, une aliénation de la vie humaine (eine Entfremdung des menschlichen Lebens ist), elle vaut comme procès divin, mais comme le procès divin de l'homme – un procès qui parcourt lui-même son être abstrait, pur, absolu, différent de lui⁸⁵¹.

⁸⁵¹K. Marx, *op.cit.*, p. 172 et édition originale, *op.cit.*, p. 584.

Ainsi, la dialectique hégélienne substitue la vie humaine *en devenant elle-même la véritable vie*, en la renversant en une abstraction et bien plus en une aliénation. Il est en fait question ici, de critiquer un *sujet philosophique* étant capable selon Marx, de se concevoir pleinement sans rencontrer des obstacles et semblablement, de maîtriser l'intégralité du réel. L'homme vivant devient conséquemment identique, à ce procès abstrait de production de l'esprit absolu se connaissant lui-même. D'après Marx, l'homme est identifié par Hegel à l'abstraction, parce qu'il est encore conçu selon la belle expression d'Hyppolite « *comme seule pensée de soi-même* »⁸⁵². La philosophie spéculative hégélienne pose comme fondement et présupposé de son enquête, quelque chose qui vient en réalité *après* la philosophie, c'est-à-dire la vie réelle⁸⁵³.

Or, cette expansion de la dialectique sur l'ensemble de la vie humaine entraîne un autre effet majeur, lié à la volonté du jeune Marx de mettre en examen simultanément la philosophie hégélienne et le langage scientifique qui était en train d'exprimer, sans que cela fasse partie de ses intentions directes, l'être aliéné et démuné de l'ouvrier, à savoir le langage de l'économie politique. Plus particulièrement aux yeux de Marx, il y a une incapacité de la part de la philosophie idéaliste et de l'économie politique, à décrire l'être humain dans sa concrétude et de prendre en considération dans leur analyse, les conditions réelles de la vie humaine en évitant son idéalisation.

Donc, d'une part l'économie politique conçoit son objet, la vie économique des êtres humains en dehors de leurs besoins vitaux et au-delà de la misère matérielle dans laquelle ils vivent. D'autre part, Hegel conçoit le travail humain en idée et l'homme en pensée. Selon Marx, toutes les deux manquent d'appréhender leur objet à sa base réelle et résolvent les contradictions que dans un niveau idéal, en les laissant intactes dans le niveau effectif. Dans le cas de la critique de la philosophie hégélienne qui nous intéresse ici, Hyppolite cite dans son commentaire une phrase de Kierkegaard qui pourrait résumer très bien l'attitude hostile de Marx, envers des constructions logiques et intellectuelles éloignant l'être humain du réel :

⁸⁵²J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 112.

⁸⁵³Lucien Sève relève ce problème, en se référant à l'*Idéologie allemande* de Marx et d'Engels. Nous pensons toutefois que son jugement relativement à l'antériorité de la vie sur la pensée philosophique est valable également, pour la critique marxienne de la philosophie hégélienne chez les *Manuscrits de 1844* : « *Sur cette question, Marx et Engels, à la suite de Feuerbach, ont défini dans L'Idéologie allemande la seule attitude non spéculative qui soit : celle qui consiste à refuser le piège du premier commencement philosophique, en rappelant l'antériorité logique sur le philosophique du préphilosophique, autrement dit de la vie réelle* », voir L. Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui*, « *La philosophie* » ?, p. 101, Éditions La Dispute, Paris, 2014.

Seulement Marx, comme Kierkegaard, constate que cette suppression de cette aliénation n'est effectuée par Hegel qu'en idée, et que la contradiction éclate alors entre l'homme existant et la philosophie comme système d'idées. C'est Kierkegaard qui dit : « Le philosophe a construit un palais d'idées et il habite une chaumière. » C'est Marx qui écrit : « Hegel a bien découvert le travail comme l'acte par lequel l'homme se produit lui-même », mais « comme il a saisi ce travail seulement en idée, dans l'abstraction de la pensée, il n'est arrivé qu'à supprimer l'aliénation en idée. » Ainsi Hegel a réduit, si l'on veut, le monde à la philosophie du monde, il a bien montré, dans son *Idéalisme spéculatif*, que ce monde était pensable comme un palais d'idées, mais il a laissé subsister les chaumières de la réalité⁸⁵⁴.

Nous avons donc tenté de mettre en relief premièrement, la critique par Marx de la notion de suppression de l'objectivité chez Hegel, deuxièmement notre désaccord avec la thèse que les *Manuscrits de 1844* reprochaient à Hegel d'avoir identifié l'aliénation à l'objectivité, et troisièmement le fait que Marx retenait le sens positif de la dialectique hégélienne - malgré sa forme mystifiée et l'inversion produite au détriment de la vie - parce qu'elle saisissait l'objectivation (*Vergegenständlichung*), l'autoengendrement (*Selbsterzeugung*) et l'autoaliénation (*Selbstentfremdung*) de l'homme.

Mais pour quelles raisons le jeune penseur veut-il tellement se différencier de Hegel ? Est-ce que son analyse critique de l'extériorisation et de l'aliénation chez Hegel, serait liée d'une manière plus vaste à l'idée qu'il se fait de l'aliénation historique de l'ouvrier, au premier cahier des *Manuscrits de 1844* ? Est-ce que les reproches du jeune Marx envers Hegel seraient-elles peut-être en train d'écarter, d'autres aspects originaux de l'aliénation chez la *Phénoménologie de l'esprit* et dans le reste des écrits hégéliens ? Et est-ce que l'attitude théorique marxienne est finalement si opposée, à celle de Hegel au sujet de l'aliénation et de l'objectivité ?

Afin de répondre à notre première question, nous devons éclairer les bases à partir desquelles les deux penseurs entament leur examen du phénomène de l'aliénation. Tout d'abord, il nous semble que Hegel soit dirigé vers une acception - nous nous référons à Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* - clairement positive de ce terme. Il est motivé par le souci de mettre en lumière le négatif et la négativité, comme des conditions nécessaires du développement du *tout* et de l'*esprit*. L'esprit doit se nier et devenir la médiation de son propre être, pour qu'il puisse revenir plus enrichi à soi-même. Pour s'en servir du langage conceptuel du jeune Marx, la *Selbstvergegenständlichung* et la *Selbstentfremdung* sont aux yeux de Hegel indispensables, pour le *devenir objectif* de la conscience de soi. Chez Hegel, ce

⁸⁵⁴J. Hyppolite, *op.cit.*, p. 114-115.

déchirement interne de l'esprit, cette division à l'intérieur de soi avec soi-même est estimée comme essentielle, pour la production d'un monde objectif. Ainsi, afin que le monde devienne objectif et prenne une forme spécifique et concrète, l'esprit doit engendrer sa propre autoaliénation, en d'autres termes, il faut qu'il se pose comme sa propre négation, sa propre médiation et qu'il adopte la forme de l'altérité. Cette négation de soi devra à son tour être niée.

Néanmoins, comment cette négation de la négation devient-elle possible ? Elle le devient, quand l'esprit se reconnaît dans les multiples configurations prises dans l'objectivité. En conséquence, l'esprit supprime son aliénation une fois qu'il sait que l'objectivité est sa production.

Comme nous l'avons déjà analysé, Marx critiquera la vision d'un sujet philosophique qui doit se nier afin de se connaître, donnant lieu à vrai dire à une compréhension unilatérale de la réalité sociale-historique, puis à une méconnaissance de l'être passionnel et souffreteux de l'homme. L'aliénation constitue alors la déréalisation de l'homme et non son affirmation, puisque elle n'est plus une objectivation. Or, de raisons capitales obligeant le jeune Marx à emprunter un autre chemin que Hegel au sujet de l'aliénation, découlent de son intérêt sans cesse accru pour l'économie politique classique, de la lecture du texte d'Engels *Esquisse d'une critique de l'économie nationale*⁸⁵⁵, de sa fréquentation avec les milieux socialistes et communistes ouvriers, et du contact immédiat des conditions inhumaines et aliénantes créées par le capital, lors de son séjour à Paris. Ces cahiers qui ont été intitulés les *Manuscrits de 1844* ou les *Manuscrits parisiens*, sont la preuve de la découverte par le jeune Marx du nouveau territoire de l'économie politique et de la réalité capitaliste⁸⁵⁶.

Pour ces raisons énumérées, Marx placera sa problématique de l'aliénation dans l'horizon du rapport concret de l'ouvrier avec le travail salarié et de la perte pour lui de l'objectivité⁸⁵⁷. Nous voyons par là, que la dissection de l'aliénation et de l'objectivité

⁸⁵⁵Marx signale ce texte d'Engels, au tout début des *Manuscrits de 1844*, voir p. 76 et édition originale, *op.cit.*, p. 468.

⁸⁵⁶Les *Manuscrits de 1844* sont précédés comme nous verrons prochainement, par la rédaction des *Notes sur James Mill*, texte significatif à notre sens pour l'élaboration du concept d'aliénation chez le jeune Marx.

⁸⁵⁷Nous assistons donc à une transformation de la notion d'aliénation, en tant que tentative d'explication des faits économiques, ayant lieu sous la domination du capital. Or, comme Marcuse remarquait correctement dans une des premières analyses consacrées aux *Manuscrits de 1844*, le geste marxien dépasse une simple critique de l'économie politique et du travail aliéné : « Mais si nous considérons de plus près cette caractérisation du travail aliéné, nous voyons qu'elle comporte quelque chose d'insolite : ce qu'elle définit, ce n'est pas seulement

hégélienne, est étroitement liée aux développements sur le travail aliéné du premier cahier des *Manuscrits de 1844*.

Ce qui le différencie ainsi de Hegel, est non simplement son diagnostic relatif à l'aliénation, mais également le fait qu'il envisage la possibilité d'une existence humaine collective, qui dépassera l'aliénation *en tant que condition historique particulière*, vision qui nous incite de ne plus saisir ce concept, comme un impératif métaphysique de réalisation de l'esprit. Autrement dit, Marx commence à réfléchir dans les *Manuscrits de 1844* sur la base, certes encore fragile et incomplète de la perspective historique du communisme. Car, il s'agit pour lui de s'opposer foncièrement à ce qu'il considère comme un compromis avec les sphères dominantes de la vie sociale et politique de l'homme, comme confirmation et restauration du monde aliéné par la dialectique hégélienne.

La négation, l'*Aufhebung* et la reprise de l'aliénation chez Hegel aboutissent d'après Marx à accommoder l'homme à un monde qui continue à demeurer renversé et aliéné. L'existence réelle de l'homme se réconcilie sous ces circonstances, avec le droit, la politique, la religion et l'État. L'aliénation finit alors par devenir « *la vraie vie* » de l'homme, vie laquelle est profondément attachée à ces sphères qui lui sont étrangères. Selon Marx : « *Là est la racine du faux positivisme de Hegel ou de son criticisme seulement apparent ; {...} L'homme qui a reconnu mener chez soi dans le droit, la politique, etc., une vie extériorisée, mène dans cette vie extériorisée (entäußerten Leben) en tant que telle sa vie humaine véritable* »⁸⁵⁸. L'aliénation devient de ce fait le monde de l'être humain. D'où pour le jeune Marx, la négation de la négation hégélienne est au fond une pseudo-négation et une pseudo-suppression de l'aliénation réelle de l'homme :

Chez Hegel, la négation de la négation n'est pas, en conséquence, la confirmation de l'être véritable (précisément par négation de l'être apparent), mais la confirmation de l'être apparent ou bien de l'être aliéné à soi dans sa négation ou la négation de cet être apparent comme d'un être objectif, demeurant en dehors de

une situation économique, mais une aliénation de l'homme, une dévalorisation de la vie, une inversion et une perte de la réalité humaine » et un peu plus loin : « *Nous tenterons de montrer que chez Marx, et cela dès le début, le travail aliéné et la propriété privée – les concepts fondamentaux de sa critique – ne sont pas envisagés et critiqués uniquement comme des concepts économiques, mais comme des concepts à promouvoir une intervention radicale dans l'histoire de l'essence humaine, - et que, par conséquent l' « abolition positive » de la propriété privée, appropriation effective de la réalité humaine révolutionne dans son essence toute l'histoire humaine* », voir *Philosophie et Révolution*, p. 50 et 51-52 respectivement, traduction par Cornélius Heim, Bibliothèque Médiations, Denoël/Gonthier, Paris, 1969. Malgré les accents essentialistes de l'examen de Marcuse, nous sommes complètement d'accord avec ces deux extraits cités.

⁸⁵⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 169 et édition originale, *op.cit.*, p. 581.

*l'homme, indépendant de lui, et sa transformation en sujet (als seines gegenständlichen, außer dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt)*⁸⁵⁹.

Si nous lisons correctement les *Manuscripts de 1844*, se transformer en sujet sous-entend dans un niveau philosophique pour le jeune Marx, l'impuissance de remettre en question la vraie aliénation, en d'autres termes, c'est l'acte de perpétuer la suppression de l'aliénation de soi dans la sphère de la spéculation abstraite.

E)22. L'objectivité hégélienne et le désaccord constant du jeune Marx

Néanmoins, nous voulons marquer certaines autres différences entre Marx et Hegel à propos de la notion d'objectivité, et essayer de cette sorte de préparer notre chapitre concernant le travail aliéné. Plus spécialement, Marx s'oppose à l'interprétation hégélienne parce que l'aliénation semble provenir de chaque type d'extériorisation et d'expression de l'homme, et non d'une certaine modalité historique. Il a été suffisamment expliqué qu'aux yeux de Marx ces objectivations selon son terme, restent bien dans le cadre de la philosophie. Hegel ne prend pas le risque d'un point de vue marxien de s'affronter aux problèmes réels, créés par les objectivations historiques des êtres humains. Inversement, pour les *Manuscripts de 1844* la *Verwirklichung* de l'homme passe par l'appropriation d'un objet de travail, à travers laquelle le monde devient *son propre monde*. Tout de même, aussi bien chez Hegel que chez Marx il y a un moment où les œuvres des hommes s'aliènent et leur échappent. Or, pour le jeune Marx la praxis concrète sera ce qui permettra le dépassement de l'aliénation comme distance érigée entre les hommes et leurs propres objectivations, distance devenue pour eux en fin de compte une perte douloureuse de l'être objectif.

Un autre point sur lequel les deux penseurs divergent, quant à la question des rapports de l'extériorisation, de l'aliénation et de l'objectivité est relevé par le philosophe marxiste C. Arthur. Son avis nous servira de mieux concevoir les causes du désaccord du jeune Marx avec Hegel. C. Arthur écrit ceci :

⁸⁵⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 170 et édition originale, *op.cit.*, p. 581.

Dans la partie intermédiaire de la Phénoménologie de masses de matériel historique concret, impliquant de réelles sphères aliénées de l'existence, sont amenées dans ce cadre, et les problèmes pratiques sont fournis avec une pseudo-solution où la philosophie se réconcilie, à la fois avec l'objectivité en général et avec l'aliénation objective historiquement créée en particulier. Hegel apparaît comme un critique radical de toute objectivité, l'accusant d'être de l'aliénation ; mais il finit par accepter d'une façon acritique les véritables objectivités et les réifiées, dans la mesure où leur caractère en tant qu'objectif est accordé à la nécessité d'un moment dans le mouvement d'auto-position de l'esprit dans son autre que dans son soi aliéné. Dans la mesure où Hegel accepte la nécessité d'une telle objectivation aliénante il devient non-critique de la sphère de l'aliénation apportée à la vie au sein de la réalisation de soi de l'esprit. De cette façon, l'accomplissement positif de l'histoire cachée dans l'aliénation est l'équivalent de cette aliénation. Objectivation et aliénation sont un⁸⁶⁰.

Selon le commentaire de C. Arthur, Marx polémique contre Hegel car ce dernier ne parvenait pas à distinguer les créations positives de l'homme, dit différemment celles dans lesquelles les êtres humains se réalisaient et s'épanouissaient, de celles dans lesquelles se déréalisaient et se perdaient. De la sorte, l'*Entäusserung* de l'être humain était confondue par Hegel avec l'*Äusserung*.

Ce jugement nous paraît correspondre, d'une part à la lecture marxienne et d'autre part à la structure du système hégélien et plus concrètement au couronnement de la *Phénoménologie de l'esprit*, le savoir absolu, où la conscience de soi se connaît comme *totalité de tous ses moments*. La conscience parcourt dialectiquement et rassemble patiemment, même les stades de sa dépossession les plus tragiques et les plus malheureux. Nous entendons par là que chez Hegel l'esprit se constitue par l'ensemble de ses extériorisations, tantôt affirmatives, tantôt indésirables et funestes. Ces deux dimensions ne peuvent pas être séparées, et font partie de la compréhension hégélienne de l'historicité de l'esprit. Contrairement, selon le jeune Marx c'est précisément ce « *faux positivisme* » qui ne permet pas à Hegel, de cesser de concevoir « *la perte d'expression de l'être comme expression de l'être, la désobjectivation comme objectivation et la déréalisation comme réalisation* ».

Dans la perspective des *Manuscrits de 1844*, l'aliénation n'est plus traitée comme une question métaphysique, ou comme un mouvement de l'esprit qui se répète éternellement. Elle est une situation subie par l'homme, à cause de conditions matérielles et extérieures particulières et non la possibilité de réalisation de la connaissance de soi, par le biais d'une Idée qui s'approprierait continuellement l'effectivité. Cette idée explique le fait que Marx tente de penser une réalité humaine, dans laquelle les produits de l'objectivation des hommes

⁸⁶⁰C. Arthur, *op.cit.*, p. 61-62, c'est nous qui traduisons.

ne seront ni aliénés, ni supprimés dans un niveau spéculatif. Ainsi, Marx se positionne sur un terrain praxéologique beaucoup plus affirmé que celui de Hegel. En tous les cas, il souhaite la mise en cause active du monde bourgeois, sans pouvoir accepter la nécessité de l'aliénation de « *la vie humaine véritable* », et la perpétuation des moments de perte et de souffrance de soi.

De ce que nous venons de prononcer, nous devons poser la question suivante : est-ce que Marx – malgré sa critique massive et ouverte que nous avons essayé d'analyser minutieusement – retient-il quelque chose de la théorie d'aliénation de Hegel ?⁸⁶¹ Quelle est pour lui la leçon de Hegel ? Nous pensons qu'il est dès lors clair que les *Manuscrits de 1844* partagent et prolongent la découverte fondamentale de l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, consistant à saisir et à expliquer l'histoire, comme le produit de l'objectivation de soi et de l'autoaliénation de l'homme. En d'autres mots, ils suivent la ligne hégélienne dans la mesure où ils s'intéressent à concevoir comment l'homme produit-il son monde ainsi que son histoire à travers sa propre activité. Bien que cette activité soit perçue par Hegel d'une façon abstraite, elle constitue selon Marx un avancement décisif, dans l'intelligence du rapport que l'homme entretient avec l'objectivité et le monde social. Et c'est cela exactement d'après nous, un des noyaux les plus importants de l'argumentation hégélienne que les *Manuscrits de 1844* retiennent.

En dépit de cela, le jeune Marx se sent obligé de critiquer la dialectique hégélienne et ce qu'il appelle une « *conception formelle et abstraite de l'autoengendrement ou de l'acte humain d'autoobjectivation* »⁸⁶². Nous avons vu que la suppression de l'extériorisation chez Hegel est d'après Marx, *une suppression pensée* et « *une suppression abstraite, sans contenu* ». L'être aliéné de l'homme chez Hegel finit par être sa conscience de soi, autrement dit, l'aliénation devient la conscience humaine.

Or, Marx décèle à part la réduction de l'ensemble des activités humaines à une abstraction formelle, puis au mouvement de l'esprit, également le détachement et l'autonomisation de l'ensemble de ces activités, de la réalité empirique et concrète de l'homme et de la nature. Le réel suit alors le déploiement abstrait du concept d'une manière indistincte, et l'être objectif est subjugué par les catégories logiques. La logique abstraite hégélienne peut s'appliquer et s'imposer, à n'importe quel contenu selon les *Manuscrits de*

⁸⁶¹Souvenons-nous que lorsque Marx *critique*, se force de ne pas simplement rejeter, mais de comprendre son objet dans toute sa richesse, sa complexité et son importance.

⁸⁶²K. Marx, *op.cit.*, p. 173 et édition originale, *op.cit.*, p. 584.

1844. L'effectivité se conforme donc, au mouvement de la logique et du concept. Marx écrit sur ce sujet que :

L'activité d'autoobjectivation, comme activité riche de contenu, vivante, sensible, concrète, est ainsi réduite à sa pure abstraction, à la négativité absolue, une abstraction qui est à son tour fixée comme telle et qui est pensée comme une activité indépendante (als seine selbständige Tätigkeit), comme l'activité pure et simple. {...} Ce sont donc les formules de l'abstraction, universelles et abstraites, appartenant à tout contenu, pour cette raison également indifférentes aussi bien à tout contenu en tant justement que valables pour tout contenu – les formes de pensée, les catégories logiques, détachées de l'esprit réel et de la nature réelle⁸⁶³.

Un des mérites de Hegel réside comme Marx soulignera juste après, dans le fait qu'il ait pu rassembler et exposer, c'est-à-dire codifier le mouvement logique et spéculatif des « formes de pensée *universelles et fixes* ». Paradoxalement peut-être d'un premier point de vue, Marx pense que ce groupement des concepts autonomisés a un aspect fécond et utile, étant donné qu'il rend visible, en même temps l'aliénation de l'homme de l'être naturel et perceptible la distance entre l'homme et son monde, distance érigée en pensée spéculative. Cependant, il faut se rappeler que cette polémique de Marx faisait ses premiers pas, déjà dans la *Critique du droit politique hégélien*. Sans pouvoir s'étendre à présent sur ce texte, dans lequel le jeune Marx mène une lecture critique très fouillée de la conception hégélienne de l'État, il y a selon lui chez Hegel, une transmutation violente de l'être réel empirique en moment logique et abstrait.

Nous avons posé quelques pages auparavant de questions, concernant premièrement la méconnaissance possible de la part de Marx, des aspects originaux du concept hégélien d'aliénation et secondement, si malgré la polémique marxienne certains rapprochements entre les deux penseurs seraient-il envisageables. Nous allons ainsi terminer notre interrogation au sujet de la critique marxienne de Hegel, en essayant d'apporter certaines réponses.

⁸⁶³K. Marx, *op.cit.*, p. 173 et édition originale, *op.cit.*, p. 585.

E)23. Est-ce que la critique marxienne est pertinente ?

La première question posée, pourrait être reformulée de la façon suivante : est-ce que le jeune Marx est juste dans sa critique de Hegel ? Nous voulons d'abord noter qu'une philosophie comme celle de Hegel, serait difficilement analysée et critiquée dans tout son ensemble que dans un commentaire de quelques pages même tellement brillant, radical et original comme celui du jeune Marx. Nous avons assurément affaire, comme nous verrons à la suite à de points significatifs quant aux questions de l'aliénation et du travail dans la pensée hégélienne, qui n'ont pas été abordés par Marx. Pour commencer, le principal éloge et reproche à la fois de Marx à Hegel se résumerait en deux points : premièrement, Hegel saisit d'une part le travail comme une activité fondamentale de l'homme, et d'autre part il se représente l'homme comme le résultat de son propre travail. Pourtant et secondement selon Marx, l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* méconnaissait le travail dans sa dimension pratique et matérielle, privilégiant que le travail spirituel abstrait.

Nous avons amplement souligné que la question la plus centrale pour Marx dans les *Manuscrits de 1844*, était le travail matériel produit par l'ouvrier dans le système de la fabrique et dans l'industrie, avec toutes les répercussions aliénantes qu'il entraînait. Plus spécifiquement, comme nous observerons dans notre prochain chapitre portant sur le premier cahier des *Manuscrits de 1844*, Marx part d'un type particulier de travail, celui du travail salarié. En d'autres mots, il s'intéresse à une forme de travail ayant lieu dans un contexte historique et social très précis. C'est à partir de l'expérience historique de la dépossession et de l'abaissement physique et mental de cette classe sociale particulière que Marx arrive à élaborer son propre concept d'aliénation.

Néanmoins, la priorité pour lui est la compréhension de la misère vécue par cette classe, tentative qui sort clairement du cadre hégélien de l'exploration de l'aliénation comme réalisation de la conscience de soi, en tant qu'esprit absolu et même de l'interrogation très présente dans la *Phénoménologie de l'esprit*, des rapports entretenus de la conscience humaine avec l'objectivité sociale.

Afin de mieux concevoir la critique marxienne, il faut clarifier un autre point. Lorsque Marx dissèque la structure de la *Phénoménologie de l'esprit*, en l'accusant de mettre

en exergue uniquement la « *pensée abstraite* » du philosophe spéculatif aliéné, il ne se réfère pas exclusivement à l'activité du travail en tant que telle, mais pareillement à « *la négativité comme du principe qui meut et engendre* » et à la négation de la négation, comme fondements de la philosophie hégélienne. Pour le dire différemment, Marx critique Hegel de sa conception de la « *négativité absolue* » et du travail du négatif, comme de caractéristiques essentiels de la conscience qui est en train de devenir conscience de soi et finalement esprit absolu. Rappelons-nous ici que ce qui détermine la conscience chez Hegel est, précisément *cette activité négative* et le mouvement de suppression des contradictions d'un moment déterminé et le passage à un autre, au sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire en tant que moments « *anéantis, conservés et élevés à un degré supérieur* »⁸⁶⁴.

C'est grâce à ce dépassement de son déploiement aliéné et de la négation de soi, que l'esprit s'auto-approprie et se conçoit comme savoir absolu. Ces éléments nous permettent de mesurer la distance entre le jeune Marx et Hegel, en ce qui concerne la différente signification du concept de travail. Alors que chez Marx, les contradictions de la conscience font partie des contradictions pratiques et sont toujours résolues par la praxis humaine, chez Hegel le travail matériel - malgré son importance bien avérée - est un domaine parmi d'autres où l'esprit est en pleine activité et élaboration⁸⁶⁵. Le travail matériel et pratique est à la fois chez Hegel, un moment capital, mais *un* moment à travers lequel l'esprit s'active et se réalise. Autrement dit, il ne constitue pas son moment d'accomplissement et de réalisation.

Ainsi, où Hegel accorde en dernière instance une place centrale au travail intellectuel et spirituel, les *Manuscrits de 1844* essaient de comprendre la formation du monde social-historique, par le truchement du travail matériel de l'être humain. Selon l'interprétation marxienne, Hegel saisissait remarquablement que l'homme était le produit de sa propre activité, mais sans pouvoir se défaire de l'identification erronée de l'activité productive avec l'activité aliénée, et de la vision d'un homme qui « *n'apparaît que dans la figure de l'esprit* », dégagé de ses déterminations naturelles et de ses besoins corporels. Bien plus, il faut mentionner la parenté étonnante à première vue que Marx établit entre la philosophie hégélienne et l'économie politique. Or, nous devons aussi dire que Marx ne découvre pas cette homogénéité au niveau du contenu, mais plutôt au niveau de la construction théorique.

⁸⁶⁴ Voir G. Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 206.

⁸⁶⁵ Nous nous référons ici plutôt à Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'au reste des textes de la période d'Iéna.

Hegel et l'économie politique sont critiqués sur la même base, parce que tous les deux prennent comme essence de l'homme son activité aliénée et aliénante.

Pourtant, la critique de la dialectique hégélienne dans ce chapitre des *Manuscrits de 1844*, au sujet de l'incapacité de Hegel de concevoir le travail matériel et concret des êtres humains, nous semble être partielle. En fait, le jeune Marx est en train de passer sous silence plusieurs textes hégéliens dans lesquels le travail n'a pas qu'une connotation négative, abstraite et spirituelle. Certes, le jeune Marx ne pouvait pas avoir accès aux textes du jeune Hegel de la période d'Iéna, où les développements sur le travail matériel avaient lieu. Mais, il aurait pu peut-être parler davantage des *Principes de la philosophie du droit*.

Plus concrètement, nous savons grâce à la thématique de la maîtrise et de la servitude telle qu'elle est mise en œuvre dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que le travail permet à la conscience servile de parvenir à elle-même et de former son objet d'une façon durable et fixe. De plus, souvenons-nous d'un autre moment de la *Phénoménologie de l'esprit*, où Hegel mettait en avant la dimension sociale du travail, en attirant l'attention en même temps sur l'interdépendance du travail individuel et du travail universel, et sur le rapport étroit entre la satisfaction des besoins individuels et la satisfaction des besoins de la collectivité. Le travail est dans ce cas le moyen terme par le biais duquel, l'individu s'approprie la totalité sociale comme sa propre œuvre⁸⁶⁶. Hegel ne procède pas tout de même dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à une étude plus avancée des rapports économiques et d'échange de la société civile.

Nous sommes d'accord avec la position, que si nous comparons les textes de la période d'Iéna avec les textes de la maturité, le travail dans sa dimension matérielle et sociale perd graduellement dans ces derniers, son importance et sa centralité. Il est exact ainsi de dire, que ce qui intéresse le plus Hegel de la maturité en fin de compte, ce ne sont pas les rapports objectifs et matériels de production, mais plutôt l'itinéraire par lequel la conscience comprend que l'objectivité est le fruit de son propre mouvement d'aliénation, soit à conceptualiser la métamorphose du Soi en savoir absolu. Sa fondamentale entreprise philosophique, énoncée très clairement dans la *Phénoménologie de l'esprit* consiste alors à transformer la substance en sujet, et de voir dans tous les recoins de l'être l'esprit absolu.

⁸⁶⁶Voir G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 319 et édition originale, p. 235. Cette idée sera reprise par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*.

En d'autres termes, le travail matériel est un moment notable et significatif dans la formation de l'esprit objectif chez Hegel, mais il est annexé et assimilé finalement par l'esprit absolu. Or, même si le travail reste subordonné à l'esprit, il ne disparaît jamais de préoccupations intellectuelles de Hegel. Donc, nous ne pouvons pas négliger que même dans une œuvre comme *La Science de la logique* (1827 et 1830), il parle encore du travail⁸⁶⁷.

En outre, il y a divers passages des *Principes de la philosophie du droit*, qui touchent à la question du travail et avec lesquels le jeune Marx n'entre malheureusement pas en dialogue dans les *Manuscrits de 1844*, bien que lorsqu'il critique Hegel de son conservatisme de maturité, Marx se réfère au texte de 1821⁸⁶⁸. De ce fait, nous aimerons faire un retour et discuter à nouveau de Hegel, afin de montrer qu'il n'avait pas ignoré le travail matériel et que le jugement du jeune Marx est discutable. Nous voulons de cette façon exprimer, que même une critique si originale comme celle de Marx, contient certaines limites. Nous choisissons d'introduire un chapitre sur Hegel dans notre partie sur Marx, parce que cela contribuera à ne pas suivre simplement le texte du jeune Marx, mais à confronter les deux penseurs sur une base conceptuelle.

E)24. La question du travail dans les Principes de la philosophie du droit

Étant donné que la présente recherche ne peut pas être exhaustive sur la place du travail dans les *Principes de la philosophie du droit*, nous insisterons que sur certains moments-clés illustrant selon nous, l'intérêt de Hegel de la maturité pour ce concept dans sa dimension concrète et pratique. Il faut tout d'abord remarquer que dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel utilise aussi bien la formulation du « système des besoins », qu'il

⁸⁶⁷Une lecture parallèle de la catégorie hégélienne de « téléologie », telle qu'elle apparaît dans la *Science de la logique* et de la notion de travail chez Marx, serait fortement intéressante. Voir plus particulièrement, les § 204, 206 et 212 de la *Science de la logique* de l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, p. 440-442, traduction de B. Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

⁸⁶⁸Prenons simplement note que selon l'index des notions, établi par Jean-François Kervégan, le terme « travail » apparaît au moins vingt deux fois dans les *Principes de la philosophie du droit*. Voir G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction et commentaire de J. F. Kervégan, p. 495, PUF, Paris, 1998. Par ailleurs, Hegel emploie d'une façon récurrente le terme « aliénation » (*Entäußerung* et *Veräußerung*) dans ce texte. Voir surtout le chapitre *Aliénation de la propriété*, p. 171-177.

avait déjà employé dans ses écrits d'Iéna⁸⁶⁹ que des notions comme celle de propriété privée, d'économie politique et de *division du travail*.

L'idée centrale de ce texte est la liberté et plus particulièrement, comment la personne doit concrétiser son intériorité libre dans une extériorité qui lui est conforme. Autrement, l'enjeu des *Principes de la philosophie du droit* est la formation d'une personne libre, réalisée dans les institutions de la société civile et de l'État moderne, personne libre qui serait capable de créer une objectivité exprimant sa volonté. Cette volonté se manifeste principalement dans l'activité de la personne, et dans son travail de façonnement et d'appropriation du monde. Cet élément nous dirige vers le premier passage à commenter. Nous constatons qu'il résume très bien la conception de maturité de Hegel, concernant le travail et l'objectivation.

Après avoir écarté tantôt l'explication de l'état de nature, tantôt la considération de la *culture (Bildung)* comme un simple moyen, pour la satisfaction des besoins et pour la réalisation immédiate des jouissances, Hegel articule sa propre proposition à ce sujet et relativement à la genèse de l'objectivité. Il dit ceci :

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 (sein objektives Dasein gewinnt). De ce fait, la fin de la raison n'est ni cette ingénuité de mœurs-là, ni, au cours du développement de la particularité, les jouissances telles qu'elles sont atteintes par la culture [;] elle est au contraire que l'ingénuité naturelle, c'est-à-dire pour part la passive privation de soi (die passive Selbstlosigkeit), pour part la grossièreté du savoir et du vouloir, c'est-à-dire l'immédiateté et la singularité dans laquelle l'esprit est plongé, soit retravaillée, et tout d'abord que cette extériorité qui est la sienne reçoive la rationalité dont elle est susceptible, à savoir la forme de l'universalité, l'intelligibilité-d'entendement. C'est seulement de cette manière que l'esprit est à demeure et auprès de soi dans cette extériorité (Äußerlichkeit)⁸⁷⁰.

Nous voyons encore une fois exprimée, une idée qui traversait les analyses sur la *Bildung* dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire que la réalisation de l'être humain est le synonyme de la rupture avec l'ordre naturel et l'immédiateté. Néanmoins, selon Hegel cet accomplissement de soi passe obligatoirement dans un premier temps, par l'acceptation de la part de l'esprit de la réalité des « *besoins naturels* », de sa propre extériorisation, de son

⁸⁶⁹Voir G.W.F Hegel, *op.cit.*, p. 285-298, où le philosophe allemand se réfère plusieurs fois au travail.

⁸⁷⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 187, p. 283 et édition originale, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7, p. 344, Suhrkamp, 1986.

devenir un avec eux et par la suite, du fait qu'il les transgresse en se donnant un être objectif. Hegel pense que le façonnement de l'objectivité, en tant que *Bildung* et totalité rationnelle est possible grâce exactement, au travail effectué par l'esprit et au dépassement de l'immédiateté et de la singularité.

À travers son activité l'esprit s'accorde une forme dans l'extériorité, dans laquelle peut se reconnaître. Le travail est dans ce cas, l'intermédiaire entre la satisfaction des besoins humains et le passage en l'être-pour-soi. L'activité du travail ne se limite pas alors, à la satisfaction directe des besoins matériels et à la jouissance de l'homme, mais il constitue un moment crucial à l'histoire « *de la genèse de la conscience de soi humaine* »⁸⁷¹.

En fait, le travail forme l'opération par le biais de laquelle, l'homme franchit son individualité, son être conscient individuel et l'objectivité naturelle pour s'ériger en être universel, social et de *culture*. La pénétration de l'esprit dans la nécessité naturelle et immédiate, l'abandon de cette réalité primaire et purement subjective, et son élévation à « *la forme de l'universalité* » lui permet de se poser comme être libre, et de prendre conscience que ce qui lui paraissait comme un être étranger, est finalement le produit de son travail. Conséquemment, le monde objectif n'est plus foncièrement étranger pour l'être humain. Tout au contraire, l'homme acquiert une conscience de plus en plus accrue de l'importance de l'activité du travail, pour la production de *son* être objectif. Ainsi, à la suite du premier passage que nous avons cité, Hegel note que : « *Sa liberté a ainsi un être-là en celle-ci, et il devient pour soi dans cet élément en soi étranger (an sich fremden Elemente für sich) 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* »⁸⁷².

Ce que les *Principes de la philosophie du droit* sont au fond en train de décrire est d'une part, le processus d'aliénation du soi et d'autre part le mouvement d'élaboration d'une *substantialité spirituelle* selon les termes de Hegel, produite par la médiation de l'activité humaine, dès lors libérée et détachée de l'immédiateté naturelle. Le philosophe allemand retrace cette évolution de l'homme, de l'être naturel à l'être objectif approprié, comme un accomplissement triomphant et progressif de la liberté. D'après son analyse, le travail est la condition essentielle du caractère libérateur de la culture. En d'autres mots, le dépassement de

⁸⁷¹Nous empruntons cette expression à Lukacs, voir *op.cit.*, tome II, p. 266.

⁸⁷²G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 187, p. 283-284 et édition originale, *op.cit.*, p. 344.

l'être immédiat par le travail humain, introduit l'homme à un être libre, conscient de lui-même, à la conscience de soi universelle et à quelque chose de très proche et similaire au *Gattungswesen*. Hegel écrit ceci :

*Par conséquent, dans sa destination absolue, la culture est la libération et le travail (die Befreiung und die Arbeit) 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. – A l'intérieur du sujet, cette libération est le dur travail 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 de bon plaisir. Qu'elle soit ce dur travail constitue une part de la défaveur qui lui échoit*⁸⁷³.

Il est intéressant de remarquer que Hegel décèle une dialectique dans l'histoire qui met en lumière l'affranchissement lent, mais stable, certain et positivement aliénant de l'homme de ses nœuds naturels, le faisant entrer dans de rapports de plus en plus complexes et laborieux⁸⁷⁴.

Hegel termine ce paragraphe en insistant sur le fait que la culture et le travail ne produisent pas simplement l'être objectif, en tant que ce qui est posé à l'extérieur du sujet par le sujet lui-même - de « *la volonté subjective* », comme il écrit dans le texte que nous étudions -, mais ils contribuent aussi d'une façon décisive à ce que le sujet intériorise et incorpore l'être objectif. À vrai dire, ce mouvement d'extériorisation de la subjectivité transforme, aussi bien l'être objectif en esprit libre et absolu que le sujet lui-même en objectivité spirituelle. Le philosophe allemand tire les conclusions suivantes :

Mais c'est par ce travail de la culture 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'idée. – De même, cette forme de l'universalité jusqu'à laquelle la particularité s'est façonnée et élevée dans sa culture, l'intelligibilité-d'entendement, fait que la particularité devient le véritable être-pour-soi de la singularité et que,

⁸⁷³G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 187, p. 284 et édition originale, *op.cit.*, p. 344-345.

⁸⁷⁴Lukacs évoque quelque chose à propos de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui nous paraît pouvoir également éclaircir, ce que nous venons de dire sur les *Principes de la philosophie du droit* : « *Le sujet doit nécessairement s'aliéner de plus en plus fortement, devenir étranger à soi, en pénétrant dans des relations sociales de plus en plus riches, en se transformant par son travail, par son « opération et impulsion » individuelle, égoïste, en le sujet-objet identique de ces rapports sociaux, et en se reconnaissant progressivement au cours de cette évolution, au cours du déploiement objectif de la richesse des déterminations sociales, ...{...} L'aliénation du sujet se manifeste donc dans le contexte présent comme l'activité sociale du genre humain grâce à laquelle est engendrée dans la société une objectivité ; celle-ci, créée par ce même genre humain, puise ses forces vitales dans l'activité sociale du sujet ; cette objectivité devient de plus en plus riche, complexe, étendue et vient, pour le sujet, à la place de l'ancienne substance dépourvue de vie* », voir Lukacs, *op.cit.*, tome II, p. 284-285.

*en donnant à l'universalité le contenu qui l'accomplit et son autodétermination infinie, elle est elle-même dans l'éthicité en tant que subjectivité libre, qui est infiniment pour soi. Tel est le point de vue qui établit que la culture est un moment immanent de l'absolu, et qui établit sa valeur infinie*⁸⁷⁵.

Nous sommes restés si longtemps sur ce passage, parce qu'il met parfaitement en perspective la conception du travail de Hegel de la maturité. Cela dit, le travail a une portée très vaste chez le philosophe allemand, qui décrit et englobe une multitude de réalités humaines et de pratiques historiques et sociales⁸⁷⁶. De la sorte, dans le texte cité nous avons pu voir de quelle manière l'esprit qui est en train de devenir *être-pour-soi*, se pose parallèlement comme le mouvement de constitution de l'objectivité et de la *culture*.

Plus concrètement, Hegel prend bel et bien en considération dans un premier moment, le travail matériel de l'homme qui satisfait à la fois ses besoins hic et nunc, c'est-à-dire son enfoncement dans la « *nécessité externe* » et son surpassement, comme il note. Par conséquent, l'esprit se déploie de telle sorte afin qu'il crée une objectivité où il pourra exprimer sa propre volonté.

Néanmoins, cette activité dépasse clairement les limites des besoins naturels et s'identifie finalement à l'affranchissement de l'homme et à sa libération d'eux. Le travail comme activité universelle, s'avère être le moyen terme crucial et la médiation capitale, qui contribue à l'étrangement radical de l'homme de conditions naturelles et immédiates de son existence. C'est un processus qui permet donc à l'esprit, de s'approprier le monde. Or, en même temps nous constatons que Hegel n'ignore pas le travail pratique et matériel, *mais il le conçoit comme un moment particulier, dans le mouvement de réalisation de l'Idée dans le monde*. En d'autres termes, le travail matériel est subordonné à la substantialité spirituelle ou à l'esprit absolu.

Dans le paragraphe suivant (§ 188) Hegel reprend en réalité, son analyse de la *Phénoménologie de l'esprit* concernant le travail, comme façon de compléter et d'assouvir les besoins, tantôt individuels tantôt collectifs. De plus, dans le § 189 il fait pratiquement l'éloge de la science de l'économie politique - citant les noms de Smith, de Say et de Ricardo - à cause de sa capacité de découvrir dans la multitude du réel les lois singuliers qui le régissent.

⁸⁷⁵G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 187, p. 284 et édition originale, *op.cit.*, p. 345.

⁸⁷⁶Dans ce sens, le travail pour Hegel serait un concept beaucoup plus large et universel, que le travail salarié chez le jeune Marx.

Pour en venir à ce qui nous intéresse, la question du travail redevient centrale dans les § 196, 197, 198, 199 et 200 des *Principes de la philosophie du droit*.

Hegel définit dans un premier lieu le travail, comme la médiation (*Vermittlung*) qui procure à l'être humain, les moyens de satisfaire ses besoins les plus variés et les plus diversifiés, en utilisant et en s'appropriant la nature. Pour autant, à travers cette appropriation de la nature, l'être humain ordonne, consolide et forme parallèlement son activité de travail, parvenant ainsi à comprendre que ce qu'il est en train de consommer afin de combler ses besoins, est l'œuvre et le résultat de son propre travail, autrement dit, une création humaine. Hegel dit sur ce sujet : « *Cette mise en forme (Diese Formierung) donne alors au moyen sa valeur et sa finalité, de sorte que l'homme, dans son consommation, se rapporte principalement à des productions humaines (zu menschlichen Produktionen) et que ce sont de tels efforts qu'il consomme (c'est Hegel qui souligne) »*⁸⁷⁷.

Ce que Hegel vient d'exprimer, est essentiellement important pour que nous puissions appréhender sa dialectique sociale et sa manière d'envisager le rapport de l'homme avec les produits de son processus d'objectivation. C'est par ailleurs, comme nous avons répété plusieurs fois, une des raisons pour lesquelles le jeune Marx s'était penché sur la dialectique hégélienne en faisant son éloge, et par la suite Lukács avait essayé de concevoir l'idéalisme objectif de Hegel, comme un précurseur du matérialisme historique marxien : Hegel avait pu saisir dès la *Phénoménologie de l'esprit*, que l'histoire humaine est le fruit de la praxis humaine.

Pourtant, Marx soutiendra nettement dans les *Manuscrits de 1844* que le « *seul travail que Hegel connaisse et reconnaisse est le travail spirituel abstrait* »⁸⁷⁸, en d'autres mots, que la seule production humaine qui vaille pour Hegel est le penser philosophique abstrait. Or, le dernier texte de Hegel que nous avons cité nous montre assez distinctement que le travail humain concret, ce travail qui trouve son fondement matériel à l'être naturel, n'était pas inconnu à l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*. Hegel dit explicitement que l'homme a comme matériau premier la nature, laquelle finalement est transformée et modelée, selon la volonté et les besoins humains. Ainsi, le philosophe allemand ne méconnaît aucunement le lien primordial et de nécessité que l'homme entretient avec la nature. Il s'agit

⁸⁷⁷G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 196, p. 290 et édition originale, *op.cit.*, p. 351.

⁸⁷⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 163 et édition originale, *op.cit.*, p. 574.

aux yeux de Hegel, d'un rapport qui change l'être de la nature⁸⁷⁹ et qui permet en même temps à l'être humain, de concevoir l'impact de son activité et que ce dont il a affaire est au fond, le produit de cette activité.

Dans le § 197 Hegel va un pas plus loin, lorsque dans un premier moment pense que le savoir théorique, « *la culture théorique* » comme il écrit, découle précisément du rapport que l'homme a avec les objets produits et posés par lui-même : « *C'est à même la diversité des déterminations et des ob-jets qui attirent l'intérêt que se développe la culture théorique* »⁸⁸⁰. Conséquemment, d'après Hegel la formation par l'homme d'une objectivité dans laquelle peut vivre, le fait qu'il extériorise et pose un monde des objets, a une origine éminemment pratique et matérielle. La *Bildung* est ainsi construite, grâce au rapport pluriel que l'homme conserve avec une multitude d'objets. De ce fait, le travail matériel fait partie de ce long et complexe processus, appelé par l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* la *culture*. Il est en fait, un de ses moments constitutifs.

Dans la suite du paragraphe, le raisonnement hégélien devient encore plus clair sur ce point. Selon Hegel, l'homme se donne une culture pratique par l'intermédiaire du travail, et plus singulièrement il acquiert l'habitude de le reproduire, comme une activité objective et universelle. De la sorte, les êtres humains s'adaptent petit à petit dans la *culture pratique* à la fois, à une reproduction de leur travail comme occupation et comme habitude, à la spécialisation et au cantonnement de cette activité sur une matière et un objet particuliers, et à une forte dépendance de la volonté et des besoins des autres êtres humains. Hegel dit :

*La culture pratique (Die praktische Bildung) par le travail consiste dans le besoin qui se produit [lui-même] et dans l'habitude de l'occupation en général, elle consiste ensuite dans la restriction de son ouvrage (der Beschränkung seines Tuns), d'une part d'après la nature du matériau, d'autre part, avant toute chose, d'après l'arbitre d'autrui, et elle consiste [enfin] en une habitude, qui s'acquiert grâce à cette discipline, d'avoir une activité objective (objektiver Tätigkeit) et des talents dotés d'une validité universelle (c'est Hegel qui souligne)*⁸⁸¹.

Nous pouvons désormais percevoir, jusqu'à quel point la dialectique hégélienne a pu déchiffrer, les rapports du sujet et de l'objet - ou de l'objectivité - dans la société

⁸⁷⁹Nous ne pouvons pas nous empêcher de voir une similitude, entre cette position hégélienne et cette idée de Marx, que l'histoire est le résultat du métabolisme des rapports de l'homme avec son environnement naturel.

⁸⁸⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 197, p. 290, et édition originale, *op.cit.*, p. 352.

⁸⁸¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 197, p. 290 et édition originale, *op.cit.*, p. 352.

civile/bourgeoise. Non seulement elle parvient à mettre en lumière, le soubassement matériel de la culture et la généralisation massive du travail dans la société bourgeoise, mais décrypte également l'extension de plus en plus intense, du phénomène que Bernard Mandeville avait appelé le premier « la division du travail », autrement dit la spécialisation et la limitation du travailleur à une tâche précise et de même, la corrélation et la subordination du sujet singulier au « *système des besoins* » et à la volonté des autres, c'est-à-dire de la totalité sociale.

En outre, l'analyse de Hegel sous-entend que dans la société civile, il y a un accroissement sans précédent de la pratique de l'échange. La vie des individus s'attache alors, d'une manière incontournable à cette pratique. Toutefois, il faut être attentif puisque comme nous venons de voir, Hegel termine ce paragraphe en accordant à ce processus un caractère positif : c'est une activité qui produit et forme l'objectivité de l'être humain et a une portée universelle, à savoir que l'homme obtient graduellement à travers son travail, des aptitudes et des capacités, « *des talents* » comme il note, qui influencent l'ensemble de l'être objectif et dépassent sa propre existence individuelle.

E)25. Abstraction, travail divisé et mécanique dans les Principes de la philosophie du droit

À présent Hegel orchestre son argumentation, d'une manière encore plus ciblée. Le rapport dialectique entre le sujet et son activité de travail, est marqué par trois facteurs dans le § 198. Tout d'abord par l'*abstraction*, deuxièmement par « *la division des travaux* » et troisièmement par le rôle central de la *machine*, termes par ailleurs très souvent employés par Hegel dans ses écrits d'Iéna. Il est intéressant de remarquer que le philosophe allemand utilise dans ce cas, le concept philosophique d'abstraction pour décrire une réalité sociale très tangible.

Plus concrètement selon lui, le travail objectif et universel qui a lieu dans la *culture pratique*, génère simultanément un autre effet notable mis en avant plus distinctement cette fois-ci, celui de la division du travail. Celle-ci résulte pour Hegel, de l'accroissement de l'abstraction. Mais, qu'est-ce que Hegel entend par abstraction dans ce texte ? Citons avant tout pour essayer de répondre à cette question, une partie du paragraphe :

Mais ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans le travail réside dans l'abstraction qui provoque la spécification des moyens et des besoins, qui spécifie ainsi tout aussi bien la production et produit la division des travaux (die Teilung der Arbeiten). Le travail de l'individu-singulier devient plus simple, grâce à la division, et, par là, son talent dans son travail abstrait, ainsi que la masse de ses productions, deviennent plus grands (c'est Hegel qui souligne)⁸⁸².

Donc, la restriction de plus en plus intense du produit du travail de chaque individu, dont Hegel parlait au § 197, la spécialisation continuellement plus élevée des outils et des besoins des hommes, c'est-à-dire la limitation de l'homme en une seule tâche particulière, entraînent une plus grande division du travail lui-même, et la transformation de l'activité des êtres humains en une abstraction. Hegel met au centre de son analyse de ce qui appelle la culture, le phénomène de la production des besoins et des moyens nouveaux, afin de pouvoir satisfaire ces besoins créés. Cette situation est à la fois à l'origine d'une simplification du travail et d'une hausse de la production. Cela dit, nous estimons que l'abstraction est prise dans ce texte au sens le plus classique et ordinaire du terme : elle désigne l'action d'isoler un élément d'un être ou d'un objet, pour le concevoir séparément. La production matérielle des êtres humains dans la société bourgeoise, est définie par l'activité de plus en plus concrète et répétitive, c'est-à-dire abstraite dans le langage philosophique hégélien. La spécification (*die Spezifizierung*) des activités productives humaines, et l'abstraction qui en découle ne sont pas pourtant interprétées par Hegel ici, comme des faits néfastes et catastrophiques pour l'être humain.

Pourtant, comme nous verrons dans la prochaine partie de notre recherche, le jeune Marx a une vue tout à fait opposée à celle de Hegel quant à l'abstraction, en insistant dès les premières pages des *Manuscripts de 1844* sur la réduction de l'ouvrier à l'état de machine et à la transformation désastreuse de la totalité de son être, en une activité abstraite, unilatérale, dépendante des lois du marché et de la volonté de la classe bourgeoise⁸⁸³. Car pour Marx, l'abstraction est un des signes les plus emblématiques de l'aliénation : elle est engendrée du dépouillement de l'ouvrier de ses moyens de production, de ses outils et aussi du résultat de son travail qui est approprié par le capitaliste.

⁸⁸²G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 198, p. 290 et édition originale, *op.cit.*, p. 352.

⁸⁸³Voir K. Marx, *op.cit.*, p. 80, texte sur lequel nous allons y revenir.

Reprenons les *Principes de la philosophie du droit*, où l'abstraction dans le § 198 ne semble pas avoir une signification critique et dépréciative⁸⁸⁴. Elle n'est pas associée à une situation indésirable pour « l'individu-singulier ». Contrairement, Hegel repère dans ce mouvement accru de spécialisation et d'abstraction de la société civile, la possibilité d'une réalisation du potentiel et des talents des êtres humains. Bien plus, *le devenir abstrait* de l'activité humaine et de ses moyens de production créent des interconnexions de dépendance, de plus en plus fortes entre les individus. Du reste, ce rapport dialectique entre l'universel et le singulier était déjà mis en place comme nous avons examiné, dans certains moments de la *Phénoménologie de l'esprit*.

D'après Hegel, la satisfaction des besoins humains dans la société civile, finissent par structurer d'une façon déterminante les rapports entre les êtres humains. Ces rapports sont désormais dépendants des besoins toujours plus spécialisés, sophistiqués et abstraits. Les *Principes de la philosophie du droit* soutiennent ici, en ayant approprié l'apport de l'économie politique que les relations sociales sont basées sur le travail et sa division. Par conséquent, le philosophe allemand n'ignore aucunement le travail matériel, mais va jusqu'au point d'avancer la thèse que dans la société bourgeoise, c'est à partir du travail pratique, devenu abstrait et mécanique que les rapports interhumains sont tissés. À ce point, Hegel tire la conséquence la plus immédiate pour l'activité du travail, qui est celle de sa mécanisation et de la substitution progressive de l'homme par la machine. Il écrit sur ce sujet :

En même temps, cette abstraction du talent et du moyen rend complètes, jusqu'à [être] une nécessité totale, la dépendance et la relation réciproque des hommes dans la satisfaction du reste de leurs besoins. L'abstraction de la production rend ensuite l'activité de travail toujours plus mécanique et, par là, la rend finalement apte à ce que l'homme puisse s'en retirer et fasse intervenir à sa place la machine (c'est Hegel qui souligne)⁸⁸⁵.

Bien que Hegel écrive ce texte, plusieurs années après la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, et la relative régression que la thématique du travail matériel a connu dans son système philosophique de la maturité, nous ne pouvons pas omettre la place qu'il accorde encore une fois à l'usage étendu de la machine dans la société bourgeoise. Il n'est pas non

⁸⁸⁴La vision hégélienne sur ce point s'est modifiée au passage du temps. Par exemple, dans la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, l'abstraction dans le processus du travail est saisie dans une perspective beaucoup plus critique. Voir plus spécialement la *Philosophie de l'esprit*, p. 52-54 et 102.

⁸⁸⁵G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 198, p. 290-291 et édition originale, *op.cit.*, p. 352-353.

plus possible de négliger ce fait, lorsque nous entrons en discussion avec la critique marxienne de Hegel dans les *Manuscrits de 1844*. En réalité, la critique adressée par le jeune Marx à Hegel, dévoile en même temps à travers sa justesse et son authenticité les points faibles et extrêmement discutables du système hégélien, et les points contestables de cette critique font voire les côtés brillants de la pensée de Hegel. Nous voulons dire par là que Marx manque d'intégrer dans son dispositif théorique, énormément novateur et radical, ces passages des *Principes de la philosophie du droit* où le travail pratique même dans sa forme machinale est mentionné⁸⁸⁶.

Pour autant, il faut relativiser de nouveau notre position et observer que le ton de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, est considérablement moins dénonciateur que celui des écrits d'Iéna. Hegel ne s'intéresse pas dans l'ouvrage de 1821 à supprimer son objet d'étude, à savoir le travail abstrait ou la propriété privée dans la société bourgeoise, à l'inverse des *Manuscrits de 1844*, écrit dont la principale préoccupation est clairement le dépassement absolu (*Aufhebung*) du rapport aliéné du travail salarié et de la forme historique de la propriété privée.

Hegel parvient ainsi à mettre en exergue la réalité d'une société, où le travail devient valeur et pratique dominante et le lien principal pour satisfaire les besoins des individus, sans pour autant s'interroger sur un au-delà possible. La prise en considération de la catégorie du travail et la clairvoyance de Hegel face aux énormes mutations, apportées par l'activité mécanique et l'objet-machine lui-même, ne s'accompagnent pas par une réflexion plus critique et systématique sur les effets destructeurs pour la vie humaine.

Cela est plus évident, si nous lisons par exemple le § 199. En fait, Hegel conçoit dans ce paragraphe les conséquences de la division du travail dans la société bourgeoise, d'une façon bien différente que celle du jeune Marx. Là où Marx affirme l'existence généralisée du « *besoin égoïste* », et l'abrutissement mental et physique sans précédent des travailleurs, Hegel voit la contribution que chaque individu apporte par le biais de son travail et de son talent, au bien commun et à l'accroissement de la richesse collective. Et nous savons par d'autres extraits des *Principes de la philosophie du droit*, que là où Hegel reconnaît un mouvement qui génère des contradictions et la pauvreté et dont son caractère inégalitaire peut

⁸⁸⁶Cela est d'autant plus regrettable, puisque le jeune Marx connaissait en détail ce livre de Hegel comme son commentaire minutieux, la *Critique du droit politique hégélien* écrit en 1843, nous le montre.

être surmonté par l'intervention étatique, Marx reconnaît les signes de la plus grande aliénation et dépossession de la classe ouvrière. Hegel écrit au sujet du renversement de l'égoïsme par cet ensemble des travaux interdépendants, et de l'augmentation de la « richesse universelle » ce qui suit⁸⁸⁷ :

Dans cette dépendance et cette réciprocité du travail et de la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se renverse en contribution des besoins de tous les autres, - en médiation du particulier par l'universel en tant que mouvement dialectique, de sorte que chacun, en acquérant, en produisant et en jouissant pour soi, produit et acquiert en cela même pour la jouissance des autres. Cette nécessité qui réside dans l'enchevêtrement multilatéral de la dépendance de tous est désormais, pour chacun, la richesse stable, universelle (voir § 170), laquelle contient pour lui la possibilité d'y contribuer par sa culture et son talent afin d'être assuré de sa subsistance, - de même que ce gain, médiatisé par son travail, conserve et augmente la richesse universelle (c'est Hegel qui souligne)⁸⁸⁸.

Hegel a une compréhension de la fonction cruciale du travail matériel dans la société bourgeoise extrêmement précise. Or, il pense que le travail est à la racine d'un accomplissement des individus et leur lien avec l'universel. Pourtant, le jeune Marx est persuadé que cette société est fondée sur la dépossession violente de la vitalité et de la richesse personnelle de l'ouvrier industriel. Ce que les *Principes de la philosophie du droit* conçoivent comme une satisfaction des besoins de tous les individus, comme réalisation de leur jouissance, accomplies grâce au « travail de l'individu-singulier » et comme une contribution à la richesse collective et universelle, autrement dit au mouvement dialectique de la totalité sociale, est compris par les *Manuscrits de 1844* comme la preuve d'une vie contrariée, d'une agression au corps de l'ouvrier et d'une restriction des possibilités de réalisation de soi.

Mais pour voir ce que Hegel dit exactement sur la thématique de la genèse de l'inégalité, nous devons nous rapporter dans un premier temps au § 200 des *Principes de la philosophie du droit*. Selon le philosophe allemand, « les circonstances contingentes » présentes dans la richesse universelle, produisent à leur tour « une diversité dans le développement des aptitudes naturelles, corporelles et spirituelles, déjà inégales pour soi [;] (c'est Hegel qui souligne) »⁸⁸⁹. Ces diversités et ces différences entre les individus engendrent

⁸⁸⁷Le philosophe allemand analyse comme nous verrons par la suite, les aspects inégalitaires de la richesse et l'accroissement de la pauvreté dans la société civile dans les § 241-245.

⁸⁸⁸G.W.F Hegel, § 199, p. 291 et édition originale, *op.cit.*, p. 353.

⁸⁸⁹G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 200, p. 291, et édition originale, *op.cit.*, p. 353.

d'une façon nécessaire selon Hegel, « l'inégalité de la richesse et des talents *des individus* » (c'est Hegel qui souligne)⁸⁹⁰. Il est important de noter, comment ce paragraphe passe du constat des situations contingentes pour le grand nombre des êtres humains dans la société moderne, à la conclusion de la nécessité de l'inégalité au sein de cette même société. De plus, Hegel considère l'inégalité dans la société civile comme un produit de la nature : « *Opposer l'exigence de l'égalité au droit objectif de la particularité de l'esprit, qui est contenu dans l'idée et qui non seulement n'abroge pas dans la société civile l'inégalité des hommes posée par la nature[...](c'est Hegel qui souligne)* »⁸⁹¹.

Ayant à l'esprit que Hegel n'a jamais confondu la société avec l'état de nature, idée envers laquelle était toujours hostile, il faut toutefois être très attentif en ce qui concerne les conclusions que nous pouvons tirer sur ce paragraphe. Ainsi, nous voulons remarquer que la nécessité de « l'inégalité de la richesse et des talents des individus » dans la société civile, peut être considérée comme une conséquence pertinente, si nous la prenons à l'intérieur du système hégélien et si nous observons qu'elle décrit une réalité sociale tout à fait vraie.

Ceci dit, l'explication de Hegel selon laquelle l'inégalité provient inéluctablement, des diverses capacités et des aptitudes que les individus déploient à cause de leur occupation et de leur travail est d'après nous correcte, mais partielle. Elle est partielle, car elle met en lumière une réalité déshumanisée, sans pouvoir pourtant aller jusqu'au bout de l'analyse qu'elle avait entamée. Nous entendons par là, que Hegel comprend à juste titre que le développement diversifié et contingent des potentiels, conditionné par des circonstances particulières et dissemblables pour chaque individu dans la société bourgeoise, aboutit nécessairement à l'inégalité.

Or, l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* ne prend pas en considération le fait que l'inégalité sociale elle-même, engendre à son tour des êtres humains conditionnés et déterminés, à reproduire et à mener une vie défavorisée et une existence qui ne peut pas se dérouler sans obstacles et se déployer d'une façon affirmative. Il ne tient pas non plus compte du fait que cette inégalité, indispensable pour une formation sociale comme celle de la société bourgeoise, ôte et enlève aux êtres humains la possibilité d'une auto-affirmation.

⁸⁹⁰G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 200, p. 292, et édition originale, *op.cit.*, p. 353.

⁸⁹¹G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 200, p. 292, et édition originale, *op.cit.*, p. 354.

Il s'agit du phénomène historique pour lequel, le jeune Marx emploiera le terme d'aliénation, au sens d'une vie qui perd constamment son expression et qui reste incapable et impuissante d'exploiter et de réaliser ses propres potentiels. Plus spécifiquement, Marx désignera l'aliénation comme un ordre social, historique et économique imposé à la classe ouvrière, la limite à un marasme perpétuel, l'obligeant à ne pas pouvoir exprimer ses talents pour reprendre Hegel et qui crée une masse d'êtres humains réduits à leur seule force de travail. La réponse apportée par Marx dans les *Manuscrits de 1844* à cette situation deshumanisante, consistera comme nous avons déjà mentionné à la suppression du travail salarié, de la propriété privée et au passage au communisme. Alors que pour Hegel, le remède contre la pauvreté serait un rôle beaucoup plus actif et une implication plus organisée de la part de la société civile⁸⁹².

Pour terminer notre questionnement sur le statut du travail dans les *Principes de la philosophie du droit*, nous nous référerons encore à deux passages. Tout d'abord au § 204, où Hegel présente les trois formes principales et très concrètes que cette catégorie prend dans la société civile. Le thème de la spécialisation et de la division du travail, revient à nouveau sous sa plume. Ce paragraphe nous montre que Hegel sait valoriser, non seulement le travail et le mouvement de l'esprit et de l'Idée, mais également la dépendance de l'être humain de son activité du travail matériel, afin qu'il puisse survivre. Cette activité se décompose :

[...] en tant que travail pour des besoins singuliers sur un mode concret et répondant à la demande d'individus-singuliers, en état de l'artisanat [;] – en tant que masse globale plus abstraite du travail pour des besoins singuliers mais répondant à un besoin plus universel, en état des fabricants [;] et, en tant que tâche de l'échange mutuel des moyens isolés, principalement grâce au moyen d'échange universel, la monnaie, en laquelle la valeur abstraite de toutes les marchandises est effective, en état de négoce (c'est Hegel qui souligne)⁸⁹³.

Nous constatons que Hegel reconnaît la corrélation de plus en plus étroite, entre les êtres humains - des êtres dont les besoins concrets et singuliers se transforment et s'érigent en besoins universels - et les différentes configurations du travail dans la société civile : l'artisanat, la production manufacturière et le commerce.

⁸⁹²Voir par exemple ce que Hegel dit sur ce sujet, dans le § 242, p. 321-322 des *Principes de la philosophie du droit*.

⁸⁹³G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 204, p. 295-296 et édition originale, *op.cit.*, p. 357. Nous voyons par ailleurs ici, que l'intérêt de Hegel pour la question de l'argent et de la monnaie, exprimé pour la première fois dans le *Système de la vie éthique* à Iéna, reste encore présent.

Néanmoins, dans le § 243 du même texte Hegel met en parallèle ayant une compréhension profondément dialectique de la réalité sociale, tant la richesse et la progression accrues dans la société civile que l'expansion de la pauvreté. Dans ce court paragraphe, mais d'après nous très dense, Hegel examine des aspects très matériels de la réalité capitaliste émergente, tels que la fabrication des objets et les transports destinés à satisfaire les besoins des êtres humains. Selon Hegel, grâce à ces éléments : « *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 à jouir des autres libertés, et en particulier des avantages spirituels de la société civile (c'est Hegel qui souligne) »*⁸⁹⁴.

Le philosophe allemand parle alors de méfaits produits par ce processus universel, au détriment de la « classe » - terme qu'il emploie rarement⁸⁹⁵ - indiquant par là sans doute le prolétariat naissant. En fait, si nous lisons attentivement, Hegel distingue les conséquences négatives de l'augmentation de la richesse en deux niveaux. Premièrement, au niveau du travail lui-même qui devient unilatéral, limité et restreint, autrement dit spécialisé et borné que sur un seul et unique aspect de l'objet travaillé et ensuite à un côté, dirions-nous beaucoup plus subjectif, à savoir à l'apparition d'une classe sociale à laquelle le progrès matériel inégalitaire, lui interdit d'accéder aux privilèges de la société civile et de participer d'une façon épanouissante à la liberté. De là, il y a chez Hegel une dimension objective et une dimension subjective, quant aux répercussions négatives du développement de la richesse dans la société civile.

Or, il nous paraît fort significatif que Hegel note non simplement le problème du travail humain transformé en une activité unilatérale, mais également une sorte d'appauvrissement, vécu d'une manière désolante par la classe ouvrière. Il s'agit pour elle de rencontrer des obstacles, qui l'empêchent d'entretenir un rapport plein et affirmatif avec le monde social. Nous pouvons alors certifier que Hegel a pu diagnostiquer, à part la réalité historique d'un travail matériel, abstrait et divisé et la progression de l'inégalité, que cet ordre social et économique est créateur d'exclusions douloureuses pour une grande partie des êtres humains.

⁸⁹⁴G.W.F Hegel, *op.cit.*, § 243, p. 322-323 et édition originale, *op.cit.*, p. 389.

⁸⁹⁵Il l'utilise encore une fois dans le § 245.

Toutefois, ce sera le jeune Marx qui va essayer d'explorer en détail, les expériences dépossessives de la classe ouvrière et les mettre au centre de sa critique de la société bourgeoise. De plus, Marx dans les *Manuscrits de 1844* ira un pas plus loin que Hegel et fera une cartographie de plusieurs types d'aliénation, éprouvées par les ouvriers dans le travail salarié. Car, selon la perspective marxienne le rapport aliéné de l'ouvrier avec son activité productive n'est pas un rapport social distordu parmi les autres, mais est la matrice de « *tous les rapports de servitude* ».

E).26 Certaines réponses provisoires concernant la critique marxienne de Hegel

Tout d'abord, nous employons le terme « réponses provisoires » comme titre de ce chapitre, parce que nous ne considérons pas qu'il s'agit d'une analyse achevée et exhaustive, du rapport que le jeune Marx entretient avec la dialectique hégélienne. Nous avons tenté d'apporter certains éclaircissements et non une réponse définitive, quant aux liens multiples et complexes que les *Manuscrits de 1844* conservent avec le système philosophique de Hegel, utilisant comme concepts intermédiaires l'aliénation, la nature et le travail. Ces trois notions constituent distinctement d'après nous, le fondement de la critique que Marx adresse à Hegel dans ce chapitre des *Manuscrits de 1844*, que les éditeurs du texte ont désignés comme « *Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie en général* ».

De surcroît, il n'était pas possible dans le cadre de notre recherche de nous interroger sur le dialogue que Marx entame avec l'auteur de la *Science de la logique*, dans le texte écrit en commun avec Engels de *La Sainte famille*, et ensuite dans des écrits des années 1850, et plus spécialement l'introduction dans la *Critique de l'économie politique* et les *Grundrisse*. Pareillement, nous n'avons pas pu analyser en détail l'influence décisive que la critique de Feuerbach envers Hegel, avait exercée sur l'élaboration de l'argumentation du jeune Marx.

L'objectif de ce bref chapitre, est d'indiquer une partie des désaccords et des accords entre les deux penseurs. Incontestablement, nous ne voulons pas voir de ponts là où il n'y en a pas, mais néanmoins nous aimerons faire entendre à part les grandes hétérogénéités entre Marx et Hegel, aussi certains points de convergence.

D'emblée et pour revenir à la perspective des *Manuscrits de 1844* et à leur rapport avec Hegel, nous allons faire valoir un élément très caractéristique de la pensée du jeune Marx, faisant partie de sa ferme volonté de concevoir les problèmes philosophiques dans leur connexion la plus directe, avec les domaines les plus concrets et matériels de la vie historique et sociale des êtres humains. Ainsi, la critique entreprise par Marx de l'aliénation hégélienne, est profondément motivée par son souci de former son propre concept d'aliénation, à partir duquel il pourrait à la fois examiner, tantôt les impasses et les contradictions auxquelles le penser philosophique abstrait hégélien nous mène, tantôt les expériences aliénantes et les réalités d'amointrissement et de dévalorisation, que les ouvriers éprouvent dans la société bourgeoise et que nous étudierons à la partie suivante de notre travail. Nous avons alors affaire à une forte interdépendance chez Marx, entre la compréhension de la dimension pratique et singulière de l'existence des hommes, et la critique des questions philosophiques les plus universelles et un effort d'appréhender comment ces deux choses sont inextricablement liées. Dans cette perspective, le pratique renvoie constamment au catégoriel et le catégoriel renvoie inlassablement au pratique.

Nous estimons que le jugement exprimé par Lukács à ce propos est assez pertinent, lorsqu'il met en relief la faiblesse de la critique de Hegel par Feuerbach, et son incapacité de saisir les rapports entre la vie sociale et les problèmes posés par la philosophie spéculative, à l'encontre des *Manuscrits de 1844* où cette exigence est prise en considération⁸⁹⁶. Le philosophe marxiste note sur ce sujet que :

La faiblesse de Feuerbach sur ce point consiste de façon déterminante en le fait qu'il aborde la dialectique hégélienne de façon purement philosophique, du pur point de vue de la théorie de la connaissance : pour lui, la relation dialectique existant entre la vie sociale, la praxis économique et sociale des hommes d'une part, et les problèmes philosophiques ultimes et décisifs d'autre part, est absente (c'est Lukács qui souligne)⁸⁹⁷.

Il s'agit alors pour Marx, d'avancer vers une compréhension de la pensée idéaliste et spéculative de Hegel et plus généralement de sa pratique philosophique, sans oublier ou omettre le fait qu'elles sont toujours incluses dans un être social particulier et dans une

⁸⁹⁶Une des raisons pour lesquelles, le jeune Marx critiquait tellement Hegel, était précisément que ce dernier méconnaissait l'importance des problèmes réels des hommes réels, dont l'existence était indépendante du mouvement du concept et de l'accomplissement de l'esprit.

⁸⁹⁷G. Lukács, *op.cit.*, tome II, p. 378.

formation humaine, bien située historiquement. En d'autres mots, Marx n'aborde pas le problème de l'aliénation dans sa dimension « purement » philosophique, comme s'il était détaché de l'expérience historique des êtres humains vivants et actifs. Et inversement, dans le premier cahier les conditions inhumaines de vie des ouvriers, poussent le jeune Marx à une conceptualisation assez élaborée et étendue de cette notion d'origine hégélienne, l'aliénation. De l'aliénation douloureuse de la classe sociale ouvrière, Marx passe comme nous verrons par la suite, à une considération plus vaste de l'aliénation de l'homme de sa nature, de son activité vitale et de son genre.

Donc, selon le jeune penseur les limites et l'échec de la dialectique hégélienne et de son concept central, l'aliénation, proviennent de la dissociation de l'élément pratique de l'élément théorique. D'après la lecture marxienne, Hegel avait la tendance de concevoir l'objectivité et le sujet philosophique, comme des entités strictement inactives et passives à l'égard du monde. Le reproche du jeune Marx présuppose une certaine dichotomie, entre d'une part une subjectivité passive, inerte et contemplative et d'autre part une objectivité active. À partir de notre dernière phrase, nous essayerons de répondre maintenant à une question que nous avons déjà posée : est-ce que la vision marxienne quant à l'aliénation et l'objectivité serait complètement différente et même opposée à celle de Hegel ?

Si nous examinons le problème du côté de Hegel, ou en tous les cas de ce que nous avons compris comme une des idées directrices de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous voyons que l'esprit absolu qui se connaît lui-même, n'est pas uniquement comme Marx disait un être spirituel « non-objectif », un « non-être ». Il en est ainsi car, l'esprit absolu chez Hegel est en dernière instance la conscience de soi de la réalité. Bien plus, la choséité (ou la substance) et le monde ne sont pas étrangers et opposés au sujet (au *Geist*), sujet qui est en train de les connaître et de les saisir. Hegel ne distingue pas alors la conscience de soi d'un sujet existant et agissant dans le monde.

Néanmoins, nous savons que le jeune Marx à son tour percevait l'homme comme un ensemble de forces vitales et essentielles, et comme un être qui ne peut pas être pensé en dehors de son rapport et de son appartenance à la nature, en d'autres termes, isolément d'une totalité qui le surpasse et l'englobe en même temps. Mais, quel est plus exactement le point commun entre les deux penseurs, concernant la question du rapport de l'homme à son objectivité ?

Selon nous, ce point que Marx et Hegel ont en commun est le désir de la transformation de l'objectivité. Certes, chacun de deux philosophes essaie d'y aboutir, en prenant un chemin complètement différent de l'autre. Pour pouvoir donner une réponse satisfaisante à notre question, il faut se souvenir que Hegel était très hostile à l'entendement (*Verstand*) qui comprendrait le réel, comme une série des faits particuliers, séparés, divisés les uns des autres. Le philosophe allemand est aux antipodes d'une conception de l'effectivité, en tant qu'assemblage des particularités isolées, unilatérales et figées. Nous pourrions ainsi dire qu'un, parmi les résultats majeurs de la désaliénation chez Hegel est l'élaboration du savoir absolu, comme dépassement d'une totalité contenant à son intérieur que des entités particulières, stables et immuables, entièrement séparées les unes des autres.

Aussi bien chez Hegel que chez Marx, il y a bien distinctement une réticence à l'égard de toute tentative de détachement de l'être humain de son appartenance de l'effectivité historique, et de son être social réciproquement. Plus concrètement, tous les deux veulent saisir l'objectivité non comme quelque chose de donné, de statique et finalement de mort et de pétrifié, c'est-à-dire comme une entité étrangère, posée en face de la subjectivité. Chez le jeune Marx, le rapport de l'homme avec l'objectivité et la nature, doit pouvoir activer ses forces vitales et génériques et contribuer à son affirmation, situation qui se termine en une transformation tantôt de l'homme, tantôt de l'objectivité. De même chez Hegel, la conscience humaine pénètre par son travail l'ensemble de la chose, en transformant le sujet en substance vivante et la substance en sujet et en savoir absolu.

Par conséquent, nous avons affaire à une relative affinité quant à la compréhension de l'objectivité chez Marx et Hegel, puisque les *Manuscrits de 1844* veulent questionner, interroger et supprimer par l'intermédiaire de l'activité humaine, l'objectivité en tant que totalité préétablie, donnée d'avance et pétrifiée (nous pouvons employer un terme que Marx utilisera dans ses écrits de la maturité pour exprimer cet état, celui de la *réification*, c'est pourquoi nous comprenons que même durant sa jeunesse, il s'opposait à la présence d'une *objectivité réifiée*).

Également, Hegel ne se contente pas d'une objectivité étrangère et extérieure à l'être humain, donnée une fois pour toutes et non médiatisée par l'activité humaine⁸⁹⁸. L'homme

⁸⁹⁸En disant ceci, nous ne négligeons pas que Marx et Hegel entretiennent chacun un rapport totalement différent avec la nature. Pour Hegel, la nature est l'extériorisation de l'Idée. Aux yeux du jeune Marx cette conception

désaliéné et agissant, supprimant l'objectivité étrangère, est cristallisé dans ce que la *Phénoménologie de l'esprit* appelle par *Geist*. Donc, nous avons tenté de mettre en lumière ce que nous estimons être un point commun – et sans oublier les grandes discontinuités – entre les deux penseurs, relativement au sujet central de l'objectivité.

Ce que nous venons de prononcer n'annule pas le fait que pour le jeune Marx, l'aliénation de l'être humain dans ses créations historiques, telles que le travail salarié, l'argent et la propriété privée, soit bel et bien une détermination historique et aucunement l'inlassable effort de l'esprit de saisir l'altérité. Et si nous nous tournons vers le Marx de la maturité, cette différenciation devient encore plus évidente. Cela dit, sa pensée sera déterminée par cette inquiétude de comprendre les rapports matériels et sociaux des êtres humains dans les différents moments et phases de leur histoire, comme le résultat de l'interaction entre d'un côté l'homme et son travail matériel, et de l'autre côté la nature. Selon cette lecture, l'histoire humaine est définie par le travail, – ce que les *Manuscrits de 1844* désigneront parfois par le terme d'*industrie*, dans le cas de la société bourgeoise – cette principale médiation entre l'objectivité et l'homme. Contrairement, Hegel déchiffre l'histoire comme la totalité des moments dans lesquels la conscience de soi s'autoproduit et s'auto-déploie.

En outre, dès les *Manuscrits de 1844* le jeune Marx semble être considérablement éloigné, de la représentation de l'histoire que Hegel propose au début de sa *Phénoménologie de l'esprit*, en tant que cercle qui commence et revient toujours en lui-même. Marx conçoit l'histoire comme une ouverture des possibles et non comme la répétition d'un cercle, même si ce cercle s'enrichit à chacune de ses étapes. Il ne voit pas un terme à l'histoire humaine ou la collection des moments qui aboutissent, soit à une réalisation spirituelle résolvant toutes les contradictions, soit à une transparence totale.

Par opposition, dans le reste de sa vie intellectuelle Marx voudra comprendre si et sous quelles conditions, une rupture des êtres humains avec leur propre passé et présent historique est possible. En d'autres termes, un de ses objectifs sera de concevoir comment les discontinuités historiques sont réalisables, pouvant renverser et détruire le rapport dominant

sous-entend que nous percevons la nature comme un défaut. D'après Hegel, l'histoire humaine est associée à l'éloignement, et au dépassement progressif de la part de l'homme de l'immédiateté naturelle. Pour Marx, une des preuves les plus certaines de l'aliénation est l'oubli de l'appartenance de l'homme à la nature.

du capital⁸⁹⁹. Ce qui intéressera Marx à partir des *Manuscrits de 1844*, va être le rapport de l'homme avec le fondement matériel de son existence, extériorisé par son travail et non le mouvement de l'Idée ou du Concept.

La dernière question à laquelle nous voulons répondre, concerne le prisme d'interprétation de la critique marxienne de la *Phénoménologie de l'esprit*⁹⁰⁰. Est-ce que le jeune Marx manquerait de voir dans les *Manuscrits de 1844*, les divers développements sur l'objectivité sociale-historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* ? Nous savons que le jeune Marx était un profond connaisseur de ce texte et qu'il avait mentionné les moments de la *Phénoménologie de l'esprit*, où l'analyse portait sur l'objectivité historique et l'extériorisation concrète de la conscience de soi⁹⁰¹.

Nous dirions que la dissonance entre les deux penseurs découle de la difficulté du jeune Marx d'accepter l'existence d'un sujet humain qui allait reprendre, s'approprier et absorber toutes ses extériorisations indistinctement. Marx étant foncièrement hostile envers ce qu'il considérait comme le théoricisme de l'hégélianisme, il n'acceptait pas que le sujet humain soit capable de reprendre la totalité de ses productions, et que le déchirement entre le sujet et l'objet puisse être dépassé et maîtrisé par l'esprit absolu. Cette idée critique de Marx à l'égard de Hegel est exprimée dans l'analyse de S. Haber :

*Ainsi, du point de vue de Marx, ce n'est pas par hasard que Hegel échoua à donner un sens à ce moment – historiquement situé – par lequel le produit du travail est systématiquement soustrait au travailleur et alimente un fonctionnement systémique qui se perpétue à ses dépens. En effet, l'aliénation est chez lui, le philosophe par excellence, tout de suite conçue de façon non-tragique, i.e. comme manifestation phénoménale positive appelée par nature à être organiquement réintégrée au sujet de pensée (c'est nous qui soulignons)*⁹⁰².

Pourtant, l'interprétation tout à fait brillante du jeune Marx, omettait que Hegel savait discerner comme nous avons vu dans notre partie sur la *Phénoménologie de l'esprit*, l'aliénation au sens positif du terme, de l'aliénation au sens d'une perte du sujet dans son

⁸⁹⁹Il s'agit d'un travail, à la fois concrétisé et inachevé principalement dans les *Grundrisse*, les volumes du *Capital* et des *Théories sur la plus-value*. Pour se faire une idée de la distance de la pensée de Marx du système hégélien, il faut noter que l'auteur du *Capital* introduira pendant sa période de maturité dans la critique de l'économie politique et de la société bourgeoise, des notions – nous citons seulement quelques-unes – comme exploitation, plus-value, lutte des classes et antagonisme.

⁹⁰⁰Notre réponse à cette question, est fortement influencée par l'analyse de S. Haber. Voir plus particulièrement son article *L'« aliénation » et ses dérivés*, p. 69-71, in *L'Homme dépossédé, une tradition critique de Marx à Honneth*.

⁹⁰¹Voir par exemple, K. Marx, *op.cit.*, p. 159 et 160.

⁹⁰²S. Haber, *op.cit.*, p. 69.

propre produit, en d'autres mots, une extériorisation qui tourne mal pour le sujet. Et nous avons déjà noté que selon Hegel, même les moments « négatifs » sont capitaux pour la constitution de l'esprit, tandis que la particularité de l'explication du phénomène de l'aliénation par Marx, réside en son insistance de l'associer à la perte de l'expression de soi et à des rapports sociaux-économiques singuliers et déshumanisants, qui dissocient l'homme de son produit, de son activité et de son genre comme nous examinerons.

Nous avons analysé de très près le dialogue critique, assez intense que le jeune Marx amorce avec la *Phénoménologie de l'esprit*, dans le troisième cahier des *Manuscrits de 1844*. Nous avons voulu établir que cette entreprise philosophique, gravitait principalement autour de cinq concepts. Premièrement, l'*aliénation*, deuxièmement, l'*objectivité* et la notion limitrophe d'*objectivation*, troisièmement la *nature* et le *naturalisme*, quatrièmement le *travail*, et cinquièmement quelque chose que nous ne prenons pas souvent en compte, la critique de l'*abstraction* et du *penser abstrait* chez Hegel⁹⁰³. Nous avons suivi l'argumentation du jeune penseur et nous avons expliqué pourquoi et comment avait-il pris de la distance de Hegel au sujet de l'aliénation, de quelle manière formulait sa propre conception de la nature et du naturalisme, et si et dans quelle mesure sa polémique contre l'auteur de la *Science de la logique* était juste.

Or, maintenant nous nous dirigerons vers l'autre thématique centrale, épineuse et tellement discutée dès la parution des *Manuscrits de 1844* dans les années 1930, celle de l'aliénation de l'homme dans l'activité de travail. L'aliénation de la conscience humaine, à cause de son activité laborieuse est une problématique qu'avait beaucoup préoccupée le jeune Hegel dans ses écrits d'Iéna. Néanmoins, elle n'est jamais devenu pour lui, comme c'était le cas pour le premier cahier des *Manuscrits de 1844*, une catégorie fondamentale de sa pensée et bien plus, ni un axe sur lequel une théorie sociale pourrait être basée, ni un concept démontrant la dévalorisation extrême, l'impuissance et le sacrifice dans lesquels les êtres humains se trouvent lorsqu'ils travaillent dans les sociétés, où le rapport du capital est dominant.

Notre prochain chapitre tentera alors de mettre en exergue, la transformation théorique et conceptuelle très profonde que l'aliénation éprouve chez Marx. Ce qu'il appréhende

⁹⁰³Il faut se rappeler que ces concepts dans ces pages renvoient simultanément, à d'autres concepts philosophiques et à d'autres réalités humaines. Par exemple, l'aliénation se rapporte à l'*extériorisation*, l'objectivité à l'*objet* et la nature aux notions des *besoins*, des *passions* et des *forces génériques/essentiels*.

comme l'aliénation dans le travail, est dorénavant une réalité humaine primordiale qui a lieu dans les sociétés bourgeoises et qu'il faudra décortiquer. Les *Manuscrits de 1844* instaurent et articulent le lien comme nous avons évoqué, entre les problèmes philosophiques les plus abstraits, et les vécus les plus concrets de la classe ouvrière. Nous nous déplaçons de la description, de l'être humain comme philosophe spéculatif qui est finalement dominé par ce qu'il avait créé spéculativement et conceptuellement, vers l'être humain comme ouvrier qui est dominé et contrôlé par ses propres extériorisations et par l'expansion et la généralisation de ce que Marx appelle, « *une puissance indépendante* ».

F)1. La critique du travail aliéné dans le premier cahier des Manuscrits de 1844. Grandeurs et faiblesses d'une catégorie transformée

Objectifs et organisation du chapitre

Dans la deuxième partie de notre recherche, consacrée aux différentes étapes que la réflexion hégélienne avait traversée dès la période de Tübingen et jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*, nous avons établi comme fil directeur de notre lecture la genèse, le déploiement et la métamorphose des concepts de *positivité*, d'*extériorisation* et d'*aliénation*. Par la suite, nous nous sommes lancés à une longue et minutieuse analyse de la critique marxienne de la *Phénoménologie de l'esprit*, produite dans le troisième cahier des *Manuscrits de 1844*. Dès lors, le dernier moment de la présente recherche portera essentiellement sur l'exploration critique de l'aliénation du travailleur, dans le premier cahier des *Manuscrits parisiens*.

Étant donné que nous avons pu nous apercevoir, l'origine hégélienne et feuerbachienne de l'idée d'aliénation et mesurer son impact dans la pensée de Marx, nous voulons maintenant concevoir cette sorte de passage effectué par le jeune penseur, du

domaine de la critique de la philosophie hégélienne au champ de la critique du travail aliéné et de l'économie politique. Marx ne polémique pas ici directement contre les concepts philosophiques hégéliens, mais s'installe fermement d'une part, dans l'univers du capital et de son registre scientifique le plus codifié, l'économie politique et d'autre part, il mène une enquête de déconstruction de l'activité de travail de l'ouvrier industriel et des effets aliénants que cela comporte pour sa vie, son propre corps et ses rapports avec la nature et les autres êtres humains.

Cette partie aura donc comme objectif, l'examen des différents niveaux d'aliénation décrits par Marx et générés par le travail industriel et le système des fabriques. Par ailleurs, comme le titre de ce chapitre l'indique, nous concluons en exposant à la fois ce que nous considérons comme extrêmement innovateur et pertinent dans le geste théorique du jeune Marx, et comme extrêmement discutable.

Plus précisément, le point final de notre investigation va avoir comme support textuel fondamental, bien entendu, le chapitre nommé par les éditeurs des *Manuscrits de 1844*, « *Travail aliéné et propriété privée* ». En outre, nous devons nous rapporter occasionnellement, tantôt à certains autres extraits du premier cahier des *Manuscrits de 1844*, en dehors des pages sur le travail aliéné et la propriété privée, tantôt très brièvement à certains autres passages du deuxième cahier, et également aux développements de la *Propriété privée et besoins* du troisième cahier. Dans ces derniers nous avons affaire à des moments, où la thématique de l'aliénation du travailleur réapparaît sous la forme de la « *puissance étrangère* », et qui sont véritablement indispensables pour nous faire une vision plus globale, du statut de cette problématique dans les brouillons de 1844.

F)2. Une introduction immédiate à la réalité déshumanisante et à l'activité abstraite des travailleurs

Est-ce que le jeune Marx parle de l'aliénation, dès le début des *Manuscrits de 1844* ? Pour formuler la question différemment, est-ce que l'aliénation paraît-elle uniquement à partir du chapitre sur le travail aliéné et la propriété privée ? D'après nous, le propos marxien s'articule aux premiers développements des *Manuscrits de 1844* d'une manière assez méthodique et comme nous établirons par la suite, nous avons bien affaire aux thématiques de

l'abaissement du travailleur au rang d'une marchandise, de la souffrance ressentie par lui, de la violente privation de son produit et de son positionnement en face de l'ouvrier, et de l'émergence des conditions de vie misérables. Ce sont à vrai dire, les préludes aux approfondissements ultérieurs sur l'aliénation de l'ouvrier⁹⁰⁴. Ainsi, dans ce sous-chapitre nous aimerons montrer de quelle façon Marx commence le premier cahier en décrivant très clairement, la réalité inhumaine dans laquelle l'ouvrier se plonge malgré son gré, et les diverses conséquences aliénantes pour son existence.

Le jeune penseur part du phénomène historique de l'industrialisme, et veut principalement saisir et exposer la place du travailleur dans ce système. Le premier chapitre de ce cahier sur lequel nous travaillerons, est intitulé par Marx « *Salaires du travail* ». Comme le reste de ce cahier, ce chapitre est rempli de citations des textes d'économie politique. Dès sa première phrase, Marx considère que le salaire est conditionné par une opposition entre l'ouvrier et le capitaliste. En fait, un des premiers textes de Marx critiquant l'économie politique, prend comme élément acquis que la société bourgeoise englobe à son intérieur une lutte (*Kampf*), entre ceux qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas⁹⁰⁵.

Malgré cela, cet antagonisme ne se réalise pas sur une base égalitaire, et beaucoup plus n'entraîne pas les mêmes effets pour les deux côtés. D'emblée selon l'auteur, le travailleur se confronte à un clivage entre capital, propriété foncière et travail. Or, à l'encontre du capitaliste pour qui cette scission est profitable, « pour le travailleur la séparation (*Trennung*)

⁹⁰⁴Nous suivons le raisonnement marxien, tel qu'il est ordonné et donné par le découpage des éditeurs des *Manuscrits de 1844*.

⁹⁰⁵La problématique de la lutte et de la guerre qui sévissent le cœur de la formation sociale capitaliste, traverse l'ensemble des *Manuscrits de 1844*. La société bourgeoise est marquée par un antagonisme intense entre ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui ne les possèdent pas. Marx va jusqu'au point de dire : « *Nous trouvons partout dans l'économie nationale l'opposition hostile des intérêts, la lutte, la guerre, reconnues comme la base de l'organisation sociale* », voir K. Marx, *op.cit.*, p. 105 et édition originale, *op.cit.*, p. 499. Pour autant, il a été très souvent reproché à Marx d'avoir méconnu complètement dans les *Manuscrits de 1844*, la capacité du prolétariat de résister et d'agir face aux « puissances émancipées » qui l'aliènent et dépouillent sa vitalité. Autrement dit, Marx aurait une vision d'une classe sociale passive, inerte et victime absolue d'un processus historique déshumanisant (voir par exemple l'analyse de S. Haber, in *op.cit.*, p. 19). Il est vrai que Marx ne s'interroge pas encore et spécialement, sur les possibilités d'une lutte concrète menée par la classe ouvrière. La force de renversement de l'ordre social-économique existant, réalisée par le biais de l'activité révolutionnaire de cette classe, n'est pas dans ce texte de jeunesse thématisée. Tout de même, nous ne pouvons pas ignorer que Marx a su reconnaître la lutte comme moment central de la société capitaliste. Cela dit, l'idée d'un corps social fondé sur la lutte des classes sociales, ne pourrait pas être conçue sur la représentation d'un prolétariat totalement passif. Comment Marx serait-il en train de décrire une société organisée sur la base du conflit, ayant en même temps à l'esprit, une vision d'une classe ouvrière entièrement passive ? Comment une classe totalement incapable de résister pourrait-elle mener une lutte, comme celle à laquelle le jeune penseur se réfère, même si c'est d'une façon cursive ? Nous entendons par là, que malgré le manque considérable d'une problématisation élaborée de la part du jeune Marx, il y a des éléments de réflexion dans les *Manuscrits de 1844*, nous indiquant qu'il avait décelé la dynamique et l'intensité conflictuelle des agents sociaux dans le capitalisme.

entre capital, rente foncière et travail est donc mortelle (*tödlich*) (c'est Marx qui souligne) »⁹⁰⁶. Le jeune penseur utilise une terminologie, dirions-nous fortement polémique et adopte un discours de dénonciation. Ainsi, la structuration des différentes sphères de la réalité économique va jusqu'à avoir, non simplement de conséquences inégalitaires, mais aussi de répercussions destructrices pour la vie du travailleur.

Nous arrivons alors au premier point, sur lequel nous voulons attirer l'attention. Pour Marx, la reproduction et la place du travailleur dans cette réalité inégalitaire et funeste, dépendent du besoin spécifique que le capitaliste a de la main d'œuvre du premier. Bien plus, cette subordination du travailleur aux contraintes et à la volonté des capitalistes, conduit à la restriction et à la diminution de sa vie à l'état de la chose : le travailleur se réifie et se transforme en une marchandise. Mais voyons ce que Marx dit exactement sur ce sujet :

La demande en homme régule nécessairement la production des hommes comme de tout autre marchandise (c'est Marx qui souligne). *Si l'offre est bien plus grande que la demande, alors une partie des travailleurs sombre dans l'état de mendicité ou meure de faim. L'existence du travailleur est ainsi réduite à la condition d'existence de tout autre marchandise. Le travailleur est devenu une marchandise et c'est une chance pour lui quand il parvient à se placer* (Die Existenz des Arbeiters ist also auf die Bedingung der Existenz jeder andren Ware reduziert. Der Arbeiter ist zu einer Ware geworden, und es ist ein Glück für ihn, wenn er sich an den Mann bringen kann)⁹⁰⁷.

Sans hésiter, Marx décrit le travailleur comme un être profondément réifié et hétéronome. C'est quelqu'un qui a perdu son autonomie et s'avère être *une vie dépendante*, parce qu'il est enchaîné à des *autres*, à savoir aux besoins et aux désirs du capitaliste et aux fluctuations du marché. Le jeune penseur dit : « *Et la demande, dont dépend la vie du travailleur* (von der das Leben des Arbeiters abhängt), *dépend de l'humeur du riche et du capitaliste* »⁹⁰⁸. Par conséquent, la vie du travailleur devient identique à la marchandise qu'il doit produire afin de survivre. En réalité, son existence se montre soumise au capitaliste et indubitablement chosifiée. L'être vivant, le travailleur s'objective sous les conditions abrutissantes de l'ère industrielle, en une *chose*. De là, nous constatons que la problématique

⁹⁰⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 77 et édition originale, *op.cit.*, p. 471.

⁹⁰⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 77 et édition originale, *op.cit.*, p. 471.

⁹⁰⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 78 et édition originale, *op.cit.*, p. 471.

de la mortification du vivant et de la pétrification des rapports sociaux et humains, est très précoce chez Marx⁹⁰⁹.

Donc, Marx énonce dans la première page des *Manuscrits de 1844*, la marchandisation et *le devenir chose* du travailleur⁹¹⁰. En outre, le travailleur est dépeint comme un être ayant cédé et déposé le contrôle de sa vie à quelqu'un d'autre. Cette situation n'est pas sans autres répercussions indésirables pour le travailleur. Nous parvenons ainsi au deuxième point que nous voulons discuter. Plus précisément, Marx retrace une société où des mouvements internes d'une grande contradiction et tension prennent forme, d'une façon de plus en plus ample. Il dit cela : « *Dans le travail, c'est toute la diversité naturelle, intellectuelle et sociale de l'activité individuelle qui apparaît et qui est différemment rétribuée, cependant que le*

⁹⁰⁹Un peu plus loin, Marx écrivait ceci : « *C'est ainsi qu'à l'adage médiéval : nulle terre sans seigneur, se substitue l'adage moderne : l'argent n'a pas de maître, par quoi est exprimée la domination complète de la matière morte sur l'homme* », voir K. Marx, *op.cit.*, p. 113 et édition originale, *op.cit.*, p. 507. Sans vouloir assimiler cette idée des *Manuscrits de 1844*, au chapitre consacré au phénomène « du fétichisme de la marchandise », dans le premier livre du *Capital*, nous ne pouvons pas ne pas marquer que tantôt chez le jeune Marx, tantôt chez le Marx de la maturité, la conception que dans la société capitaliste/bourgeoise, il y a une domination de la chose produite par les êtres humains sur la vie humaine, demeure fermement présente. En d'autres termes, dans ce type de formation sociale la production de la vie, est dépendante de la production des choses et plus spécifiquement des marchandises. Les rapports interhumains dans le capitalisme sont médiatisés par les marchandises, et les personnes sont dominées par des objets. En disant cela, nous sommes bien conscients de la différence, entre l'aliénation de 1844 et le fétichisme de la marchandise dans le *Capital*. Comme nous verrons par la suite, dans les *Manuscrits parisiens* Marx est encore en train de fonder sa théorie de l'aliénation, sur le thème des rapports entre l'homme et le monde, tandis que dans le *Capital*, il est clairement question de rapports sociaux et économiques de production. Dans le premier texte, l'analyse part de l'activité de l'homme, alors que dans le second elle part des rapports sociaux de production, d'une certaine période historique. Le fétichisme de la marchandise indique la méconnaissance et l'oubli des hommes dans le capitalisme des caractéristiques humaines, accordées aux marchandises. Selon cette analyse, les rapports humains se réalisent et se concrétisent par le biais des objets marchands. Comme Ousmane Sarr note à propos du fétichisme de la marchandise : « *Le thème fondamental du fétichisme de la marchandise peut être résumé comme suit : les rapports interhumains se transforment en rapports entre choses. Autrement dit, il y a un renversement qui fait que d'une part, les rapports entre individus apparaissent comme rapports entre choses et d'autre part, les rapports entre personnes deviennent effectivement des rapports entre choses* », voir O. Sarr, *op.cit.*, p. 134. Ce commentaire visait simplement d'exposer, une certaine linéarité entre les *Manuscrits de 1844* et le *Capital*, au sens où chez tous les deux, il y a une réification de la réalité humaine tout à fait nocive pour les êtres humains et génératrice des pathologies sociales.

⁹¹⁰Il faut signaler que Marx reprend l'identification du travailleur et de la machine, deux fois encore dans ce chapitre. Premièrement, quand il dit que « *...même dans la situation de la société qui est la plus favorable au travailleur, la conséquence nécessaire pour le travailleur est le surtravail et la mort prématurée, sa réduction à l'état de machine...* » et dans le paragraphe suivant : « *La division du travail rend le travailleur toujours plus unilatéral et dépendant, autant qu'elle introduit la concurrence non seulement des hommes mais aussi des machines. Et comme le travailleur est réduit à l'état de machine, la machine peut entrer en concurrence avec lui* », voir K. Marx, *op.cit.*, p. 80-81 et édition originale, *op.cit.*, p. 574. Et secondement, quand il met en contraste d'une part l'enrichissement et la prospérité de la société et d'autre part, l'appauvrissement et *le devenir une machine* du travailleur : « *Alors que la division du travail augmente la force productive du travail, la richesse et le raffinement de la société, elle appauvrit le travailleur jusqu'à en faire une machine* », K. Marx, *op.cit.*, p. 82 et édition originale, *op.cit.*, p. 476.

capital mort marche toujours du même pas et demeure indifférent à l'égard de l'activité individuelle réelle »⁹¹¹.

Le travail et le capital ont manifestement un double statut pour Marx. C'est-à-dire qu'ils érigent une distance et créent une dichotomie, entre l'activité du travailleur et le travailleur lui-même. D'un côté, le travail concrétise les potentiels et fait apparaître les diversités des individus et de l'autre côté et simultanément, le capital reste insoucieux et indifférent envers l'activité individuelle. Le jeune Marx se réfère alors dans ce passage, d'une manière plutôt cursive et suggestive qu'analytique à un des aspects les plus centraux et les plus actuels du capitalisme : en même temps que le capital nécessite l'implication active des êtres humains, il instaure un divorce continu et un clivage perpétuel entre les travailleurs et leur propre activité. Le capital exige le déploiement de la richesse personnelle des travailleurs, dans une tâche spécialisée, mais en les séparant de leurs conditions objectives d'existence, de leurs produits et étant fondamentalement intéressé par la quête du profit.

Conséquemment, le capital est un rapport profondément antinomique et absurde, car il se constitue à travers la division historique, entre la praxis humaine dans sa dimension collective et sociale, et l'appropriation du résultat de cette praxis par une minorité d'êtres humains, comme il sera plus évident par la suite.

Le troisième point sur lequel nous insisterons maintenant, concerne la brève et première évocation par Marx de la problématique de la souffrance, générée par le travail. La notion de souffrance était mentionnée, en tant que *pâtir* dans le chapitre « *Propriété privée et communisme* » et abondamment discutée et mise en valeur, dans la critique anti-hégélienne du troisième cahier. Néanmoins, notre auteur ne traitait pas la souffrance dans ces textes strictement et exclusivement, comme souffrance physique et comme expérience dramatique du travailleur dans le système des fabriques. Dans le premier cahier, le travailleur souffre et est dessaisi mentalement et moralement.

Dans le passage qui nous concerne, les *Manuscrits de 1844* introduisent une tonalité qui relève de l'expérience humaine la plus commune et la plus triviale, mais qui frappe avec une force assez intense qu'une classe sociale particulière : « *De façon générale, il convient de remarquer que là où le travailleur et le capitaliste souffrent (leiden) également, le travailleur*

⁹¹¹K. Marx, *op.cit.*, p. 78-79 et édition originale, *op.cit.*, p. 472.

souffre dans son existence (Existenz), tandis que le capitaliste souffre dans le profit de son veau d'or mort »⁹¹².

Le travailleur n'est pas ici conçu comme un sujet philosophique ou transcendantal, mais comme un être vivant, dont le travail en tant qu'activité principale est à la racine de sa propre affliction et souffrance. De plus, nous constatons que le jeune Marx ne décrit pas la réalité, comme le philosophe idéaliste qui partirait des concepts abstraits. Contrairement, il essaie de saisir même si c'est encore d'une manière suggestive, l'impact subjectif qu'une formation sociale-économique a sur le vécu concret du travailleur⁹¹³.

Quatrièmement, nous avons affaire au point le plus directement lié à l'aliénation, dans ses premières pages. Nous nous attarderons un moment sur ce paragraphe, parce qu'il enveloppe à part la question du travail comme activité étrangère, échappant de l'emprise du travailleur, également le processus de diminution de l'homme en une machine et en une activité abstraite.

Donc, quand Marx examine les conditions d'enrichissement d'une société, il aboutit à certaines conclusions. Plus précisément, il nous dit quant à l'étrangement du travailleur de son produit :

*[...] cela n'est possible qu'à la condition a) que beaucoup de travail soit accumulé, le capital étant du travail accumulé ; donc à la condition qu'une part toujours plus grande de ses produits soient soustraits au travailleur (daß dem Arbeiter immer mehr von seinen Produkten aus der Hand genommen wird), que son propre travail vienne toujours davantage lui faire face en tant que propriété étrangère (als fremdes Eigentum), et que les moyens de son existence et de son activité se concentrent toujours davantage entre les mains du capitaliste*⁹¹⁴.

Malheureusement, dans la traduction Fischbach l'image parlante d'un produit pris et extrait par les mains du travailleur, n'est pas tellement visible. L'analyse marxienne consiste dans ce cas, à souligner l'enlèvement du produit de l'ouvrier par le capitaliste, comme la condition nécessaire de l'accroissement de la richesse de la société. C'est ainsi que le travail

⁹¹²K. Marx, *op.cit.*, p. 79 et édition originale, *op.cit.*, p. 473

⁹¹³Par ailleurs, nous trouvons dans ce passage le même schéma exprimé dans *La Sainte famille* : tant le capitaliste que l'ouvrier s'aliènent et dévalorisent leur propre vie, toutefois chacun le fait d'une façon inégalitaire. Bien que l'intensité et la nature de l'aliénation du prolétaire soit très différente de celle du capitaliste, elle concerne tous les deux dans la société capitaliste.

⁹¹⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 79 et édition originale, *op.cit.*, p. 473.

devient une activité étrangère pour l'ouvrier, et dans ce cas la notion « étranger » a indéniablement le sens de quelque chose de négatif, au sens courant du terme. Il est quelque chose d'hostile et d'opposé au travailleur. L'appropriation du produit du travail par le capitaliste est au fond, une expropriation et une dépossession du travailleur. Cette appropriation favorable au capitaliste est basée sur la séparation et la scission, entre les moyens de production et de subsistance et l'être et l'activité du travailleur.

Ce mouvement retracé par Marx pourrait être résumé en trois moments : α) soustraction du produit du travailleur, β) mise en distance et opposition entre le travailleur et son produit, γ) accaparement et accumulation de l'activité et surtout du produit du travailleur par le capitaliste. Or, l'élément très novateur de l'explication marxienne principalement vis-à-vis de la conception hégélienne de l'extériorisation, - même s'il s'agit d'une argumentation encore assez allusive - réside dans le fait que le processus d'extériorisation est associé à un mouvement éminemment négatif et critiquable. D'après Marx, cette sorte d'extériorisation donne lieu clairement à la dépossession du travailleur.

Dans le reste de ce paragraphe, Marx se réfère aux résultats extrêmement fâcheux et dommageables de l'accumulation du capital, pour l'existence du travailleur. Selon le jeune auteur, l'accumulation du capital accentue la division du travail et la division du travail augmente le nombre de travailleurs. Toutefois, ce qui nous intéresse le plus sont les effets nocifs pour l'ouvrier désignés ici par Marx. Plus exactement, sous ces circonstances :

[...] le travailleur devient de plus en plus purement dépendant du travail, et d'un travail déterminé, très unilatéral, propre à une machine (sehr einseitigen, maschinenartigen Arbeit abhängig). Ainsi, de même qu'il est mentalement et physiquement réduit à l'état de machine et que, d'homme, il devient une activité abstraite, et un ventre, de même il devient toujours dépendant de toutes les variations du prix du marché, de l'utilisation qui est faite des capitaux et de l'humeur des riches. L'accroissement de la classe des hommes qui ne font que travailler (arbeitenden Menschenklasse) augmente d'autant la concurrence entre les travailleurs, et donc diminue leur prix. C'est dans le système des fabriques que cette position du travailleur atteint son sommet⁹¹⁵.

Marx nous dit très intelligiblement que la fabrique et nous pouvons ajouter par extension l'industrie, sont le lieu où la dépossession et la mécanisation du travailleur arrivent à leur point culminant. Les *Manuscrits de 1844* signalent à présent, l'apparition dans les

⁹¹⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 80 et édition originale, *op.cit.*, p. 473-474.

sociétés occidentales - fait d'une importance historique capitale - de la classe prolétaire⁹¹⁶. En d'autres mots, Marx parle de la production sans précédent qui a eu lieu durant les 18^{ème} et 19^{ème} siècles, des êtres humains possédant et étant en position de vendre que leur force de travail. Il s'agit des hommes inextricablement liés et enchaînés au travail, à savoir des individus dont la principale activité se résume, à un effort incessant de subvenir à leurs besoins matériels. Et il est question également, d'une formation sociale où le travail est la pratique et la valeur suprême.

L'ouvrier est conçu par Marx, comme cet être humain contraint à effectuer et à répéter une activité non-voulue, jusqu'à ce qu'elle devienne son rapport essentiel avec soi-même, les autres êtres humains et l'être social. C'est par excellence une vie contrariée et réduite, parce qu'elle est restreinte et confinée à réaliser une tâche spécifique et identique.

C'est la raison pour laquelle, l'activité du travailleur dégénère dans un premier temps en une activité unilatérale et ensuite abstraite. À vrai dire, un des singes les plus manifestes de l'aliénation et de la dépossession de l'homme pour le jeune Marx, est comme nous avons déjà mentionné l'effacement de la pluralité de ses qualités, la limitation de ses déterminations et la méconnaissance de la diversité de ses passions, de ses besoins et de ses potentiels⁹¹⁷. En fait, le commentaire de F. Fischbach à propos de ce paragraphe précis, peut nous être d'une grande utilité, car il lie l'abstraction au phénomène historique de l'aliénation. Il écrit sur cette question :

C'est une dimension fondamentale de l'aliénation, telle que Marx la comprend, qui est ici exprimée pour la première fois dans le texte. Le travail devient une activité productive aliénée pour autant qu'elle devient une activité abstraite, c'est-à-dire une pure activité ou une activité purement subjective dont le travailleur est lui-même le dépositaire abstrait et subjectif. Que l'activité aliénée soit une activité abstraite signifie qu'elle est séparée, coupée non seulement de son propre produit objectif (en tant que ce produit est approprié par un autre qui n'est pas le producteur lui-même), mais aussi et surtout de ses propres conditions objectives de réalisation ou d'actualisation : le travailleur, qui n'a plus en propre que cette pure activité, ne possède en revanche rien de ce qui peut lui permettre d'accomplir cette activité⁹¹⁸.

⁹¹⁶Rares sont les fois que Marx utilise le terme « classe », dans ce texte juvénile. Pourtant, comme nous avons vu une de ces fois est dans le paragraphe cité.

⁹¹⁷La critique marxienne de la dialectique de Hegel, suivait un raisonnement pareil : l'aliénation philosophique se forme lorsque le penseur valorise injustement que l'aspect spirituel et intellectuel de l'être humain.

⁹¹⁸Voir la note de F. Fischbach, in K. Marx, *op.cit.*, p. 202.

Ce que le travailleur devient au long de ce processus, à part qu'il réalise une activité au détriment de son propre être et en faveur d'un autre, est une simple et abstraite force de travail. La primordiale caractéristique de cet être unilatéral et abstrait, est le sacrifice de sa vitalité afin de produire plus et d'augmenter le profit du capitaliste⁹¹⁹. Ce que la conception de l'abstraction introduit en tant que moment central de la production capitaliste, est la *séparation* et le *clivage* historiques entre l'ouvrier et les moyens de production⁹²⁰. Comme Marx le soulignait juste avant, les moyens d'existence et d'activité du travailleur finissent par se transformer en une « propriété étrangère ».

De ce que nous venons d'examiner, nous pouvons soutenir que nous avons affaire à une activité à laquelle *le travailleur doit s'ajuster et s'adapter, et non l'inverse*. C'est le travailleur qui suit en dernier ressort le fonctionnement de la machine, devenant une partie et un appendice d'elle. C'est l'activité humaine qui est dépendante des moyens de production, et de son propre produit.

Outre cela, il faut remarquer que Marx conçoit bien la réduction du travailleur à la machine, comme un double appauvrissement : c'est un amoindrissement corporel et intellectuel. Dit différemment, le travailleur soumis à la machine et au processus de production, appauvrit son être dans sa totalité et dans toutes ses dimensions.

En dernier lieu, nous reverrons les plus importants points de l'argumentation marxienne dans le paragraphe cité, nous essayerons de mettre en avant l'originalité de cette analyse, et finalement nous indiquerons deux traits primordiaux quant à nous de ce premier moment des *Manuscrits de 1844*. Donc, selon Marx dans le travail salarié tel qu'il prend forme dans les fabriques et les industries, ce que le travailleur élabore lui est dérobé et confisqué par le capitaliste. C'est-à-dire que l'objet est posé par le travailleur à l'extérieur de son être, étant quelque chose d'étranger pour lui. Néanmoins, Marx pousse encore plus loin sa critique, en insistant sur les répercussions immédiates que ce processus de dépossession a sur l'ouvrier.

⁹¹⁹ Au cours de notre analyse du chapitre sur le travail aliéné, la connexion entre d'un côté l'abstraction et d'autre côté l'aliénation et la désobjectivation de l'ouvrier, va être plus manifeste.

⁹²⁰ Marx semble être très influencé en ce qui concerne sa critique du travail abstrait, par la critique feuerbachienne de la séparation chez Hegel de l'être humain de son essence. Selon Feuerbach, ce clivage entre l'essence et l'être humain constitue la preuve, de la nature abstraite de la philosophie de Hegel. Cela dit, le sujet humain et l'objet deviennent à cause de l'abstraction, étrangers l'un à l'autre. Le jeune Marx suivant ce raisonnement critique, considérera l'abstraction dans le travail industriel, comme la séparation du sujet (le travailleur) et de l'objet (produit).

Ainsi, ces conséquences se présentent comme la dépendance d'une quantité accrue d'êtres humains d'un travail qui leur est nocif, les détruit tantôt physiquement, tantôt psychiquement et les transforme en des êtres dominés paradoxalement, par une machine laquelle eux-mêmes font travailler. Il y a trois éléments constitutifs de cette vie dépossédée, dépendante et diminuée à retenir. Premièrement, l'expansion d'un travail déterminé, à savoir d'une activité qui a été conçue par le capitaliste et non par le travailleur. Il s'agit du déroulement d'un processus spécialisé, pour lequel l'avis du travailleur qui l'effectue n'a pas été demandé. Tout au contraire, les conditions de sa réalisation ont été décidées auparavant, par le capitaliste. Conséquemment, le travailleur participe à un mouvement dont toutes les composantes lui sont fondamentalement extérieures et étrangères, les conditions, les outils et les produits de son travail proviennent du propriétaire des moyens de production.

Deuxièmement, l'activité du travailleur est jugée par Marx comme foncièrement unilatérale. Le prolétaire est défini, comme cet être qui avant tout travaille et produit, en se réduisant à l'état de machine. L'idée sous-entendue par Marx ici, qui veut certes critiquer la société bourgeoise, est que l'être humain ne peut pas être valorisé au niveau pratique et intellectuel uniquement à partir de la catégorie de travail, autrement dit, de ce qu'il est capable de produire en échange d'un maigre salaire. La principale expression des travailleurs dans cette formation sociale passe alors, par le travail unilatéral. Or, il a été maintes fois dit que le jeune Marx conçoit l'aliénation comme le rétrécissement de l'expression, mieux *des expressions* et des virtualités des hommes. Ce sera plus particulièrement, le cas de l'aliénation des travailleurs dans la société capitaliste. Leur expression sera le déploiement de leur force de travail. Bien plus, la classe ouvrière s'avère être ce groupe d'êtres humains aliénés, lequel est borné à croire que sa seule possibilité d'activer ses forces génériques-essentielles et de s'affirmer, soit par le travail manuel.

Le troisième effet, très proche et découlant du caractère unilatéral du travail, est *le devenir abstrait* du travailleur. Cela implique que l'homme est perçu, indépendamment de ses multiples modes d'être et de sa richesse ontologique: il est avant tout, une force de travail au service du capitaliste⁹²¹. L'époque industrielle est définie par la réduction de l'ensemble des

⁹²¹La thématique du travailleur comme être unilatéral et abstrait, à savoir comme un être séparé de toute sa richesse d'expressions possibles et qui ne fait que travailler pour un autre, est mieux éclaircie à travers les exemples concrets, donnés un peu plus bas par Marx : « *On comprend aisément que l'économie nationale ne considère le prolétaire – c'est-à-dire celui qui, sans capital ni rente foncière, ne vit que du travail, et d'un travail unilatéral et abstrait – qu'en tant que travailleur (c'est Marx qui souligne). Elle peut donc établir le principe*

activités des ouvriers, au seul travail rémunéré. Autrement dit, la modernité capitaliste produit et reproduit une population humaine, qui vit en conditions de grande pauvreté et est en quête constante d'un salaire. En outre, les résultats de la production de cette classe sociale sont régulièrement appropriés par quelqu'un d'autre. Ils lui sont étrangers. C'est la raison pour laquelle, les *Manuscrits de 1844* posent presque d'une façon rhétorique la question suivante : « *Quel sens possède, dans le développement de l'humanité, cette réduction de la plus grande partie de l'humanité au travail abstrait ?* » La réponse vient juste après : « *Le travail n'apparaît dans l'économie nationale que sous la figure de l'activité orientée vers le gain* »⁹²².

Il s'agit d'une activité qui concerne qu'une partie isolée de l'être humain, la survie et la perpétuation individuelle de son être. Ce genre de travail est par excellence pour le jeune Marx, le travail aliéné, car l'homme demeure prisonnier du besoin de se nourrir, de s'habiller et de se loger. Par là, il s'habitue à l'acquisition et à l'avoir (*haben*) des choses. Ainsi, sa compréhension de la réalité se conforme graduellement, à la stricte valorisation des choses qu'il peut posséder. Ce qui devient la priorité pour cet être humain abstrait, est la procuration des moyens afin de rester en vie. De ce fait, ses propres besoins deviennent abstraits. Pour autant, il se peut que sous des circonstances de grande pauvreté et de déclin économique, le travailleur ne parvienne même pas à survivre, c'est-à-dire à effectuer le travail abstrait.

La critique du travail abstrait dans les premières pages des *Manuscrits de 1844*, nous aide considérablement à comprendre, l'analyse marxienne du « *Travail aliéné et la propriété privée* ». Dans les extraits que nous avons commentés, le travail matériel dans le système industriel et des fabriques est décrit comme une activité qui ne peut pas exprimer la totalité de l'homme. Le travail abstrait empêche le déploiement de la créativité humaine, conduisant les ouvriers en un marasme physico-moral et intellectuel.

selon lequel, comme n'importe quel cheval, le travailleur doit gagner autant qu'il lui faut pour pouvoir travailler. Elle ne le considère pas dans le temps où il ne travaille pas, c'est-à-dire en tant qu'homme, mais elle abandonne cette considération à la justice criminelle, aux médecins, à la religion, aux tableaux statistiques, à la politique et au prévôt des mendiants », K. Marx, *op.cit.*, p. 83 et édition originale, *op.cit.*, p. 477. Quelques paragraphes plus loin, Marx portera un jugement encore plus sévère à l'égard de l'économie politique (la dite « économie nationale » à l'époque) : « *Mais l'économie nationale ne connaît le travailleur que comme bête de somme, comme du bétail réduit aux plus stricts besoins corporels* », *op.cit.*, p. 85 et édition originale, *op.cit.*, p. 478.

⁹²²K. Marx, *op.cit.*, p. 83 et édition originale, *op.cit.*, p. 477.

Au point où nous sommes, nous devons remarquer que ce n'est pas un hasard si Marx expose les notions de travail étranger au travailleur, puis approprié par le capitaliste, d'identification de l'homme et de la machine, d'une activité unilatérale et abstraite et d'un être subordonné au pouvoir du marché et du propriétaire des moyens de production, dans un seul paragraphe. Ces idées constituent apparemment pour le jeune philosophe, le cœur de la réalité déshumanisante du travailleur et renvoient constamment les uns aux autres.

Dès les premières pages des *Manuscrits de 1844*, le travailleur existe dans une formation sociale-historique dans laquelle les dominateurs, les capitalistes cherchent obstinément leur gain personnel. Selon Marx, dans une phase de croissance de la richesse le travailleur arrive simplement à survivre, tandis que dans une phase de stagnation : « aucune ne souffre aussi cruellement de son déclin que la classe des ouvriers »⁹²³.

Ce dernier élément est lié à une autre interrogation capitale, ouverte par les *Manuscrits de 1844* qui est celle de la misère ouvrière, comme dépossession et aliénation humaine. En fait, au fil de notre examen de l'aliénation marxienne, nous nous rendons compte de l'importance historique et sociologique que la thématique de la misère occupe, dans l'interprétation par le jeune Marx du phénomène historique du capitalisme.

Ainsi, nous observons Marx prendre très vite de la distance, du programme et des objectifs de l'économie politique classique. Il ne s'intéresse pas simplement à déchiffrer la genèse, la constitution, les règles et les lois selon lesquelles le marché capitaliste fonctionne. Inversement, une des préoccupations majeures des *Manuscrits de 1844*, repose sur l'éclaircissement et la compréhension critique de la réalité sociale et économique, incontestablement dure et désolante de la vie quotidienne du prolétariat européen, telle qu'elle s'est formée durant les premières décennies du 19^{ème} siècle.

Pour le dire différemment, grâce à la prise de connaissance directe de milieux ouvriers et révolutionnaires à Paris, des écrits de l'économie politique classique, des analyses sur la science économique d'Engels, des conditions d'existence déplorables et inhumaines du prolétariat français, Marx est porté en 1844 à se questionner sur le fait massif et généralisé de la misère ouvrière. Selon cette idée, les travailleurs sont définis comme cette catégorie d'êtres

⁹²³K. Marx, *op.cit.*, p. 79 et édition originale, *op.cit.*, p. 473. Cela est une citation directe, de la traduction française des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith.

humains, qui subissent inlassablement des expériences corporelles, émotionnelles et mentales tout à fait négatives, extrêmement douloureuses et indésirables.

Cette interrogation du jeune Marx sur les expériences limites des ouvriers, va de pair avec le très large problème de l'injustice et de l'inégalité sociale, et avec – ce qui nous concerne plus directement ici – la dépossession comme la difficulté ou même parfois comme l'impossibilité de satisfaire ses besoins primaires. Pour autant, l'analyse marxienne ne se concentre pas exclusivement sur le besoin, en tant que privation physique d'un corps qui travaille jusqu'à l'épuisement et la mort, « *mais elle se trouve bel et bien appréhendée comme le corrélat de privations et de dépossessions fondamentales, plus générales, affectant l'existant humain individuel en lui-même, en ses tendances les plus spécifiques* »⁹²⁴.

Le geste théoriquement frappant de ce texte juvénile, est profondément marqué par le souci porté sur la misère de la classe ouvrière et l'insatisfaction des besoins des travailleurs, comme situations dans lesquelles ces derniers éprouvent une dévalorisation sans précédent de leur vie, une délimitation violente de leur liberté, et du champ de leur action sur eux-mêmes et sur le monde. Ils sont donc dépossédés de la possibilité, d'agir sur leur propre activité de travail, la maîtriser, la modeler, la transformer et s'affirmer grâce à elle. Contrairement, ils subissent un processus conçu et déterminé en avance par les propriétaires des moyens de production. En d'autres termes, la misère pour le jeune Marx n'a pas seulement un aspect matériel et économique. Elle ne concerne pas qu'un être humain, qui supporte sans cesse de privations physiques considérables, et qui souffre des conditions de travail indignes, mais elle essaie de dévoiler également un affaiblissement existentiel et anthropologique. Par là, la misère et le dénuement de la classe ouvrière rejoignent le concept le plus central des *Manuscrits de 1844*, l'aliénation.

Néanmoins, il est vrai que l'expérience de la souffrance et de la misère des ouvriers, est fermement associée par Marx à l'activité du travail matériel. En fait, c'est elle qui relève au plus haut point, les dominations aliénantes et le drame de l'ouvrier dans la société bourgeoise. Marx note en ce sens dans le *Salaires du travail* : « *Mais, dans la situation de*

⁹²⁴Voir S. Haber, *op.cit.*, p. 7. À l'occasion de ce que nous venons de dire sur l'inégalité, l'injustice et la façon singulière du jeune Marx de les introduire et les englober dans une réflexion originale sur le travail, il faut remarquer que le jeune penseur, nous semble-t-il être très proche des questionnements ouverts par Rousseau. À savoir que tous les deux considèrent les inégalités entre les hommes, créées par la civilisation, comme un problème central sur lequel la pensée doit se pencher et s'interroger. Marx s'avère donc être un auteur, très influencé par l'œuvre de Rousseau.

progression de la société, le déclin et l'appauvrissement du travailleur sont le produit de son travail et de la richesse produite par lui. La misère qui provient donc de l'essence (Wesen) du travail actuel lui-même »⁹²⁵. Aux yeux de Marx, le travail unilatéral et abstrait constitue clairement la cause de l'inhumanité des conditions de vie des travailleurs. Par ailleurs, l'aliénation n'exprime pas désormais comme c'était le cas chez Hegel, un contenu de la pensée approprié par le travail de la conscience ou comme chez Feuerbach, une projection des qualités humaines en un être divin, mais une servitude pratique⁹²⁶.

Selon Marx, la thématique de la misère implique que l'ouvrier, est en train de produire - d'une façon presque schizophrénique - son propre malheur. Ainsi, les premières pages des *Manuscrits de 1844* nous indiquent très distinctement que dans le système des fabriques et de l'industrie, le travailleur alimente l'aliénation et la domination de soi. Son activité contribue à l'autonomisation de son produit.

Nous voulons conclure là-dessus à propos du *Salaire du travail*. Le jeune penseur mentionne et utilise dès le début de son texte, certains schémas qui seront par la suite mieux exposées et argumentées. Nous observons que le discours marxien exprime graduellement la création d'un monde social et économique, lequel par le biais d'un travail mécanisé, répétitif et unilatéral, échappe au contrôle humain, s'érige en face du travailleur en lui étant non simplement opposé, mais totalement hostile et nuisible. Selon les dires du jeune Marx, le produit du travail est posé « *face au travailleur comme toujours davantage étranger (fremder) à lui* »⁹²⁷. Le point capital à retenir de ce moment, est l'introduction de la notion d'étrangement du produit de celui qui l'avait façonné, le travailleur. Dans la société bourgeoise, Marx repère le détachement et l'émancipation des puissances sociales et des forces humaines de leurs propres créateurs. Le travail abstrait et unilatéral fonctionne, comme

⁹²⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 83 et édition originale, *op.cit.*, p. 477. L'idée que l'ouvrier est l'agent de sa propre déshumanisation, et celui qui génère jusqu'à un certain point et reproduit l'aliénation, est assez présente dans les *Manuscrits de 1844*. Nous devons y revenir sur ce point.

⁹²⁶L. Sève soulignait au sujet de la nouveauté de la notion d'aliénation chez Marx : « 1. *Ce qui frappe d'emblée, c'est qu'à la différence de Feuerbach, pour qui le problème de l'aliénation s'identifie au problème de la conscience religieuse, Marx ne prend plus du tout pour centre de réflexion la conscience aliénée, mais le travail aliéné, de sorte que le terrain où est portée la critique n'est plus du tout celui de la religion mais celui de l'économie politique, comprise dans un sens très large il est vrai* » et « 2. *L'aliénation de l'essence humaine n'est plus comprise comme l'objectivation idéale des qualités humaines dans un dieu du ciel, mais comme le dessaisissement par le travailleur de sa vie même dans des choses parfaitement terrestres* », voir *Aliénation et émancipation*, p. 98-99, Éditions La Dispute, Paris, 2012.

⁹²⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 80 et édition originale, *op.cit.*, p. 474.

le moyen terme de ce processus d'aliénation. Et d'après Marx, le capital « *s'accumule dangereusement en face de lui* »⁹²⁸, c'est-à-dire du travailleur.

Il s'agit alors nettement pour les *Manuscrits de 1844*, de critiquer la société capitaliste comme la formation sociale dans laquelle ce que les dominés sont en train de produire, devient une entité autonome, leur causant des peines corporelles extrêmes et un abrutissement mental intense.

F).3 Le travail aliéné comme catégorie explicative et critique de la société capitaliste. La dévalorisation du monde humain et de l'être de l'ouvrier

Notre analyse du « *Salaire du travail* », contribuera maintenant à entreprendre d'une façon plus aisée, l'élucidation théorique des pages intitulées « *Travail aliéné et propriété privée* » du premier cahier, qui d'après nous constituent avec la critique de la philosophie hégélienne, le noyau dur et le geste marxien, le plus novateur et le plus important quant à l'aliénation, l'objectivation et la désobjectivation dans les *Manuscrits de 1844*. Dès lors, les idées exposées par Marx dans le *Salaire du travail* deviennent manifestement dans le *Travail aliéné et propriété privée*, plus concrètes et explicitées et mieux organisées.

Comme Marx note au début de ce chapitre, ce qui l'intéresse désormais est de concevoir l'articulation et les liens, entre les diverses sphères de l'économie politique et «...*toute cette aliénation (dieser ganzen Entfremdung) et le système de l'argent (c'est Marx qui souligne)* »⁹²⁹. De sorte que selon Marx, la société capitaliste nous permet par le biais des vicissitudes et des pathologies créées sur les corps des ouvriers, de formuler une catégorie synthétique qui englobe et exprime l'ensemble de ces phénomènes sociaux-historiques et économiques, celle d'aliénation.

C'est la première fois qu'un penseur centre tellement son intérêt, non sur le mouvement spéculatif, mais sur l'aliénation et le dépouillement réels et matériels des travailleurs. Même Hegel qui n'avait pas ignoré la dimension matérielle du travail et ses

⁹²⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 80 et édition originale, *op.cit.*, p. 474.

⁹²⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 117 et édition originale, *op.cit.*, p. 511.

méfaisants aliénants pour l'homme, n'était pas parvenu à une conception si approfondie et systématique.

Entamons notre recherche, par les positionnements du jeune auteur sur la dévalorisation, la marchandisation et la distorsion de la vie de l'ouvrier, lesquelles prennent lieu dans la société capitaliste, sont causées par la propriété privée, la séparation entre l'activité du travail et le capital et sont exprimées théoriquement par le langage de l'économie politique.

Donc, dans le premier paragraphe de ce chapitre, Marx reprend très rapidement une grande partie des thématiques discutées, au sujet de la conception unilatérale et unidimensionnelle que l'économie politique se fait du travailleur. Abaissement sans précédent du travailleur au niveau de la marchandise. Misère, affaiblissement et impuissance de son être, immédiatement causées par une puissance produite par le travailleur et cristallisée dans un objet posé en face de lui. Accumulation du capital par une minorité humaine, et division du corps social en deux camps opposés. Le jeune Marx reprend de nouveau et élargit les développements du début du premier cahier, en écrivant ceci :

À partir de l'économie nationale elle-même, dans les termes qui sont les siens, nous avons montré que le travailleur est rabaissé au rang de marchandise, et de la marchandise la plus misérable, que la misère du travailleur est en rapport inverse de la puissance et de la grandeur de sa production, que le résultat nécessaire de la concurrence est l'accumulation du capital en un petit nombre de mains, et ainsi le plus terrible rétablissement du monopole, et que finalement la différence entre le capitaliste et le propriétaire foncier, comme celle entre le paysan et l'ouvrier de manufacture disparaît en même temps que la société entière doit se diviser entre les deux classes des propriétaires et des travailleurs non propriétaires (c'est Marx qui souligne)⁹³⁰.

Nous voyons qu'à cette occasion, Marx signale une idée capitale concernant l'aliénation : la paupérisation et la misère des ouvriers sont d'autant plus grandes que leur production est grande. La richesse sociale est par conséquent, à la racine de l'appauvrissement des ouvriers. En d'autres mots, les fruits de leur activité laborieuse leur sont dérobés et accaparés par le propriétaire. Ainsi, l'ouvrier peut être défini à ce point comme un être humain constamment soumis à la perte, et à la privation de son produit de travail. Marx met en exergue dans ce passage, le fait que dans la société bourgeoise à part la séparation des hommes de leurs propres créations matérielles, ce qui acquiert une priorité et une primauté,

⁹³⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 116 et édition originale, *op.cit.*, p. 510.

est en fin de compte la chose produite. Le perfectionnement de l'objet fabriqué et l'augmentation de sa production deviennent plus importants, que l'accroissement et l'extension du malheur et de la misère des hommes⁹³¹. Les objets sont alors investis dans ce mode de production, d'une plus grande valeur que les êtres humains et leurs souffrances.

Cette situation d'un être humain lequel est en train de *devenir chose*, de générer l'amointrissement de sa vie et sa propre dévalorisation vis-à-vis de l'univers des marchandises, est très distinctement décrite par Marx quelques paragraphes plus loin. À présent, le problème est prononcé d'une façon encore plus tranchante. Marx conçoit un être social scindé en deux : d'une part il y a le travailleur, comme producteur involontaire des puissances autonomisées/émancipées, et d'autre part il y a le monde des marchandises, valorisées par le travail humain. Le jeune penseur dit sur ce sujet :

Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension. Le travailleur devient une marchandise au prix d'autant plus vil qu'il engendre plus de marchandises. Avec la valorisation du monde des choses s'accroît en rapport direct la dévalorisation du monde de l'homme (Mit der Verwertung der Sachenwelt nimmt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu). Le travail ne produit pas que des marchandises ; il se produit lui-même ainsi que le travailleur en tant que marchandise et cela sous le rapport même où il produit en général des marchandises (c'est Marx qui souligne)⁹³².

Avant de terminer sur ce point, nous devons noter qu'aux yeux de Marx le travail n'est pas uniquement cette pratique humaine qui façonne des marchandises. Contrairement, il s'agit d'une activité qui dévalorise sans cesse l'être du travailleur, et qui finit par s'autoproduire. En fait, le jeune Marx remarque cette conséquence considérable : le travail dans sa configuration industrielle se reproduit comme *chose*, reproduit l'être humain comme une *chose* et plus

⁹³¹Nous estimons que Marx entend la misère, dans un sens aussi bien physique et matériel que moral. La misère intense « *de la classe des hommes qui ne font que travailler* » est une des raisons principales, d'un rapport tordu et détérioré de l'ouvrier avec le monde. Elle dépouille et dessaisit la classe ouvrière, d'un ensemble de rapports potentiels avec le monde, et de la possibilité d'exister d'une façon affirmative. La misère chez Marx ne décrit pas simplement un rapport dégradé de l'être humain avec le monde matériel ou une privation des besoins, mais il s'agit du *devenir étranger* de l'ouvrier au monde. Autrement dit, c'est une modalité et une manifestation de la vie aliénée dans l'ère industrielle.

⁹³²K. Marx, *op.cit.*, p. 117-118 et édition originale, *op.cit.*, p. 511. L'idée d'un monde humain, entièrement renversé et dévalorisé est très constante chez le jeune Marx. Dans ses textes rédigés juste avant les *Manuscrits de 1844* où le problème de l'économie politique est mis en place, il prend comme paradigmes les plus emblématiques de ce renversement, la philosophie spéculative de Hegel et la religion chrétienne. D'après Marx, chez toutes les deux nous avons affaire à une vision où soit l'Esprit et l'Idée, soit Dieu sont faussement conçus comme les créateurs du réel. Au lieu de comprendre l'esprit et Dieu, comme des produits de l'être humain, nous les appréhendons comme les démiurges de la réalité humaine. Du reste, Marx ne fait pas dans les *Manuscrits de 1844* que l'analogie de l'économie politique avec la philosophie hégélienne, mais aussi comme nous verrons à la suite, celle de l'économie politique avec la religion.

spécifiquement comme une *marchandise*. Le travail se façonne à vrai dire, comme marchandise. Par là, le travail et le travailleur tels qu'ils existent dans la société bourgeoise et en tant que catégories unilatérales et abstraites de l'économie politique, deviennent de choses échangeables et qui peuvent se vendre⁹³³.

Pour conclure sur les premières pages de ce chapitre, nous attirerons l'attention sur deux points. Premièrement, Marx critique l'économie politique comme une science qui ne prouve jamais, le processus social-historique de genèse et de formation des catégories qu'elle utilise. Autrement dit, l'économie politique ne met pas en cause les sphères économiques qu'elle est en train d'analyser, par exemple la propriété privée, la scission entre le travail et le capital, et l'échange. Elle ne parvient pas à poser les questions suivantes : pourquoi l'organisation économique de la société bourgeoise est telle qu'elle ? Comment cette société en est-elle arrivée là ?

Le second point déduit du premier, mais plus directement lié selon notre avis à la problématique de l'aliénation, concerne le regard sévèrement critique que le jeune Marx porte sur la notion d'un état originel. Ainsi, selon Marx :

Ne nous plaçons pas dans la fiction d'un état originel (erdichteten Urzustand), comme le fait l'économiste national lorsqu'il veut fournir une explication. Un tel étant originel n'explique rien. Il déplace seulement la question vers un horizon gris et nébuleux. Il admet sous la forme d'une donnée de fait, d'un événement cela même qu'il doit déduire, à savoir le rapport nécessaire entre deux choses, par exemple entre la division du travail et l'échange. C'est ainsi que le théologien explique l'origine du mal par le péché originel, ce qui signifie qu'il admet comme un fait, sous une forme historique, cela même qu'il doit expliquer⁹³⁴.

⁹³³ Au tout début de ce qui nous est parvenu comme le second cahier des *Manuscrits de 1844*, en suivant le même raisonnement, Marx reprend la thématique de la chosification du travailleur, dont nous avons déjà longuement parlé. Néanmoins, cette fois-ci il emploie la notion du *capital* et non celle de travail. Le travailleur est alors partiellement, l'agent du processus qui le confine à être qu'une marchandise et à être valorisé tant qu'il produit. Cet état des choses forme selon Marx, un être humain qui objective ses qualités et attributs humains en un objet extérieur, le capital, jusqu'à ce que ce dernier lui soit totalement étranger. De la sorte, la question de devenir chose et de la marchandisation de la vie humaine, joint ici celle de l'aliénation et de l'étrangement. Plus spécifiquement, il écrit : « *Le travailleur a cependant le malheur d'être un capital vivant, et donc un capital connaissant le besoin, qui, à chaque moment où il ne travaille pas, perd ses intérêts et par là son existence. La valeur du travailleur, en tant que capital, croît selon la demande et l'offre, et son existence, sa vie deviennent, y compris physiquement, une offre de marchandise comme n'importe quelle autre marchandise, et elles sont sues en tant que telles. Le travailleur produit le capital, le capital le produit, il se produit donc lui-même, et l'homme en tant que travailleur, en tant que marchandise, est le produit de l'ensemble du mouvement. Pour l'homme qui n'est plus rien d'autre que travailleur, ses qualités humaines, en tant que travailleur, n'existent plus dans la mesure où elles existent pour le capital qui lui est étranger (fremde) (c'est Marx qui souligne)*», K. Marx, *op.cit.*, p. 131 et édition originale, *op.cit.*, p. 523.

⁹³⁴ K. Marx, *op.cit.*, p. 117 et édition originale, *op.cit.*, p. 511.

Sans aucune hésitation, nous pensons que nous pouvons tirer un très grand bénéfice du commentaire de ce passage. Plus spécialement, dès l'entreprise théorique d'Althusser de refonder la pensée marxienne, les textes du jeune Marx et surtout les *Manuscrits de 1844* ont été souvent incriminés, comme porteurs d'une philosophie idéaliste, d'une pensée des Origines et des Fins de l'histoire. Cette assertion althussérienne attaquait principalement, la catégorie d'aliénation à laquelle un essentialisme métaphysique était attribué. Pour autant et malgré la multitude des problèmes que les brouillons de 1844 suscitent et sur laquelle nous allons y revenir, l'extrait que nous venons de citer nous indique assez nettement que le jeune Marx, non seulement était éloigné d'une pareille vision de l'histoire humaine, mais en était consciemment hostile et opposé.

Outre sa forte opposition, Marx explique que cette façon de voir les choses ne peut constituer qu'un obstacle majeur, à notre connaissance de la formation historique de la société capitaliste. Ce texte nous permet alors de dire que le jeune penseur critique l'état originel, comme possibilité historique. Bien plus, nous considérons que l'aliénation de même le naturalisme chez Marx, peuvent être mieux compris à partir du passage cité et de ce schéma de pensée.

Nous entendons par là que d'après la vision marxienne de l'aliénation, il n'y a pas eu un état originel/naturel, dans lequel l'homme aurait vécu et auquel devrait retourner. Par ailleurs, nous avons plusieurs fois insisté sur le fait que dans les *Manuscrits de 1844*, l'aliénation n'est pas la perte d'un état originaire ou d'une essence invariable, comme la nature n'est pas non plus l'appartenance à une belle intégralité et à une totalité harmonieuse. Un moment bien situé historiquement et non-aliéné, mais désormais perdu, que le sujet humain serait censé rejoindre afin de redevenir heureux n'avait pas existé selon Marx. Le paragraphe que nous avons cité, nous semble-t-il être assez clair quant à la répulsion de Marx pour cette explication fictive.

En somme, nous avons voulu montrer au long de ces pages qui portent sur l'analyse des premiers moments du chapitre sur le travail aliéné, α) la valorisation du monde des objets et des marchandises, au détriment du monde humain, β) comment Marx commence à réunir tous ces phénomènes sous la catégorie d'aliénation, γ) le fait que l'économie politique est impuissante d'éclaircir la naissance de son propre objet, et δ) comment la conception marxienne est contraire, à une philosophie idéaliste des origines et d'un état originel.

F)4. Le travail aliéné comme production des « puissances indépendantes » et perte de l'objet du travailleur

Nous arrivons maintenant à un point du texte marxien où le jeune penseur se propose une réflexion, encore plus approfondie et systématique sur l'aliénation, la dépossession et l'objectivation du travailleur⁹³⁵. En fait, Marx s'était approprié très précocement les considérations philosophiques menées avant lui au sujet de l'aliénation, d'un côté par Hegel et Feuerbach, et de l'autre côté les tentatives d'une théorisation plus concrète et économique des pathologies deshumanisantes de la société capitaliste, produites par Moses Hess et Engels⁹³⁶.

Dans le présent chapitre, Marx construit une analyse de ces phénomènes à partir principalement des catégories de l'*Entäußerung* et de l'*Entfremdung*. En d'autres mots, nous avons affaire dans les *Manuscripts de 1844* à une transmutation théorique très importante de ces deux catégories, laquelle déterminera d'une façon durable, aussi bien la pensée marxiste que la théorie sociale. Ainsi, nous suivrons les multiples niveaux de l'aliénation vécue par l'ouvrier, décrits ici par le jeune auteur. Ensuite, nous essayerons d'indiquer ce qui demeure actuel et pertinent dans cet édifice théorique, mais aussi hautement discutabile et problématique.

Plus précisément, Marx entreprend une exploration méthodique, stimulante et authentique de l'aliénation du travailleur dans son activité productrice qui commence par une interrogation, sur *le rapport du travailleur aux produits de son travail*. D'après cette analyse, la dévalorisation et l'anéantissement du monde de l'homme, au profit du monde des choses ont des répercussions très lourdes sur la vie du travailleur.

⁹³⁵Nous nous référons au premier paragraphe de la page 118 du texte de Marx.

⁹³⁶À travers sa critique de l'économie politique, de la philosophie hégélienne et des Jeunes-hégéliens, Marx espère éradiquer les mystifications et les illusions qui empêchent une véritable compréhension de la réalité sociale-économique. Selon S. Haber : « *Pourtant, c'est bien l'expérience vécue du salarié moderne dans ce qu'elle a de pathologique qui constitue le référent privilégié du terme, et tout ce que l'on peut reprocher à ces discours inauthentiques provient en dernier ressort d'une prise en compte de l'expérience ouvrière* », voir *L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, p. 59.

Les conséquences pour le travailleur peuvent être classées en trois moments. Premièrement, l'objet produit par le travailleur se transforme en « un être étranger » et « en une puissance indépendante »⁹³⁷. Deuxièmement, le produit du travail est en réalité l'activité laborieuse qui se fige et se cristallise dans un objet. Il s'agit du phénomène capital de l'*objectivation* et de la *réalisation* du travail. Troisièmement, cet accomplissement du travail s'avère être en même temps « la *déréalisation du travailleur* », l'*objectivation* être sa soumission à l'objet et la perte de cet objet, et l'*appropriation* être l'*aliénation* et la perte de l'expression. Mais, voyons l'intégralité de ce passage :

*Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit vient lui faire face comme un être étranger (ein fremdes Wesen), comme une puissance indépendante (unabhängige Macht) du producteur. Le producteur du travail est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'est fait chose ; ce produit est l'objectivation du travail (die Vergegenständlichung der Arbeit). La réalisation du travail est son objectivation. Cette réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie nationale, comme déréalisation du travailleur (als Entwirklichung des Arbeiters), l'objectivation [apparaît] comme perte de l'objet et asservissement à l'objet (als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes), l'appropriation [apparaît] comme aliénation (Entfremdung), comme perte de l'expression (Entäußerung)*⁹³⁸.

Ainsi pour Marx, le rapport du travailleur avec son produit consiste dans un premier moment en l'étrangement du travailleur de son objet, malgré le fait que ce soit lui qu'il l'avait fabriqué. Pour l'exprimer différemment, l'activité personnelle du travail est à la racine de la distance prise par le travailleur, vis-à-vis de son objet. Ensuite, il y a l'*objectivation* du produit du travail. Toutefois, comme nous verrons à la fin de ce schéma, elle est en réalité la perte de l'objet. Puis, nous avons affaire à une situation paradoxale d'un premier point de vue, de ce produit du travail qui devient une puissance autonome et émancipée, une force qui échappe à la maîtrise de son producteur. Bien plus, l'objet produit par le travailleur se détache de lui, et devient une puissance immaîtrisable qui finit par assujettir pratiquement le travailleur. En dernier lieu, cet asservissement pratique du travailleur à son objet aboutit à la privation de son objet et à la perte de son expression. Pour autant, il faut formuler la question suivante à laquelle nous répondrons plus loin : comment le travailleur peut-il être asservi à un objet qui lui échappe ?

⁹³⁷Le terme de *puissance indépendante* n'est pas tout à fait nouveau pour le jeune Marx. Déjà dans ses *Notes sur James Mill*, il emploie cette expression. Voir MEW, Band 40, p. 446.

⁹³⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 511-512.

À vrai dire, Marx se réfère en quelques lignes à plusieurs processus ayant de lourdes conséquences, à la fois générés et subis par le travailleur. En fait, chez les *Manuscrits de 1844* le travailleur est conçu comme l'agent de son dessaisissement, de son aliénation et de sa vie dégradée⁹³⁹. Afin de mettre en relief cette situation de perte et de soumission de soi, Marx emploie une terminologie issue tantôt de la philosophie spéculative allemande (*Gegenstand, Vergegenständlichung, Wesen, Entfremdung, Entäußerung*⁹⁴⁰), tantôt de la science économique (*Arbeit, Produkt, nationalökonomischen, Aneignung*). De toute façon, Marx élabore tout au long des *Manuscrits de 1844*, une critique philosophante de l'économie politique et de la société capitaliste. Ses moyens conceptuels et catégoriels viennent encore sans doute, d'un arrière fond hégélien et feuerbachien et tentent de produire à travers un premier tâtonnement, la critique d'un objet qui ne relève pas de la pensée pure et du domaine de la spéculation, mais de la réalité sociale-historique concrète, engendrée par le capital et par l'expérience de la classe ouvrière souffrante. Ce qui intéresse Marx désormais est « *la critique du présent* »⁹⁴¹ et le reste de son œuvre sera essentiellement consacrée à ceci.

Grâce à ce premier passage cité, nous mesurons dès maintenant la différence entre la *Phénoménologie de l'esprit* et les *Manuscrits de 1844*. Pour le jeune Marx, l'homme qui travaille « en tant que marchandise » et dans le « système de l'argent », produit et reproduit sans cesse la négation de son être et quelque chose qui le contredit. Selon S. Haber : « *L'aliénation n'est déjà plus, comme elle l'était chez le Hegel de la maturité, un processus ontologique anonyme que le philosophe regarde du haut comme un moment du Tout nécessaire, mais quelque chose par quoi le vivant se contredit et se lèse lui-même* »⁹⁴².

Marx insiste très vite, sur l'état d'inversion dans lequel le travailleur existe. Ce qui semble être la réalisation (*Verwirklichung*) du travail est au fond, la déréalisation (*Entwirklichung*) du travailleur. Ce rapport hautement problématique entre d'une part, le progrès et l'enrichissement irréfrenables du monde matériel et d'autre part l'abaissement de

⁹³⁹Cette idée sera abandonnée par Marx dans ses écrits de maturité, par exemple dans les volumes du *Capital*. Tandis que Marx en 1844 a la tendance de rapporter constamment l'aliénation au travailleur, et à son travail personnel, dans le *Capital* l'origine de l'aliénation se trouve dans les rapports sociaux de production et dans le clivage historique entre ces rapports et les individus. Nous voulons dire par là que dans les textes de maturité, l'aliénation n'est plus perçue comme un rapport personnel et individuel du travailleur avec son objet de travail, mais elle est le produit de la formation sociale dans laquelle le travailleur vit, et de l'émancipation désastreuse pour lui des rapports sociaux.

⁹⁴⁰Il se peut que les termes d'aliénation et d'extériorisation aient une provenance juridique et économique, mais le jeune Marx les emprunte à l'idéalisme objectif.

⁹⁴¹Nous employons une expression de S. Haber. Voir *op.cit.*, p. 60.

⁹⁴²S. Haber, *op.cit.*, p. 61.

l'être humain qui travaille, revient de nouveau sous la plume de Marx. Or, d'après cette analyse le travailleur ne s'affaiblit pas simplement, mais il est tellement dépossédé et dessaisi jusqu'au point d'être affamé. Il ne se heurte pas uniquement à la perte de son objet et de son expression, mais à une dépossession radicale de sa vitalité, et des objets qui lui sont nécessaires afin de rester en vie. Le travail s'avère être bel et bien, le dépouillement de la vie ouvrière. Conséquemment, à part la dévalorisation et l'affaiblissement de soi, le travailleur se rapporte lors de la fixation de son travail dans un objet extérieur, aux expériences limites de la famine et de l'extinction de son être. Marx dit sur ce sujet :

La réalisation du travail apparaît à un point tel comme déréalisation que le travailleur est déréalisé jusqu'à en crever de faim. L'objectivation apparaît à un point tel comme perte de l'objet (Verlust des Gegenstandes) que le travailleur est dépouillé non seulement des objets les plus nécessaires à la vie, mais aussi des objets du travail. Oui : le travail lui-même devient un objet dont [le travailleur] ne parvient à s'emparer qu'aux prix des efforts les plus grands et en connaissant les interruptions les plus irrégulières. L'appropriation de l'objet apparaît à ce point comme aliénation que plus le travailleur produit d'objets, moins il peut posséder et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital⁹⁴³.

Dans un ton assez dramatique, Marx affirme que le processus par le biais duquel le travail devient chose, est identique à la perte de cette chose. En outre, selon le jeune penseur la catégorie du travail se chosifie et se transforme en un objet pour lequel le travailleur doit se battre constamment. Cette situation d'incertitude le mène à la dépossession de sa propre production et à la production d'une instance qui le domine, celle du capital.

Néanmoins, l'activité productrice aliénée a également dans ce paragraphe, un autre aspect qu'il ne faut pas négliger : le travailleur est privé aussi bien de ce qui lui est indispensable pour survivre (nourriture, logement, vêtement) que de la possession et du contrôle immédiat des objets de son travail. Autrement dit, il éprouve une perte de ses besoins vitaux et de son activité. Par conséquent, l'extériorité matérielle, le monde des objets et la *Lebenstätigkeit* deviennent profondément étrangers au travailleur.

Nous récapitulerons sur ces deux premiers paragraphes, où le discours sur l'aliénation et l'objectivation commence à être plus systématique, en faisant quelques remarques. Tout d'abord, Marx organise son analyse autour de trois phénomènes principaux, ayant lieu dans le travail : α) le travailleur produit un objet, β) lequel lui est soustrait et enlevé par la suite et γ)

⁹⁴³K. Marx, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 512. *Berauben* en allemand décrit au sens fort, l'acte de piller, de dépouiller et de priver quelqu'un ou quelque chose.

cet objet revient commander et dominer le travailleur, en lui infligeant des expériences douloureuses et un mode de vie indésirable. Deuxièmement, il s'agit pour Marx de suggérer, certes indirectement pour le moment l'existence d'une aliénation subjective et d'une aliénation objective.

Plus précisément, l'aliénation subjective – les *Manuscrits de 1844* emploient souvent le terme *Selbstentfremdung* pour exprimer ce phénomène⁹⁴⁴ – décrirait la dépossession d'un éventail de possibilités de la personne, la diminution de soi et la restriction du champ de l'action humaine. Le travail tel que Marx nous le présente, est l'*objectivation déréalisante* et l'enfoncement du travailleur dans une situation, dans laquelle est privé de son expression. En réalité, il manque complètement la possibilité de se réaliser arrivant à une misère et un dénuement existentiels. De la sorte, le rétrécissement de ses virtualités va comme nous venons de voir, jusqu'à la difficulté de réaliser le besoin humain le plus élémentaire, celui de se nourrir.

L'aliénation objective est pareillement esquissée dans ces deux paragraphes. Mais, qu'est-ce que nous entendons par ce terme ? En fait, comme notre deuxième paragraphe nous l'indique très bien, l'activité productrice des travailleurs dans la société capitaliste entretient et soutient l'autonomisation d'un système nocif pour leur existence physique et psychique. L'aliénation objective désignerait alors, l'émancipation de certaines puissances produites par les acteurs sociaux et leur agir. Pour le dire différemment, le travailleur engendre le réseau des puissances et le système qui le dominera⁹⁴⁵.

⁹⁴⁴La *Selbstentfremdung* peut être traduite tantôt comme *aliénation de soi*, tantôt comme F. Fischbach le propose *auto-aliénation*.

⁹⁴⁵S. Haber éclaircit ces deux dimensions de l'aliénation dans un long passage. Il considère que Marx ne parvient pas à distinguer ces deux formes d'aliénation, en subjuguant finalement l'aliénation subjective à l'aliénation objective : « *En bref, Marx accorde une importance fondamentale à la définition « vitale », c'est-à-dire subjective, phénoménologique, de l'aliénation (à la fois illness et disease : douleur sentie et diminution de soi) et c'est à elle que renvoie tout le volet naturaliste de l'argumentation, qui est décisif ; mais il reste fasciné par l'aliénation objective (la perte du produit du travail comme préalable à la constitution des systèmes de contraintes) au point que c'est elle qui l'emporte, économiquement et, on vient de le constater, philosophiquement aussi, dans le cours du texte. Dès lors, le cœur philosophique des idées de 1844 semble pouvoir se ramener à une explicitation du phénomène de l'aliénation transcendante, objective (celle qui est directement liée à la constitution des puissances sociales systémiques), qui s'effectue dans le cadre d'une philosophie subjectiviste (avec ses catégories caractéristiques de possession et de maîtrise de l'objet, ici étayées sur une ontologie du travail). Cette orientation représente une double façon de manquer l'expérience de l'aliénation subjective qui a été pourtant longuement discutée par Marx et qui motive son propos : d'un côté, le sujet est perçu, plutôt qu'à partir des expériences négatives dont il est capable, comme un principe d'« activité » passionnément voué à faire et à dominer l'objet ; de l'autre, il n'apparaît que comme une fonction à l'intérieur des machineries sociales hypostasiées typiques de la modernité ».* Voir S. Haber, *op.cit.*, p. 74.

Ainsi, dans ces lignes des *Manuscrits de 1844* nous avons une mention à ces deux configurations essentielles de la notion d'aliénation. D'une part, il y a la création d'un système qui favorise la perte de l'objet du travailleur et la position d'un monde qui nous maîtrise et nous possède. Au lieu de dominer le monde et l'extériorité, c'est le monde et l'extériorité qui commandent l'homme. D'autre part, il y a le fléchissement et le dépouillement du travailleur, en tant qu'oppression constante des conditions de vie insupportables et en tant qu'extension de la misère de la classe ouvrière.

Au point où nous sommes, nous voulons noter brièvement quelque chose d'assez significatif. Malgré les grandes discontinuités entre Hegel et Marx, ce dernier reste encore selon nous, dans le sillage de l'idéalisme objectif. Plus exactement, le jeune penseur estime que l'affranchissement de l'objet de la maîtrise immédiate de l'être humain – dans ce cas du travailleur – entraîne des conséquences tragiques et désastreuses. En d'autres mots, lorsque les produits du travail humain s'émancipent de leur producteur, l'objectivité sociale-historique ne peut plus être reconnue par le sujet. Elle se transforme en un monde inhospitalier et non-maîtrisable⁹⁴⁶. À partir de ce fait, la notion de travail selon Marx sombre dans l'échec et condamne le travailleur à une diminution perpétuelle de soi, et à mener une existence appauvrie : le travailleur ne reconnaît plus les résultats de son activité dans l'objectivité.

À vrai dire, être aliéné décrirait dans ce cas l'impossibilité pour le sujet de posséder l'objet, le monde dans son intégralité. N'avons-nous pas ici, une des formulations principales de la désaliénation du sujet pensant dans la *Phénoménologie de l'esprit* ? Une des exigences les plus essentielles de cet ouvrage de Hegel ne serait-elle pas la réconciliation du sujet avec l'objet, du sujet avec la substance ? Un des pires spectres hantant constamment le geste philosophique de Hegel, ne serait-il pas l'incommunicabilité entre le sujet pensant et l'objectivité ?

L'idée d'un monde de plus en plus étranger et opposé à l'homme, devient claire dans le paragraphe suivant des *Manuscrits de 1844*. Marx écrit que :

Toutes ces conséquences résident dans la détermination selon laquelle le travailleur se rapporte au produit de son travail comme à un objet étranger (fremden Gegenstand). Car, sur la base de ce présumé, la suite est évidente : plus le travailleur se dépense dans son travail, et d'autant plus puissant devient le monde étranger, objectif qu'il engendre en face de lui, et d'autant plus pauvre il devient lui-même, d'autant plus pauvre

⁹⁴⁶Il faut noter que la transformation du monde en un endroit inhospitalier et étranger chez Marx et chez le jeune Hegel, pousse les êtres humains à une instrumentalisation de plus en plus forte de leurs rapports avec la nature.

son monde intérieur (um so ärmer wird er selbst seine innre Welt), et d'autant moins a-t-il de choses en propre⁹⁴⁷.

Deux grands effets découlent de l'étrangéification et de la perte de l'objet. Tout d'abord, les puissances émancipées et détachées du travailleur finissent par créer un monde, bien plus puissant que le travailleur lui-même. En fait, le travailleur est en train d'octroyer sa vie à l'objet étranger. Par conséquent, le travailleur d'après Marx s'appauvrit non simplement dans le sens matériel du terme, mais aussi existentiellement et psychiquement. Ce processus atteint tantôt le rapport de l'homme à l'objectivité matérielle, tantôt son intériorité. Autrement dit, c'est sa propre intériorité qui est démantelée. L'objectivation comme déréalisation du travailleur ne concerne pas uniquement, les moyens du travail et ses productions qui lui échappent inlassablement, mais elle est au fond « *un appauvrissement ontologique de son être* »⁹⁴⁸. Par ailleurs, il faut retenir que pour le jeune Marx l'aliénation désigne une situation pénible et indésirable, dans laquelle le sujet humain *est dépossédé*. À savoir que posséder moins de choses pour Marx, serait une sorte de catastrophe.

Ensuite, la lecture du début de ce paragraphe peut nous laisser l'impression qu'aux yeux de Marx le monde objectif s'est métamorphosé sous le règne du capital et du salariat, en une énorme machinerie qui absorbe les puissances vitales des travailleurs, presque d'une manière vampirique. Ce monde transformé en « *un objet étranger* » pour le travailleur, se pose dorénavant comme un appareil qui annexe et captive violemment les forces objectives des travailleurs.

L'idée d'une réalité qui s'autonomise, s'appropriant sans cesse la vitalité du travailleur et dominant son être, est mise en exergue aussi dans le reste du paragraphe. Marx fait ici le parallèle entre l'économie et la religion. Influencé fortement par la critique feuerbachienne de la religion, le jeune Marx s'en sert comme dans d'autres moments des *Manuscrits de 1844*, de l'exemple de la religion pour éclaircir davantage l'aliénation du travailleur. Il écrit ceci :

Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, et moins il en conserve en lui-même. Le travailleur place sa vie dans l'objet, mais ce n'est plus à lui qu'elle appartient, c'est au contraire à l'objet. Donc, plus cette activité est grande, et plus le travailleur est sans objet (gegenstandsloser). Ce qu'est le produit de son travail, il ne l'est pas. Et donc plus ce produit est grand, et moins il l'est lui-même. La perte de l'expression (Entäußerung) du travailleur dans son produit a la signification, non pas seulement que son travail

⁹⁴⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 512.

⁹⁴⁸Voir S. Haber, *op.cit.*, p. 63.

*devient un objet, une existence extérieure (äußern Existenz), mais que son travail existe en dehors de lui, indépendant de lui et étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome (selbständige Macht) lui faisant face – que la vie qu'il a prêtée à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère*⁹⁴⁹.

Nous avons ici affaire à une transition momentanée, de l'analyse du champ économique au champ de la religion, et puis à un retour au domaine de l'économie. L'aliénation est donc pour le jeune Marx, une notion polysémique permettant de penser à la fois le phénomène religieux, et le destin du travailleur dans la société capitaliste. Néanmoins, il faut dire qu'un déplacement capital prend forme chez Marx : ce qui retient désormais la grande partie de son intérêt, est le champ économique et plus particulièrement, le rôle accordé à ces êtres humains aliénés et dominés qui sont les travailleurs. La religion aide alors Marx, à mettre encore plus en avant la structure de l'aliénation comme phénomène historique, économique et anthropologique. Lucien Sève éclaircit l'usage occasionnel de la comparaison religieuse dans les *Manuscrits de 1844*, en insistant plutôt sur la rupture de Marx avec Feuerbach :

*Mais d'une part il n'y a plus aucune mesure entre ces deux emplois, le religieux n'intervenant plus jamais, de loin en loin, qu'à propos de l'économique, qui occupe toute l'attention. D'autre part, les incidentes religieuses sont toujours introduites, en cours de développement économique, comme des comparaisons réciproquement éclairantes, et rien de plus. Nous n'avons donc pas encore une théorie matérialiste-historique de la religion comme reflet idéologique spécifique d'une aliénation économique-sociale, mais du moins déjà l'idée d'une homologie entre aliénation économique, qui est conçue comme fondamentale, et aliénation religieuse ; homologie qui intervient dans le texte comme une trace du passage de l'analyse feuerbachienne de l'aliénation, centrée sur la religion, à une analyse toute nouvelle centrée sur le travail, sur l'économie politique, mais qui montre en même temps que Marx ne renonce pas pour autant à donner à la nouvelle catégorie une portée théorique universelle, celle d'une matrice de toutes les formes d'aliénation*⁹⁵⁰.

Toutefois, pour conclure sur ce passage des *Manuscrits de 1844*, nous attirerons notre attention sur deux éléments capitaux. Premièrement, la question du travailleur *gegenstandlos*, à savoir du travailleur sans objet et secondement la distinction entre *objet extérieur* et *objet étranger*.

⁹⁴⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 512.

⁹⁵⁰L. Sève, *op.cit.*, p. 99-100.

F)5. Le travailleur sans objet, l'objet extérieur et l'objet étranger

Dans les lignes qui vont suivre, nous essayerons de montrer comment la critique du « travailleur sans objet » se rapporte au fait que le travail devient non simplement extérieur, mais étranger à l'être humain et l'objet produit foncièrement hostile⁹⁵¹. Ainsi, comme nous avons pu observer Marx avait mis l'accent sur la perte des moyens, et des objets qui permettent au travailleur de survivre. Cela dit, être aliéné ne désigne pas simplement pour le jeune Marx, l'extériorisation et la fixation déréalisantes de l'activité humaine dans l'objet du travail.

Bien plus, Marx parlait d'une perte de l'objet (*Verlust des Gegenstandes*), au sens où les objets produits et objectivés par le travailleur finissent par être appropriés par un autre être humain, le capitaliste. En d'autres mots, le travailleur nous est présenté comme cette figure de l'organisation sociale capitaliste, qui est toujours perdante. Il est en fait perdant dès le début du processus de production, étant donné que lorsqu'il fait partie de ce processus, tantôt les moyens de production, tantôt les produits de son travail appartiennent déjà au capitaliste. Car, le travailleur vend sa force de travail, en sachant que les objets qui produira sont la propriété de quelqu'un d'autre. Tous les objets à travers lesquels, le travailleur se lie à l'objectivité humaine lui sont soustraits et enlevés. Conséquemment, l'ensemble de l'objectivité et de son être objectif ne sont plus sous la maîtrise du travailleur. F. Fischbach remarque en ce qui concerne la centralité de la privation de l'objectivité dans le travail aliéné :

[...] par où il faut certes entendre que l'objet que nous avons-nous-mêmes produit vient nous faire face (entgegen-) comme un objet étranger, propriété d'un autre, mais aussi et d'abord le fait que nous soyons privés non seulement des objets de nos besoins et des objets que nous produisons, mais aussi, et plus radicalement encore, privés de l'objectivité de notre propre être⁹⁵².

Pourtant, nous devons être très attentifs sur un certain point. Selon le jeune Marx, l'aspect problématique de l'activité productrice ne repose pas sur le fait que le travailleur produise un objet. Autrement dit, le devenir objet est quelque chose de tout à fait normal. Le

⁹⁵¹Tout au long de cette analyse nous nous appuyons sur les écrits de F. Fischbach, et plus précisément sur sa présentation de sa traduction des *Manuscrits de 1844*, et sur son article « *Activité, Passivité, Aliénation, Une lecture des Manuscrits de 1844* », *Nouvelles aliénations*, collection Actuel Marx, numéro 39, p. 13-27, PUF, Paris, 2006.

⁹⁵²Voir la présentation de F. Fischbach, in K. Marx, *op.cit.*, p. 24.

travail est par définition, ce processus de production et de fabrication des objets. Marx ne met pas en cause cette dimension fondamentale⁹⁵³. Ce que le jeune penseur critique en réalité est l'organisation de la production capitaliste, et la place accordée au travailleur. C'est-à-dire que le travailleur n'est pas simplement en train de produire un objet, qui serait par la suite perdu, enlevé et approprié par une force extérieure.

Contrairement, nous avons affaire à une sorte de processus synchronisé : dans le travail aliéné produit dans le système capitaliste, l'objectivation s'effectue toujours *comme* et *dans* une perte de l'objet. Cette perte de l'objet se produit en même temps que la production de l'objet. Selon cette analyse, l'aliénation est à la racine de la production capitaliste. Elle n'est pas la conséquence et l'épiphénomène, mais le fondement et l'élément préalable de la perte de l'objet et du travail aliéné. Le travailleur aliéné est alors séparé de son produit et de l'objectivité, dès le moment qu'il vend sa force de travail au capitaliste. Si le travailleur ne faisait pas partie de ce processus, il ne pourrait pas élaborer un objet perdu.

Néanmoins, nous pourrions objecter à Marx qu'il tombe dans une contradiction flagrante. Rappelons ce qu'il disait : « *Donc, plus cette activité est grande, et plus le travailleur est sans objet. Ce qu'est le produit de son travail, il ne l'est pas. Et donc plus ce produit est grand, et moins il l'est lui-même. La perte de l'expression du travailleur dans son produit a la signification, non pas seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais que son travail existe en dehors de lui, indépendant de lui et étranger à lui, et qu'il devient une puissance autonome lui faisant face – que la vie qu'il a prêtée à l'objet vient lui faire face de façon hostile et étrangère* »⁹⁵⁴. Comment Marx peut-il qualifier le travailleur, comme cet être sans objet et au même moment dire que la vie du travailleur appartient-elle de plus en plus à l'objet produit ? Comment l'état de perte coexiste-t-il avec l'état de dépendance ? Comment une *puissance indépendante* et émancipée peut-elle dominer le travailleur ?

Afin de pouvoir répondre à ces questions, il faut faire certaines distinctions. Tout d'abord, celle de l'*Entäusserung* de la *Vergegenständlichkeit*. Nous avons déjà constaté, lors de notre analyse des pages de Marx sur la philosophie hégélienne, l'intensité de sa critique au

⁹⁵³D'après F. Fischbach : « *Cela nous indique déjà que le fait, pour l'activité productive, de passer dans une chose produite, d'y reposer et même de s'y fixer, le fait, autrement dit, pour l'acte de produire de passer dans un être produit, n'a rien en lui-même d'aliénant, au contraire : c'est sa destination et c'est son accomplissement* », voir *op.cit.*, p. 27.

⁹⁵⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 118 et édition originale, *op.cit.*, p. 512.

sujet de l'identification de l'aliénation à l'objectivation. Pourtant, une chose peut empêcher une compréhension correcte de ces termes. Le jeune Marx emploie les notions d'*Entfremdung* et d'*Entäusserung* dans les passages qui nous concernent, d'une façon peu différenciée et parfois l'une juste après l'autre.

Néanmoins, l'élément qui nous aide est son insistance sur l'idée de la *perte* de quelque chose. L'*Entäusserung* selon Marx décrit quelque chose de plus que le devenir étranger de l'objet : c'est la *perte de l'expression*. Or, comme nous avons vu il utilise dans une page les termes de la perte (*Verlust*) et du travailleur sans objet (*gegenstandsloser*), à plusieurs reprises. Dans le système capitaliste, le travailleur ne produit pas uniquement quelque chose d'objectif, mais bien plus quelque chose de perdu. Selon F. Fischbach : « *C'est là le fait de l'aliénation : que l'activité de s'objectiver aboutisse, pour le travailleur, à être sans objet, à se retrouver privé d'objet, que l'activité même de s'objectiver conduise à la non-objectivité, que l'acte de s'exprimer dans une chose aboutisse à la perte de la chose en laquelle on a exprimé son être* »⁹⁵⁵.

Ainsi, le travailleur est dépossédé tantôt de son propre objet, tantôt de son rapport à l'objectivité. Il se transforme en un être abstrait, réduit à reproduire incessamment que par le travail aliéné ses besoins vitaux élémentaires. L'aliénation et la perte de l'expression ne doivent pas être alors confondues avec l'objectivation. Le jeune Marx n'est pas hostile au fait que le travail devienne « *une existence extérieure* », mais qu'il dégénère en « *une puissance autonome lui faisant face* ».

Nous considérons qu'une réponse possible, quant à cette coexistence de la perte de l'objet et de l'asservissement à l'objet pourrait consister à l'appropriation de l'objet fabriqué par le capitaliste, le propriétaire des moyens de production. En d'autres termes, cette puissance autonome ne disparaît pas, mais est saisie par un autre être humain. Nous avons affaire à la perte d'un rapport vital, puis à l'appropriation de la vitalité de l'ouvrier et de son travail, par une autre force vivante laquelle a des intérêts totalement opposés à lui. Son travail se cristallise en la personne du propriétaire des moyens de production, et au même moment en un système abstrait. Nous comprenons donc que la perte de l'expression et de l'objet est identique, à la production d'une domination sociale par la médiation du travail humain aliéné. La perte de la maîtrise de l'activité et des objets du sujet humain, est pour le jeune Marx une

⁹⁵⁵Voir la présentation de F. Fischbach in K. Marx, *op.cit.*, p. 30-31.

des raisons principales de la création des systèmes anonymes de contrainte dans les sociétés modernes. C'est en fait ce qui rend possible, un démantèlement aussi bien pratique qu'existential et moral du travailleur.

Pour conclure, nous ferons la distinction entre *objet extérieur* et *objet étranger*, chose cruciale d'après nous si nous voulons bien appréhender la notion d'aliénation dans les brouillons de 1844. Cette distinction découle immédiatement de ce que nous venons d'examiner, au sujet de la différence entre objectivation et aliénation chez le jeune Marx. En outre, il s'agit d'une différenciation tantôt conceptuelle, tantôt pratique qui nous renvoie droitement aux analyses du troisième cahier des *Manuscrits de 1844*, sur l'identification erronée de l'objectivation et de l'aliénation opérée par Hegel. En fait, Marx oppose la simple « *existence extérieure* » à la « *puissance autonome* » et étrangère, réalisées dans le contexte social-économique du capitalisme industriel. Car, dans ces conditions, l'objectivation produite par le travailleur se transforme clairement en sa désobjectivation. L'objet de son travail passe aux mains d'un autre et cela prend lieu dans des situations matérielles dégradées, dans lesquelles l'intégrité et la santé des êtres humains ne sont plus préservées.

Afin de mieux mettre en exergue la distinction entre objet extérieur et objet étranger, nous ferons appel à la lecture de S. Haber, concernant la critique marxienne de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette critique est en rapport direct avec la différence entre objet extérieur et objet étranger/autonomisé, et c'est la raison pour laquelle nous estimons que la distinction faite par S. Haber, vaut pour notre propos également⁹⁵⁶. Pourtant, il n'emploie pas le concept d'objectivation, mais celui d'extériorisation. S. Haber remarque sur cette thématique :

Ce n'est donc pas à ce niveau que Hegel, qui a largement mis cette idée en scène dans sa Phénoménologie, est contestable. Il le devient au moment où l'on introduit une sorte de gradation entre extériorisation pratique simple et extériorisation pratique aliénante, dont le paradigme est fourni dans ce qui se passe dans le travail salarié : dans la première, les œuvres demeurent dans la sphère d'influence de leurs auteurs qui peuvent s'y reconnaître, alors que dans la seconde elles s'y soustraient (c'est S. Haber qui souligne)⁹⁵⁷.

⁹⁵⁶Nous constatons encore une fois que les deux niveaux de la critique marxienne, le philosophique et l'économique, sont liés dans les *Manuscrits parisiens*.

⁹⁵⁷S. Haber, *op.cit.*, p. 73.

F)6. Les répercussions du rapport désobjectivé du travailleur à son produit

Examinons maintenant de plus près, les conséquences fâcheuses et nocives venues du rapport du travailleur à son propre produit, décrites par Marx dans les deux pages des *Manuscrits de 1844* qui suivent. En fait, le propos théorique du jeune penseur quitte pour un moment le terrain de l'aliénation objective et la critique des puissances émancipées et autonomisées, pour se diriger vers l'aliénation subjective, la description d'une vitalité humaine perdue et des situations d'altération totalement pénibles pour le travailleur, avec des accents phénoménologiques très forts. Cela dit, Marx ne s'intéresse pas à présent à désigner les forces, qui se posent d'une manière hostile en face du travailleur et se constituent en un système mort et parasitaire.

Marx emprunte ce chemin en commentant dans un premier temps, le rapport nécessaire et insurmontable de l'être humain à la nature. Rappelons ici, les développements marxistes du troisième cahier sur le naturalisme et l'insertion tout à fait bénéfique de l'être humain dans l'ordre naturel. Dans les passages du premier cahier auxquels nous nous référons, Marx part du même présupposé, à savoir l'impossibilité pour l'homme d'exister matériellement sans un rapport constant avec la nature. Toutefois, le travailleur se confronte désormais à une situation assez paradoxale. Tout à la fois, il travaille et modifie l'extériorité et s'approprie de plus en plus intensément le monde naturel qui l'entoure, il voit α) ce monde lui devenir de plus en plus éloigné et extérieur à son travail, et β) que cette extériorité naturelle et sensible n'est plus le moyen pour la survie du travailleur. Plus précisément, Marx écrit :

De sorte que plus le travailleur s'approprie (sich aneignet) par son travail le monde extérieur (Außenwelt), la nature sensible, et plus il se soustrait de moyen de subsistance (Lebensmittel), et cela sous un double aspect : premièrement, en ce que le monde extérieur sensible cesse de plus en plus d'être un objet appartenant à son travail, un moyen de subsistance de son travail ; deuxièmement, en ce que le même monde extérieur sensible cesse de plus en plus d'être un moyen de subsistance au sens immédiat, à savoir au sens d'un moyen en vue de la subsistance physique du travailleur⁹⁵⁸.

⁹⁵⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 119 et édition originale, *op.cit.*, p. 513.

Qu'est-ce que le jeune Marx entend-il, par un monde naturel qui n'est plus là afin de maintenir en vie le travailleur ? Qu'est-ce que c'est que cet objet façonné par l'activité productrice du travailleur qui lui échappe, et ce monde qui ne prend plus en compte « la subsistance physique du travailleur » ? Nous pensons avoir affaire dans le cas présent, à deux phénomènes principaux. D'abord, l'objectivité sociale-historique posée par l'activité humaine cesse d'être la propriété du travailleur. Le monde sensible devient un objet extérieur au travailleur, c'est-à-dire un objet immaîtrisable, inamical et antagoniste vis-à-vis de l'être humain.

Ensuite, ce même processus aboutit à l'abaissement psychique et corporel du travailleur⁹⁵⁹. Plus précisément, la finalité du travail humain se déplace d'une façon décisive : d'un moyen de subsistance et d'une possibilité d'expression de soi, elle se transforme en moyen de gain et d'enrichissement d'une minorité humaine. Dès lors, la subsistance de l'être humain devient secondaire et les activités sociales sont structurées autour de la maximalisation du profit économique. Selon le jeune Marx, ce rapport du travailleur au monde donne lieu à une situation à deux faces, complètement épouvantable. Il écrit :

A partir de ce double aspect, le travailleur devient donc un esclave de son objet (ein Knecht seines Gegenstandes), premièrement en ce qu'il reçoit un objet de travail, c'est-à-dire en ce qu'il reçoit du travail, et deuxièmement en ce qu'il reçoit des moyens de subsistance. Premièrement donc en ce que c'est par l'objet qu'il peut exister en tant que travailleur, et deuxièmement en ce que c'est par l'objet qu'il peut exister en tant que sujet physique (physisches Subjekt). Le sommet de cet esclavage est qu'il ne peut plus se conserver comme sujet physique qu'en étant travailleur, et qu'il n'est plus travailleur qu'en tant que sujet physique⁹⁶⁰.

Ce paragraphe est très dense et il nous faut l'analyser plus attentivement. En premier, l'objectivation du travailleur, le fait de produire un objet à travers son travail mène sous les conditions de production capitalistes, à l'assujettissement du travailleur à son objet. Le jeune Marx parle littéralement d'une forme d'esclavage. Pour comprendre cet assujettissement, nous devons entendre la perte de l'expression (*Entäußerung*), non exclusivement comme la privation de l'objet matériel produit, mais aussi comme perte des moyens de subsistance (*Lebensmittel*) et des objets du travail (*Arbeitsgegenstände*). Autrement dit, le travailleur fait face à une multitude de dépossessions radicales. En fait, il est obligé de recevoir passivement

⁹⁵⁹Nous nous apercevons que le corporel et le mental chez le jeune Marx, ne sont jamais séparés l'un de l'autre. Contrairement, ils sont inextricablement liés.

⁹⁶⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 119 et édition originale, *op.cit.*, p. 513.

et dès l'extérieur les objets qui appartiennent à quelqu'un d'autre, et avec lesquels il devra travailler afin de rester en vie. Il existe comme travailleur grâce à un autre être humain, le propriétaire des moyens de production. Nous avons alors affaire au premier niveau de dépendance du travailleur, fondé sur un clivage entre celui qui travaille les moyens de production et celui qui les possède.

En second lieu, le travailleur existe comme être humain, comme « *sujet physique* » selon la formulation caractéristique de Marx, grâce à l'objet. Au point où nous sommes, nous devons nous rappeler que l'usage du terme « *Subjekt* » dans les *Manuscrits de 1844* n'est pas anodin. La domination asservissante de l'objet qui pèse sur le travailleur, le transforme en un être dépendant précisément de cet objet étranger. En outre, l'esclavage dont Marx parle, forme un tissu de dépendances. Dorénavant, l'activité – le travail – et la vie du travailleur deviennent possibles tant qu'il reçoit un objet étranger. C'est-à-dire que s'il cesse d'être travailleur, il cesse d'être vivant et s'il cesse d'être vivant, il cesse de pouvoir reproduire son existence en tant que travailleur aliéné et subjectivité abstraite. Conséquemment, ces deux niveaux d'analyse se rejoignent dans les *Manuscrits de 1844*. La réduction de l'être humain en une force abstraite qui travaille, rencontre la diminution de l'homme à un *sujet* qui doit principalement reproduire une vie privée d'expression, au profit de quelqu'un d'autre.

Les deux paragraphes prochains se concentrent sur une description polémique des conséquences injustes, déshumanisantes et abrutissantes du travail aliéné pour l'ouvrier. Le jeune penseur met de nouveau l'accent, sur la rupture et la discontinuité engendrées par le mode de production capitaliste, entre l'être humain et l'objectivité. Cela dit, il reprend pour un moment la thématique de « *la valorisation du monde des choses* » et de « *la dévalorisation du monde de l'homme* ». Néanmoins, cette fois-ci il est plus concret et donne certains exemples, dans l'esprit d'une dénonciation phénoménologique très vigoureuse du processus de pétrification et d'appauvrissement du vivant, face à une extension de plus en plus puissante et menaçante de l'extériorité. Marx dit sur ce sujet :

L'aliénation (Die Entfremdung) du travailleur dans son objet s'exprime, selon les lois de l'économie nationale, de la manière suivante : plus le travailleur produit, et moins il a de choses à consommer, plus il crée de valeurs, et plus il devient sans valeur et sans dignité, mieux son produit est formé, et plus le travailleur est difforme, plus son produit est civilisé, et plus le travailleur est barbare, plus le travail est puissant, et plus le travailleur devient impuissant (um so mächtiger die Arbeit, um so ohnmächtiger der Arbeiter wird), plus le travail est riche d'esprit, et plus le travailleur devient sans esprit et esclave de la nature.

L'économie nationale dissimule l'aliénation (Entfremdung) dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne prend pas en considération le rapport immédiat entre le travailleur (le travail) et la production. Assurément,

*le travail produit des miracles pour le riche, mais il produit le dénuement (Entblößung) pour le travailleur. Il produit des palais, mais des tanières pour le travailleur. Il produit la beauté, mais le rabougrissement pour le travailleur. Il remplace le travail par des machines, il renvoie une partie des travailleurs à un travail barbare et transforme l'autre partie en machine. Il produit l'esprit, mais il produit la bêtise et le crétinisme pour le travailleur*⁹⁶¹.

Le jeune Marx parle du travailleur, comme un être qui agit constamment contre son propre intérêt. Pour l'exprimer différemment, quoique le travailleur fasse son activité retourner contre lui-même d'une façon catastrophique. Ainsi, Marx est en train de décrire l'enlèvement de la vitalité humaine par l'aliénation et comment l'humain sous certaines conditions sociales et économiques, génère-t-il un monde et une réalité manifestement inhumains. Il voit chez le travailleur un être qui produit son propre anéantissement, et en même temps un être qui ne fabrique pas purement et simplement des marchandises à consommer, mais engendre la totalité de la richesse sociale, subit immédiatement les conséquences de la misère et fait le premier la preuve d'une relation dégénérée à la nature, jusqu'à la plus profonde altération de son corps. Bien plus, l'idée que c'est le travailleur celui qui crée partiellement les conditions d'aliénation par l'intermédiaire de son travail, apparaît de nouveau sous la plume de Marx.

F)7. L'activité productive comme moment constitutif de l'aliénation

Néanmoins, Marx tourne désormais son regard vers le mouvement interne de la production, afin d'y déceler l'aliénation. Plus spécialement, il pose la question suivante :

*Jusqu'ici, nous n'avons considéré l'aliénation (Entfremdung), la perte de l'expression (Entäußerung) du travailleur que sous un seul aspect, à savoir sous l'aspect de son rapport aux produits de son travail. Mais l'aliénation ne se montre pas seulement dans le résultat, mais aussi dans l'acte de la production, à l'intérieur de l'activité productive elle-même (im Akt der Produktion, innerhalb der produzierenden Tätigkeit selbst). Comment le produit de son activité pourrait-il venir faire face au travailleur comme un produit étranger, si le travailleur ne s'aliénait pas de lui-même (selbst sich nicht sich selbst entfremdete) dans l'acte de la production ?*⁹⁶²

⁹⁶¹K. Marx, *op.cit.*, p. 119-120 et édition originale, *op.cit.*, p. 513.

⁹⁶²K. Marx, *op.cit.*, p. 120 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

Marx se penche alors sur la production, comme une manifestation sûre et certaine de l'aliénation du travailleur. Autrement dit, la racine de l'aliénation se trouve aussi *dans la structure de la chaîne de production*. Le travailleur n'est pas aliéné une fois que l'objet est produit, mais comme nous avons à maintes reprises mentionné, dès le moment qu'il participe au système des fabriques et à la production industrielle. Le phénomène d'aliénation n'est pas alors le fruit d'un seul moment, mais un ensemble de facteurs en pleine synergie. Ce que le travailleur vit comme une négation de son existence et de son activité, est en réalité le résultat d'un très long processus. Selon le jeune Marx, le produit aliéné s'avère être la cristallisation finale d'un mouvement beaucoup plus général :

*Le produit n'est de fait que le résumé de l'activité, de la production (Das ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion). Si donc le produit du travail est la perte de l'expression (Entäußerung), alors il faut que la production elle-même soit la perte active de l'expression, la perte d'expression de l'activité, l'activité de perdre l'expression. Dans l'aliénation de l'objet du travail se résume seulement l'aliénation, la perte de l'expression dans l'activité du travail elle-même*⁹⁶³.

De la sorte, l'objet perdu est l'expression la plus visible de la totalité aliénée du processus de travail. Cette analyse des *Manuscrits de 1844* ne va pas sans nous rappeler, une autre analyse de la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. D'après nous, le jeune Marx reste clairement redevable sur ce point à la dialectique hégélienne. Lorsque Hegel parle des fins déployés pour atteindre la connaissance philosophique, il écrit ceci : « *La chose même, en effet, n'est pas épuisée dans la fin qu'elle vise, mais dans le développement progressif de sa réalisation, pas plus que le résultat (das Resultat) n'est le tout effectif : il l'est conjointement à son devenir* »⁹⁶⁴.

En citant cet extrait de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous entendons que le jeune Marx puise à la méthode philosophique hégélienne, selon laquelle l'effectivité est conçue comme devenir et totalité des moments. La chose doit être principalement saisie dans toute l'étendue de son actualisation mouvante, et non uniquement en tant que résultat découpé de ses différentes phases de constitution. De la même façon que pour Hegel la vérité de la chose et du savoir philosophique passe par leur déploiement global, de la même façon pour Marx, l'aliénation du travailleur est perceptible à l'intérieur du processus de travail.

⁹⁶³K. Marx, *op.cit.*, p. 120 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

⁹⁶⁴G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 59 et édition originale, p. 5.

Revenons maintenant sur les conséquences dévastatrices du travail aliéné, exposées dans le paragraphe prochain des *Manuscrits de 1844*. Le jeune Marx retrace ici, d'une façon très dense plusieurs phénomènes. Plus concrètement, l'extériorité et l'étrangeté du processus du travail vis-à-vis du travailleur, entraînent d'après les *Manuscrits parisiens* des impacts existentiels et psychologiques sur son être. Cela dit, le travailleur engendre par son activité productrice une négation continue de son propre être, laquelle aboutit lentement mais stablement au repliement de ses forces essentielles et vitales, pour reprendre un terme du troisième cahier. Le travailleur génère en fait, sa propre perte et sa propre négation. Marx dit sur ce sujet :

Premièrement, en ce que le travail est extérieur (äusserlich) au travailleur, c'est-à-dire n'appartient pas à son être – en ce que le travailleur ne s'affirme donc pas dans son travail, mais s'y nie, en ce qu'il ne s'y sent pas bien, mais malheureux, en ce qu'il n'y déploie pas une énergie physique et spirituelle libre, mais y mortifie son physique et y ruine son esprit (keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert)⁹⁶⁵.

Le travail produit la dégradation de l'esprit de l'ouvrier et l'anéantissement de son corps. Mais pour quelles raisons cela se produit-il ? Pourquoi selon Marx, assistons-nous à une limitation pareille de l'expression et des virtualités humaines ? De plus, le travailleur se sent limité et éprouve un sentiment d'inhospitalité radicale à l'égard du monde et de soi-même. À vrai dire le travailleur se sent chez lui, lorsqu'il cesse de mener son activité principale, le travail et il se sent étranger vis-à-vis de lui-même, lorsqu'il travaille :

Par suite, le travailleur ne se sent auprès de soi qu'à partir du moment où il est en dehors du travail, tandis que dans le travail il se sent en dehors de soi (Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich). Il est chez soi lorsqu'il ne travaille pas, et lorsqu'il travaille, il n'est pas chez soi (Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus)⁹⁶⁶.

Exister en dehors du travail devient alors, le seul chez soi du travailleur et le travail devient son exil par excellence. Autrement dit, le travailleur doit vivre et partager son existence entre deux mondes. Cette situation du travailleur décrite dans un langage psychologisant, découle pour Marx clairement du caractère forcé et contraignant du travail

⁹⁶⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 120 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

⁹⁶⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 120 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

dans la société capitaliste : « *Son travail n'est donc pas librement voulu, mais contraint, c'est du travail force (Zwangsarbeit)* »⁹⁶⁷.

Le travail aliéné est qualifié désormais par Marx, comme une pratique humaine involontaire. Ainsi, ce sentiment d'étrangeté qui traverse l'être du travailleur est fondé sur la coercition exercée sur son corps et son esprit, par les forces émancipées et autonomisées. Bien plus, le travail se transforme en un simple moyen des besoins qui n'ont finalement rien à voir avec le travail. Marx va jusqu'au point d'associer ce travail forcé à l'extinction, la disparition et au sacrifice du travailleur. Il écrit :

*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 travail. Le caractère étranger (Fremdheit) du travail se montre dans sa pureté en ce que, aussitôt qu'il n'existe plus aucune contrainte physique ou autre, le travail est fui comme la peste. Le travail extérieur (Die äußerliche Arbeit), le travail dans lequel l'homme s'aliène (sich entäußert), est un travail du sacrifice de soi, un travail de mortification. Finalement, l'extériorité du travail (die Äußerlichkeit der Arbeit) pour le travailleur apparaît en ceci qu'il n'est pas son travail propre, mais le travail d'un autre, en ceci qu'il ne lui appartient pas, en ceci qu'il ne s'appartient pas à lui-même mais appartient à un autre*⁹⁶⁸.

Dans le reste de ce paragraphe, Marx emploie encore une fois l'exemple de la religion, pour mettre en relief le fait que le travail est approprié en fin de compte par quelqu'un d'autre, le capitaliste/bourgeois. Le jeune penseur conclut en soulignant tantôt l'appropriation, tantôt la perte dans laquelle le travailleur existe. En d'autres mots, le travail est bel et bien la perte de soi et c'est une activité qui « *appartient à un autre, elle est la perte de soi-même* »⁹⁶⁹.

Pour autant, ce processus de perte forcée de soi et de reproduction de sa propre impuissance, aboutit à une autre situation déplorable pour le travailleur. Il s'agit en fait d'un rétrécissement massif et d'une diminution considérable, du champ de l'activité humaine : le travailleur se sent chez lui, à condition qu'il remplisse ses besoins et ses fonctions (*Fuktionen*) animales et primaires. D'après le jeune Marx, nous avons affaire à un reversement ontologique assez significatif :

⁹⁶⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 120 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

⁹⁶⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 120-121 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

⁹⁶⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 121 et édition originale, *op.cit.*, p. 514.

Nous en arrivons ainsi au résultat que l'homme (le travailleur) ne se sente plus comme 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 (Tierische) devient l'homme et l'humain (Menschliche) devient l'animal⁹⁷⁰.

Marx n'est pas en train d'utiliser le mot « animal » d'une façon dépréciative, mais il veut simplement critiquer le monde humain créé par le travail aliéné, comme un processus qui découpe le travailleur de l'ensemble de ses potentiels d'expression, et de réalisation de ses forces vitales et essentielles. Le jeune penseur dit ceci dans le paragraphe suivant : « *Manger, boire et procréer, etc., sont certes également des fonctions véritablement humaines. Mais, dans l'abstraction (Abstraktion) qui les sépare du reste du cercle de l'activité humaine et qui en fait les derniers et uniques buts finaux, elles sont animales* »⁹⁷¹.

Le travailleur se transforme peu à peu en un être indifférent à la multitude de ses besoins, borné à délimiter sa propre activité. Or, une fois que ce point de vue est exposé et que les répercussions indésirables et destructives du rapport du travailleur à ses objets et à son activité de production sont établies, Marx prend un moment afin de rassembler les deux niveaux du concept d'aliénation analysés jusqu'à présent :

Nous avons considéré l'acte de l'aliénation (der Akt der Entfremdung) de l'activité pratique humaine, c'est-à-dire du travail, sous deux aspects. 1) Le rapport du travailleur au produit du travail comme à un objet étranger et ayant barre sur lui (als fremden und über ihn mächtigen Gegenstand). Ce rapport est en même temps le rapport au monde extérieur sensible, aux objets naturels comme à un monde étranger se tenant face à lui de manière hostile. 2) Le rapport du travail à l'acte de la production (Akte der Produktion) à l'intérieur du travail. Ce rapport est le rapport du travailleur à sa propre activité comme à une activité étrangère, ne lui appartenant pas : c'est l'activité comme souffrance, la force comme impuissance (die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht), la procréation comme castration. La propre énergie physique et spirituelle du travailleur, sa vie personnelle – car qu'est-ce que la vie, sinon l'activité ?⁹⁷² – comme une activité tournée contre lui-même, indépendante de lui, ne lui appartenant pas. L'aliénation de soi (Selbstentfremdung), comme, plus haut, l'aliénation de la chose (der Sache)⁹⁷³.

Nous avons dans cette sorte de synthèse, une énonciation assez parlante de l'aliénation. Aux yeux de Marx, l'aliénation manifestée dans le travail industriel et des

⁹⁷⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 121 et édition originale, *op.cit.*, p. 515.

⁹⁷¹K. Marx, *op.cit.*, p. 121 et édition originale, *op.cit.*, p. 515.

⁹⁷²Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer la similarité éclatante, entre cette association de la vie à l'activité chez le jeune Marx et chez les *Politiques* d'Aristote. Plus spécialement, le philosophe grec écrit : « *Or la vie est action (Ὁ δὲ βίος πράξις) et non production, c'est pourquoi l'esclave est un exécutant, parmi ceux qui sont destinés à l'action* », Aristote, *Les politiques*, livre I, 4, 1253 – b, p. 97, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, Éditions GF Flammarion, Paris, 1993.

⁹⁷³K. Marx, *op.cit.*, p. 121 et édition originale, *op.cit.*, p. 515.

fabriques reflète la force, l'énergie et l'activité de l'être humain déployées et concrétisées au détriment de sa vie. L'activité humaine en tant que travail aliéné se métamorphose ainsi, en une négation de la vitalité de l'individu. La vie se pose comme obstacle à la vie. Bref, elle s'avère être une activité ennemie, menaçante et contraire à l'existence du travailleur.

Du reste, l'aliénation est perçue encore une fois, comme la responsabilité du travailleur. C'est la raison pour laquelle, le jeune penseur termine son paragraphe employant le terme « *aliénation de soi* », vocabulaire attaché à une compréhension idéaliste de l'être humain et qui disparaîtra lorsque dans les années 1850-1860, Marx produira de nouveau des analyses centrées sur les notions d'aliénation et d'objectivation. Or, Marx tire à présent une troisième détermination « du travail aliéné » (« *der entfremdeten Arbeit* »).

F)8. L'aliénation de l'homme de son genre

Nous parlerons maintenant de la troisième dimension capitale de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*, celle de *l'homme de sa vie générique*. Au cours de cet examen, nous devons avoir constamment à l'esprit les développements marxistes, que nous avons déjà étudiés sur la nature, l'être et la conscience générique du troisième cahier des *Manuscrits de 1844*. Avant d'entreprendre cette analyse, il faut quand même noter deux choses capitales : d'abord la réapparition du vocabulaire feuerbachien dans l'argumentation marxienne, et ensuite l'abandon momentané de la part du jeune Marx de la critique de l'univers de l'économie, et sa transition à un espace plus spéculatif et philosophique. Il cesse donc d'analyser la coercition anonyme, exercée sur le corps et l'esprit du travailleur par le produit de son travail, son activité aliénée et un monde qui lui est tout à fait étranger, pour critiquer la déchéance des relations de l'homme à la Nature. En fait, nous constatons que dans les dernières pages du premier cahier Marx emploie d'une façon croissante le terme abstrait d'*homme*, mais sans pourtant abandonner celui du *travailleur*⁹⁷⁴.

⁹⁷⁴C'est la raison pour laquelle nous ne sommes pas d'accord avec l'assertion de L. Sève, quand il parle de l'analyse marxienne de l'aliénation du travailleur de sa vie générique : « *mais lorsqu'on en vient à une troisième détermination de l'aliénation, celle du travailleur par rapport à sa vie générique, autrement dit à son humanité*

Marx donne premièrement, une description de la notion d'être générique. Selon lui, exister en tant qu'être générique ne se limite pas au fait, de prendre son propre genre comme l'objet principal de son activité, mais cela inclut également l'être humain qui « *se rapporte à lui-même comme au genre présent et vivant, en ce qu'il se rapporte à soi comme à un être universel (universellen) et donc libre* »⁹⁷⁵. À ce point, Marx essaie de pousser plus loin sa réflexion sur la relation de l'homme comme être générique à la Nature. En fait, aux yeux de Marx il y a une synergie profonde – de caractère spinoziste – entre l'homme et les objets naturels. Cela dit, que la nature c'est ce sur quoi les hommes fondent leur savoir scientifique et leur expression artistique. Bien plus, la nature forme le corps non-organique de l'être humain et son moyen de subsistance par excellence :

*L'universalité de l'homme apparaît de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non organique (zu seinem unorganischen Körper), aussi bien dans la mesure où la nature est 1) un moyen de subsistance immédiat, que dans la mesure où elle est l'objet, la matière et l'outil de son activité vitale. La nature est le corps propre non organique de l'homme – où il faut entendre la nature dans la mesure où elle n'est pas elle-même le corps humain. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps propre, avec lequel il faut qu'il demeure dans un processus continu pour ne pas mourir. Le fait que la vie physique et spirituelle de l'homme soit dépendante de la nature, n'a pas d'autre sens que celui-ci : la nature est dépendante d'elle-même, car l'homme est une partie de la nature (denn der Mensch ist ein Teil der Natur)*⁹⁷⁶.

Il y a ainsi, un rapport de continuité entre l'être humain et la nature. Pour autant, ce rapport normal et bénéfique pour l'homme, s'altère et se détériore gravement sous les conditions de production de l'industrie, du système des fabriques et d'une société divisée en propriétaires et en travailleurs. Mais comme nous avons remarqué, cette altération du mode de production et du travail qui dévalorise l'être humain, engendre un dérèglement massif et universel de la relation de l'homme à l'ordre naturel. Dès lors, le travail est une catégorie qui influence d'une façon négative l'appartenance de l'être humain à son espèce. Plus précisément, le jeune penseur distingue à présent trois sortes d'aliénation fondamentale, causées par le travail :

*même, le vocabulaire tout à coup change : désormais, et jusqu'au bout du texte, il sera question de façon quasi exclusive non plus du travailleur mais de l'homme (Mensch) », voir L. Sève, op.cit., p. 39. Si nous regardons de plus près les pages 125-129 des *Manuscrits de 1844*, Marx s'en sert à plusieurs reprises du terme du *travailleur*.*

⁹⁷⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 121 et édition originale, *op.cit.*, p. 515. Pour Marx, les animaux aussi - jusqu'à un certain point -prennent le monde qui les environne comme leur moyen de survie.

⁹⁷⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 121 et édition originale, *op.cit.*, p. 515-516.

En ce que le travail aliéné aliène (entfremdet) l'homme 1) de la nature, 2) de lui-même, de sa propre fonction active, de son activité vitale, il aliène l'homme du genre (so entfremdet sie dem Menschen die Gattung) ; il fait que la vie générique devient pour l'homme un moyen de la vie individuelle. Il aliène, premièrement, l'une de l'autre la vie générique et la vie individuelle et, deuxièmement, il fait de la seconde, prise dans son abstraction, le but de la première, prise elle-même dans sa forme abstraite et aliénée⁹⁷⁷.

Nous pouvons constater l'ampleur que le travail aliéné a sur la vie des êtres humains, étant donné qu'il déforme la totalité de leurs rapports, avec l'extériorité et leur propre intériorité. Il distord en fait le rapport de l'homme à soi, à son genre/espèce et à la nature. Cette aliénation de l'homme de son genre (*Gattung*) qui nous intéresse ici est à vrai dire, un type de séparation et de dissociation de la vie individuelle de la vie générique/universelle. Autrement dit, les finalités de l'homme en tant qu'être individuel qui travaille sous le règne du capital et de la classe bourgeoise, ne sont plus identiques à celles de l'être générique. Pour le jeune Marx, les hommes en tant que travailleurs semblent être, d'abord pris dans cette séparation/abstraction, et puis condamnés perpétuellement à reproduire leur vie individuelle. Ce cantonnement de l'existence ouvrière est très bien mis en lumière par Marx, dans le paragraphe suivant :

[...] l'activité vitale, la vie productive (das produktive Leben) n'apparaissent eux-mêmes à l'homme que comme un moyen en vue de la satisfaction d'un besoin, à savoir du besoin de conserver l'existence physique. Mais la vie productive est la vie générique. Elle est la vie qui engendre la vie. C'est dans la forme de l'activité vitale que repose le caractère entier d'une espèce, son caractère générique, et l'activité consciente et libre est le caractère générique de l'homme. La vie elle-même n'apparaît que comme un moyen de vivre (Das Leben selbst erscheint nur als Lebensmittel)⁹⁷⁸.

Sous ces conditions, l'activité humaine – le travail – dans son interaction avec l'être naturel se transforme ainsi, non en une expression de la vitalité de l'être humain, mais en un simple moyen de conservation. Le cœur du problème pour Marx consiste en la distorsion des rapports de l'homme avec son propre être, son être générique. Une cause majeure de l'existence tragique du travailleur, est l'altération de sa façon de se rapporter à son être générique, c'est-à-dire à sa propre vie. Autrement dit, se rapporter à son objet le plus central, sa propre existence objective, s'épuise désormais à la simple prolongation de la vie. Comme le jeune penseur dit très éloquemment : « *Le travail aliéné renverse le rapport en ceci que*

⁹⁷⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 122 et édition originale, *op.cit.*, p. 516.

⁹⁷⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 122 et édition originale, *op.cit.*, p. 516.

l'homme, justement parce qu'il est un être conscient, fait de son activité vitale, de son essence, seulement un moyen en vue de son existence »⁹⁷⁹. Nous assistons alors à une critique du travail aliéné comme dérèglement du rapport humain à la nature, à son espèce et à son objectivité, comme « restriction objective des possibilités de vie, *« la diminution de soi comme épreuve de la limitation »*⁹⁸⁰.

Ces lignes des *Manuscrits de 1844* nous aident à comprendre, que Marx tentait d'englober sous sa catégorie d'aliénation, certains processus historiques et sociologiques désastreux du 19^{ème} siècle, comme l'instrumentalisation excessive de la nature et d'autrui, générée par l'avènement et la consolidation des rapports industriels/marchands et la domination des rapports sociaux par la médiation impersonnelle de l'argent⁹⁸¹. Cela dit, Marx décrit comme aliénation de l'homme de son genre, le fait de transformer *ma vie et la vie d'autrui en moyen de subsistance*⁹⁸². Par ailleurs, ce renversement est une idée qui revient d'une façon très persistante dans les *Manuscrits de 1844*⁹⁸³.

La critique de Marx part du postulat que l'être humain ne produit pas – comme c'est le cas avec l'animal – que pour satisfaire ses besoins les plus immédiats. Au contraire, selon lui « *l'homme produit universellement* »⁹⁸⁴. Cette production universelle confirme l'être générique de l'homme. En fait, comme Marx explique d'une façon très nette, cette universalité ne réside pas exclusivement dans une extériorisation de la conscience – sous-entendant par là Hegel – mais « *dans l'élaboration du monde objectif* (die Bearbeitung der

⁹⁷⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 123 et édition originale, *op.cit.*, p. 516. Il est utile de se rappeler ici, ce que Marx écrivait dans ses *Notes sur John Mills* sur ce même sujet : « *daß dem Arbeiter die Erhaltung seiner individuellen Existenz als Zweck seiner Tätigkeit erscheint und sein wirkliches Tun ihm nur als Mittel gilt ; daß er sein Leben betätigt, um Lebensmittel zu erwerben* », *op.cit.*, p. 454.

⁹⁸⁰S. Haber, *op.cit.*, p. 68.

⁹⁸¹Il faut noter ici ce que Marx dit au sujet de l'argent en tant que fin absolue, dans les *Additifs des Manuscrits de 1844* : « *A quel point l'argent, qui apparaît comme moyen, est la vraie puissance et l'unique but – à quel point en général le moyen qui fait de moi un être, qui m'approprie les êtres objectifs étrangers, est une fin en soi [...]*, K. Marx, *op.cit.*, p. 185 et édition originale, *op.cit.*, p. 554.

⁹⁸²Nous pouvons mesurer à ce point, l'influence de la philosophie hégélienne sur le jeune Marx : chez Hegel ainsi que chez Marx des *Manuscrits de 1844*, la question cruciale est la relation de l'homme à l'objectivité posée. Et nous pouvons également constater la différence entre ces deux penseurs, lorsque Marx met au centre de sa critique l'objectivité sociale-historique du capitalisme industriel. Son souci principal est alors, la compréhension des contradictions produites par l'activité vitale du travailleur, et non parvenir au savoir absolu et à la réalisation du concept dans l'effectivité.

⁹⁸³Citons par exemple le passage suivant : « *La société – telle qu'elle apparaît à l'économiste national – est la société civile, au sein de laquelle chaque individu est un tout de besoins et où chacun n'existe pour l'autre, tout comme l'autre n'existe pour lui, que dans la mesure où ils sont un moyen l'un pour l'autre* », K. Marx, *op.cit.*, p. 188 et édition originale, p. 557.

⁹⁸⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 123 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

gegenständlichen Welt) »⁹⁸⁵. Le jeune penseur tente alors de concevoir l'être humain dans l'ensemble de ses manifestations, et non uniquement comme un *sujet philosophique*. Ce que l'être humain extériorise et reproduit en réalité, c'est son être générique par la médiation de son travail. Marx note sur ce sujet :

*L'objet du travail est ainsi l'objectivation (Vergegenständlichung) de la vie générique de l'homme : cela a lieu en ce qu'il ne se déboucle pas seulement de façon intellectuelle dans la conscience, mais en œuvrant réellement, de sorte qu'il s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui*⁹⁸⁶.

Or, l'aliénation provient de la séparation de l'être humain de l'objet produit, introduite violemment par le travail. En d'autres termes, sa propre nature, son existence générique naturelle s'avère lui être dérobée :

*Si bien qu'en arrachant à l'homme l'objet de sa production, le travail aliéné lui arrache sa vie générique, son objectivité générique réelle, et transforme son avantage sur l'animal en un inconvénient consistant en ce que son corps propre non organique, la nature, lui est soustrait*⁹⁸⁷.

Bref, nous pouvons soutenir que Marx définit le travail aliéné ici, comme dépossession de l'être humain – de l'ouvrier – de son objectivité générique. Juste après cette analyse, Marx souligne de nouveau que l'activité productive aliénée éloigne le travailleur, de sa vie générique et de sa nature. Cela dit, il s'agit d'une séparation de l'être humain de son propre être corporel, de son intériorité et de l'extériorité qui l'entoure, la nature.

Néanmoins, il ajoute un autre effet assez significatif qui est *l'aliénation de l'homme à l'égard de l'autre homme*. Marx produit par là, une extension du concept d'aliénation aux rapports interhumains. Plus précisément, il dit :

Une conséquence immédiate du fait que l'homme est aliéné du produit de son travail, de son activité vitale, de son être générique, est l'aliénation de l'homme à l'égard de l'homme (die Entfremdung des Menschen von dem Menschen). Si l'homme se tient en face de lui-même, alors, l'autre homme se tient en face de lui. Ce qui vaut du rapport de l'homme à son travail, au produit de son travail et à lui-même, vaut aussi du rapport de l'homme à l'autre homme, de même que du rapport au travail et à l'objet du travail de l'autre homme.

De manière générale, la proposition selon laquelle l'homme est aliéné de son être générique signifie que chaque homme est aliéné des autres, de même que chacun d'entre eux est aliéné de l'essence humaine (wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist).

⁹⁸⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 123 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

⁹⁸⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 123 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

⁹⁸⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 123 et édition originale, *op.cit.*, p. 517.

*L'aliénation de l'homme à l'égard de tout rapport où l'homme se tient avec lui-même n'est réelle qu'à partir du moment où elle s'exprime dans le rapport où l'homme se tient à l'égard de l'autre homme*⁹⁸⁸.

Nous constatons que selon Marx rien ne semble échapper à la logique du capital. Le rapport à soi, à la nature, au produit de son travail et aux autres est traversé par l'existence de l'aliénation. Les rapports interhumains sont en fin de compte, *eux aussi* pénétrés par l'aliénation et transformés en quelque chose de non voulu initialement par les individus. Ainsi, la notion d'aliénation d'après Marx sert à mettre en lumière la dégradation de l'ensemble des rapports humains.

F)9. Les aspects pratiques de l'aliénation

Cette vision globale des rapports distordus provoquant que de la souffrance au travailleur, permettent à Marx de passer à la compréhension de cette « *puissance étrangère* », qui contrôle les résultats de l'activité humaine aliénée. Ayant insisté sur l'étrangement généralisé de l'homme à l'égard de l'homme, Marx explique maintenant que peu à peu un groupe social distinct se forme, grâce au fait qu'il peut prendre systématiquement possession des produits des travailleurs. Cela implique que tous les êtres humains ne font pas la même expérience de l'aliénation : ils n'entretiennent pas le même rapport avec ce phénomène, et ce phénomène ne produit pas le même sentiment chez tous les êtres humains. Marx dit sur ce sujet :

*Si le produit du travail n'appartient pas au travailleur, s'il est pour lui une puissance étrangère qui lui fait face, cela n'est possible qu'à la condition que ce produit appartienne à un autre homme en dehors du travailleur. Si son activité lui est une torture, c'est qu'elle doit être une jouissance pour un autre et la joie de vivre d'un autre. Ni les dieux, ni la nature ne peuvent être cette puissance étrangère sur l'homme : seul peut l'être l'homme lui-même*⁹⁸⁹.

⁹⁸⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 123-124 et édition originale, *op.cit.*, p. 517-518.

⁹⁸⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 125 et édition originale, *op.cit.*, p. 519.

En fait, la perte du contrôle sur le produit que le travailleur fabrique et sa maîtrise par le propriétaire des moyens de productions ont des répercussions graves sur le rapport de l'homme à soi et aux autres. Le jeune Marx est donc d'une certaine façon hégélien, au sens où il comprend la réalité d'une façon *dialectique* et plus précisément essaie de saisir l'être social-historique, avant tout à travers les relations multiples que les hommes ont les uns avec les autres. Bien plus, selon les *Manuscrits de 1844* le rapport à soi passe par l'extériorisation et l'objectivation du rapport avec les autres.

Cette « *ontologie de la relation* » comme Étienne Balibar l'avait nommée, est impliquée d'une façon massive dans le rapport du travailleur avec le capitaliste, rapport médiatisé par l'objet produit. Marx estime que la domination et la contrainte dans les sociétés modernes, sont clairement fondées sur les rapports que les producteurs entretiennent avec leurs propres objets fabriqués. Cela dit, nous pouvons certifier au point où nous sommes, la constance avec laquelle Marx pense que l'aliénation subjective à partir de laquelle toutes les aliénations prennent lieu dans les sociétés modernes, c'est l'aliénation économique réalisée dans le travail⁹⁹⁰. Marx est en train d'élargir ce modèle sur la totalité de l'être social et l'ensemble des rapports interpersonnels. Ce qui signifie, que la production d'un objet soustrait au travailleur génère et alimente une domination sociale majeure. En d'autres mots, pour le jeune Marx travailler est le synonyme de la production d'une domination. Il dit alors sur ce sujet :

Que l'on réfléchisse encore à la proposition précédemment présentée, selon laquelle le rapport de l'homme à soi ne lui devient objectif, réel que par l'intermédiaire de son rapport à l'autre homme. S'il se rapporte au produit de son travail, de son travail objectivé, comme à un objet étranger, hostile, puissant, indépendant de lui, alors il se rapporte à lui de telle sorte qu'un autre homme – un homme qui lui est étranger, qui est hostile, puissant, indépendant de lui – est le maître de cet objet. S'il se rapporte à sa propre activité comme à une activité non-libre, alors il se rapporte à elle comme à une activité qu'il accomplit au service, sous la domination, sous la contrainte et le joug d'un autre homme⁹⁹¹.

Paradoxalement d'un premier point de vue, le travailleur produit un objet par le biais de son activité vitale, qui finit par contrôler sa vie et instaurer des rapports hiérarchiques et de pouvoir avec ceux qui ne produisent pas. Il faut également noter, que les rapports humains

⁹⁹⁰Rappelons-nous que d'après Marx, l'aliénation engendrée dans l'industrie et la fabrique constitue la matrice des toutes les autres aliénations humaines et sociales.

⁹⁹¹K. Marx, *op.cit.*, p. 125 et édition originale, *op.cit.*, p. 519.

objectifs sont compris par Marx dans une base très pratique. De ce fait, l'aliénation est conçue comme la manifestation d'un rapport pratique et concret interhumain. Car selon lui :

Toute aliénation de soi de l'homme à l'égard de lui-même et de la nature se manifeste dans le rapport qu'il institue entre, d'une part, lui-même et la nature, et d'autre part les autres hommes, les hommes distincts de lui. {...} Au sein du monde réel et pratique, l'aliénation de soi (Selbstentfremdung) ne peut se manifester que par le rapport pratique et réel aux autres hommes. Le moyen par lequel passe l'aliénation est un moyen lui-même pratique. Par le travail aliéné, l'homme ne fait donc pas qu'engendrer son rapport à l'objet et à l'acte de la production comme à des hommes qui lui sont étrangers et hostiles ; il engendre aussi le rapport dans lequel se trouvent d'autres hommes à l'égard de sa production et de son produit, ainsi que le rapport dans lequel il se tient lui-même à l'égard de ces autres hommes. De même qu'il fait de sa propre production une déréalisation et une punition (zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe), de même qu'il fait de son propre produit une perte et un produit ne lui appartenant pas, de même engendre-t-il la domination qu'exerce celui qui ne produit pas sur la production et sur le produit. De même qu'il s'aliène (sich entfremdet) de sa propre activité, de même il laisse l'étranger s'approprier l'activité qui ne lui est pas propre⁹⁹².

Marx veut dire par là, que si nous désirons comprendre l'aliénation du travailleur, il faut nous pencher sur ses rapports avec l'extériorité naturelle et surtout avec les autres êtres humains. Cette idée rejoint nettement ce que nous avons auparavant mentionné, que l'aliénation décrit essentiellement des rapports tordus, incontrôlés et autonomisés. En revanche, Marx exprime dans ces lignes encore une fois sa position centrale, que c'est bien l'activité du travailleur qui nourrit l'existence de ce monde déshumanisé, problématique à laquelle nous devons y revenir.

F)10. La propriété privée comme effet d'un rapport aliéné

À ce point, Marx introduit un autre aspect capital dans son analyse des effets pratiques du processus de perte, celui de la propriété privée. Plus précisément, la propriété privée est une cristallisation avancée de l'aliénation du travailleur, de la perte de sa vitalité et de son expression. La dépossession violente et l'appropriation forcée des produits du travail vivant de l'homme, ne sont pas simplement dans le système de la propriété privée un phénomène

⁹⁹²K. Marx, *op.cit.*, p. 126 et édition originale, *op.cit.*, p. 519.

récurrent, mais constituent sa règle générale et sa loi de fonctionnement. C'est la raison pour laquelle, Marx pense que la propriété privée est un aboutissement du travail aliéné.

Le jeune penseur se propose ainsi de démystifier ce rapport social-historique, dont la fonction dissimule certaines dépossessions historiques majeures. Bien plus, la propriété privée sert à Marx comme la preuve ultime de la déshumanisation de la classe prolétaire. En fait, elle est dans la formation capitaliste une façon décisive et une médiation cruciale de l'homme de se rapporter à soi-même, à son travail et à son activité. Tout de même, la notion de *propriété privée* paraît sous la plume de Marx abruptement, et d'une manière peu articulée par rapport à ce qui précède. Cela dit, il passe très vite des rapports humains aliénés à la critique de la propriété privée. Mais voyons son texte :

La propriété privée est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail ayant perdu son expression (der entäußerten Arbeit), du rapport extérieur du travailleur à la nature et à lui-même.

La propriété privée résulte donc, par analyse, du concept du travail ayant perdu son expression, c'est-à-dire de l'homme ayant perdu son expression (der entäußerten Arbeit, d. i. des entäußerten Menschen), du travail aliéné, de la vie aliénée, de l'homme aliéné (des entfremdeten Menschen).

Nous avons certes acquis le concept du travail qui a perdu son expression (der entäußerten Arbeit) (de la vie qui a perdu son expression) (des entäußerten Lebens) à partir de l'économie nationale, comme résultat à partir du mouvement de la propriété privée. Mais l'analyse de ce concept montre que, si la propriété privée apparaît comme le fondement et comme la cause du travail ayant perdu son expression, elle est en réalité bien plutôt une conséquence de ce dernier, [...].

C'est seulement au point de culmination ultime du développement de la propriété privée que le secret de celle-ci apparaît de nouveau en plein jour, à savoir qu'elle est d'une part le produit du travail qui a perdu son expression, et deuxièmement qu'elle est le moyen par lequel le travail perd son expression, qu'elle est la réalisation de cette perte de l'expression (die Arbeit entäußert, die Realisation dieser Entäußerung)⁹⁹³.

Nous aimerons remarquer ici trois choses. Il faut d'abord noter l'insistance avec laquelle Marx utilise dans ces lignes, le concept d'*Entäußerung* : il emploie en fait ce terme huit fois. Et Fischbach le traduit par la *perte de l'expression*, c'est-à-dire selon lui dans le sens non hégélien mais proprement marxien du terme⁹⁹⁴. Car, vivre dans une société où la propriété privée est une réalité dominante, c'est le couronnement de la vie aliénée ayant perdu ses moyens d'expression. Puis, dès très tôt Marx conçoit la réalité sociale-historique de l'ère capitaliste et marchande, comme une totalité mouvante et un processus dont la conscience critique et révolutionnaire doit déchiffrer et apporter les lois à la lumière. La propriété privée

⁹⁹³K. Marx, *op.cit.*, p. 126 et édition originale, *op.cit.*, p. 520.

⁹⁹⁴Nous avons déjà noté, que d'après Fischbach l'*Entäußerung* chez Marx décrit la perte de l'expression et non simplement l'extériorisation.

est le point culminant d'une aliénation qu'il faut démasquer. Autrement dit, la propriété privée fait partie pour le jeune Marx d'un très long mouvement dialectique. Il y a ainsi, un rapport dialectique étroit entre ces deux sphères de la manifestation pratique de l'aliénation, le *travail* et la *propriété privée*.

Troisièmement, la problématique de la propriété privée du premier cahier s'intègre dans cette position générale du jeune Marx, selon laquelle le système capitaliste anonyme s'approprie les forces humaines, en les détachant de leur créateur et en les posant en face de lui. Cette énorme machinerie impersonnelle parvient à dominer l'activité humaine, et dans ce cas à s'approprier ce qui appartenait auparavant à l'homme et à la communauté générique et à le transformer précisément *en une propriété privée*. C'est une médiation/extériorisation de la vie sociale-historique bourgeoise/capitaliste, qui altère et dépossède le travailleur de quelque chose qui était autrefois sous son contrôle. Le travailleur devient sans le vouloir, le producteur par excellence de la propriété privée et de la *négation de sa vitalité*. Conséquemment, il s'avère être séparé encore une fois, de son objet étant donné que ce dernier est accaparé par une puissance hostile. L'être humain générique qui autoproduit sans cesse ses propres propriétés historiques perd à présent la maîtrise de ses productions, qui se transforment en propriété privée. Marx est en train de déceler ici, la scission historique entre la communauté générique/organique et ses propres produits, dont le point le plus avancé historiquement se manifeste dans le capitalisme industriel.

Or, afin de répondre sur le statut de la propriété privée et sa relation à l'aliénation, nous jugeons comme nécessaire d'examiner plus globalement le développement des thèses de Marx, sur la propriété privée dans les *Manuscrits de 1844*. C'est pourquoi, il faut également se référer à certains passages du troisième cahier qui traitent cette question, en rapport direct avec l'aliénation et sa suppression.

Au tout début du troisième cahier, Marx procède à une distinction assez subtile au sujet de la propriété privée, qui lui permet de tirer certaines conclusions sur l'homme aliéné. Ainsi selon le jeune penseur, l'économie politique se pense être une instance qui reconnaît et affirme l'être humain, mais au fond il s'agit bel et bien d'un savoir mystificateur fondé sur une réalité humaine complètement renversée. Cela dit, la propriété privée exprimée théoriquement par l'économie politique, forme la négation du travailleur. Désormais, ce qui génère la négation du travailleur - la propriété privée - n'est pas séparé et distinct de lui. Le

travailleur a en fait internalisé sa négation et est devenu identique à son propre reniement. Donc, il n'y a plus de différence entre l'être aliéné de l'homme et l'extériorité aliénante. Marx note dans le passage suivant :

Sous l'apparence d'une reconnaissance de l'homme, l'économie nationale, dont le travail est le principe, est bien plutôt seulement l'accomplissement conséquent de la négation de l'homme (die konsequente Durchführung der Verleugnung des Menschen), dans la mesure où lui-même ne se tient plus dans une tension extérieure avec l'essence extérieure de la propriété privée (in einer äußerlichen Spannung zu dem äußerlichen Wesen des Privateigentums steht), mais est lui-même devenu cette essence tendue de la propriété privée. Ce qui était auparavant un être-en-dehors-de-soi, une perte réelle de l'expression de l'homme, est seulement devenu l'acte de perdre l'expression, l'extériorisation (Was früher Sichäußerlichsein, reale Entäußerung des Menschen, ist nur zur Tat der Entäußerung, zur Veräußerung geworden)⁹⁹⁵.

Marx va ainsi un pas plus loin, en considérant que via la propriété privée la perte de l'expression du travailleur n'est pas une réalité qui se trouve en dehors de son être, mais est décidément un élément constitutif de son existence, quelque chose qui lui appartient. La propriété privée est alors un rapport aliéné, essentialisé par le travailleur. L'aliénation dans la société bourgeoise devient une propriété de l'être humain et le déchirement de la réalité est transféré à l'homme lui-même, chose qui donne l'impression fallacieuse dans un niveau conceptuel et théorique que les contradictions sont supprimées. Le travailleur s'approprie en fin de compte un monde aliéné et déchiré⁹⁹⁶.

La propriété privée et l'économie politique sont pour Marx des médiations qui empêchent l'être humain de déchiffrer sa réalité historique, comme processus appauvrissant, unilatéral et destructeur. En d'autres termes, c'est un rapport et un discours scientifique respectivement, qui simulent la réalité aliénée aux êtres humains qui sont en train de la subir. Marx note ensuite quelque chose de très significatif au sujet de l'illusion créée, de l'internalisation de la propriété privée par le travailleur et d'un autre effet produit par ces deux éléments de la société bourgeoise :

Si donc cette économie nationale commence sous l'apparence de la reconnaissance de l'homme, de son autonomie, de son autoactivité, etc. ; et de même qu'elle ne peut plus être conditionnée par les déterminations locales, nationales de la propriété privée comme par celles d'un être existant en dehors d'elle (Privateigentums

⁹⁹⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 140 et édition originale, *op.cit.*, p. 531. Nous voulons noter que le mot allemand *Verleugnung* que Marx emploie ici, peut être aussi traduit en tant que reniement et dénégation.

⁹⁹⁶Dans un sens le jeune Marx est encore hégélien puisque comme l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, il essaie de comprendre avec la contribution de la méthode dialectique, une réalité semée des contradictions internes et immanentes.

als eines *außer ihr existierenden Wesens* bedingt kann), dès lors qu'elle déplace la propriété privée dans l'essence de l'homme (das Wesen des Menschen) ; de même qu'elle développe une énergie cosmopolitique, universelle, renversant toutes les bornes, défaisant tous les liens, pour se poser à la place comme l'unique politique, [comme l'unique] universalité, [comme les uniques] bornes et liens, - de même, il est nécessaire qu'au cours de son développement ultérieur, elle rejette cette hypocrisie, qu'elle apparaisse dans tout son cynisme, et elle le fait en ce que - sans se soucier de toutes les contradictions apparentes dans lesquelles elle est prise du fait de cette doctrine - elle développe de façon beaucoup plus unilatérale, et donc de manière plus acérée et conséquente, le travail comme l'unique essence de la richesse...⁹⁹⁷

Le jeune Marx décèle dans ce passage, une contradiction principale dans le mouvement de la propriété privée et de la société capitaliste. D'une part, il s'agit d'un processus d'universalisation des rapports humains et sociaux, mais d'autre part il s'agit d'une *pseudo-universalité* d'une seule classe sociale, de la classe bourgeoise. Cela dit, nous avons affaire - étonnamment d'un premier point de vue - à une *universalité unilatérale*. Le mouvement de la propriété privée et du capital - cette grande Altérité - transforme et borne la totalité de la réalité humaine, en quelque chose d'identique à lui. Il réduit l'être humain aux lois aliénantes de la propriété privée et de l'économie politique. La contradiction et le déchirement s'avèrent être au cœur de la réalité capitaliste, produisant des êtres humains qui intériorisent le mouvement d'aliénation, par la médiation de leur travail. Marx s'en sert donc de la propriété privée, afin de mettre en cause cette totalité aliénante, qui est condamnée de générer perpétuellement et universellement « *des conséquences hostiles à l'homme* ». Conséquemment, dans la propriété privée et le travail, l'être humain s'approprie d'une façon presque fatale ces contradictions aliénantes.

Mais, qu'est-ce que le jeune Marx propose comme possibilité de renversement du travail aliéné et de son corrélat par excellence, la propriété privée ? Est-ce que la propriété privée en tant qu'essence hypostasiée du travailleur est une nécessité historique insurmontable ? Tout d'abord, Marx considère la propriété privée - bien qu'elle soit un rapport tordu, unilatéral et aliéné - comme un certain « *rapport de la communauté humaine au monde des choses* (das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt) »⁹⁹⁸.

⁹⁹⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 140 et édition originale, *op.cit.*, p. 531.

⁹⁹⁸K. Marx, *op.cit.*, p. 143-144 et édition originale, *op.cit.*, p. 534. Il faut dire ici que Marx tente de former sa propre voie en ce qui concerne la suppression de la propriété privée et l'élaboration du communisme, non simplement contre les représentants de la mystification capitaliste comme Smith, Ricardo et Mill, mais aussi contre les visions de Proudhon, de Fourier et de St. Simon.

Le jeune Marx propose comme solution à ces rapports problématiques à soi-même, aux autres êtres humains et « *au monde des choses* », le *communisme*. Néanmoins, il distingue plusieurs formes historiques de communisme, lesquelles selon lui étaient limitées et vouées à l'échec. C'est-à-dire qu'il discerne plusieurs tentatives de suppression de la propriété privée, comme celle du *communisme brut et bestial*, du *communisme démocratique* et du *communisme despotique*. Ces formes inachevées sont pourtant d'après Marx, qu'une « *expression conséquente de la propriété privée* » et une « *prostitution universelle* » des rapports humains⁹⁹⁹.

Mais qu'est-ce qu'il entend plus généralement par communisme, cette suppression de la forme aliénante de la propriété privée ? Marx dit premièrement ceci : « *Le communisme, enfin, est l'expression positive de la propriété privée supprimée (aufgehobnen), d'abord comme propriété privée universelle* »¹⁰⁰⁰. Donc, dans un premier niveau il s'agit d'une réappropriation de la part de la communauté humaine du contrôle de l'ensemble des biens.

Or, Marx développe par la suite sa propre conception du communisme. Nous citerons alors les trois passages des *Manuscrits de 1844*, où selon nous la vision marxienne sur l'abolition de la propriété privée et le communisme, quoique encore abstraite, est le mieux formulée. En premier lieu, le communisme authentique est décrit par le jeune Marx ainsi :

Le communisme, comme suppression positive de la propriété privée en tant qu'autoaliénation humaine, et, par suite, comme appropriation (Aneignung) réelle de l'essence humaine (des menschlichen Wesens) par et pour l'homme ; par suite comme retour complet, conscient de l'homme pour soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire en tant qu'homme humain – comme retour accompli à l'intérieur du tout de la richesse du développement ayant eu lieu jusqu'ici (darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich al seines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen). Ce communisme, en tant que naturalisme accompli, il est = au naturalisme, il est la véritable résolution du conflit de l'homme avec la nature et avec l'homme, la vraie résolution du litige entre l'existence et

⁹⁹⁹Par exemple, il note un peu plus loin sur ces formes primaires du communisme : « *Le communisme a) encore de nature politique, démocratique ou despotique ; β) avec suppression de l'État, mais en même temps encore une essence inaccomplie, encore une essence affectée de la propriété privée, c'est-à-dire de l'aliénation de l'homme (der Entfremdung des Menschen). Sous ces deux formes, le communisme se sait déjà comme réintégration ou retour de l'homme en soi, comme suppression de l'autoaliénation humaine (als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung), mais, dans la mesure où il n'a pas encore saisi l'essence positive de la propriété privée et a tout aussi peu compris la nature humaine du besoin, il est encore prisonnier de cette essence et infecté par elle. Il a certes saisi son concept, mais pas encore son essence* », K. Marx, *op.cit.*, p. 145 et édition originale, *op.cit.*, p. 536. Bien plus, il faut remarquer que le communisme n'est pas une notion inventée par Marx et Engels, et n'est pas non plus un concept unidimensionnel, mais polysémique qui embrasse une multitude des courants politiques et intellectuels.

¹⁰⁰⁰K. Marx, *op.cit.*, p. 143 et édition originale, *op.cit.*, p. 534.

*l'essence, entre l'objectivation et la confirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et le genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se sait comme cette résolution*¹⁰⁰¹.

Marx pense qu'un communisme conséquent et accompli, peut mener à la suppression du rapport antagonique de l'homme à soi-même et à la nature. En fait, la réalisation du communisme est l'équivalent de l'actualisation du naturalisme, c'est-à-dire que l'être humain ne vivra plus dans un rapport de privation et de négation avec sa propre existence et le monde naturel, mais de complémentarité dialectique. Néanmoins, ce qui nous intéresse le plus n'est pas la problématique du naturalisme sur laquelle nous avons longuement réfléchi, mais la première partie de ce paragraphe. Du reste, cet extrait nous aidera à mieux comprendre ce que le jeune Marx entend par aliénation et désaliénation.

Plus exactement, le jeune penseur nous dit assez clairement que le communisme est cette façon nouvelle instituée par l'être humain, de se rapporter à soi-même et au monde des choses. Bien plus, le communisme instaure un rapport entièrement différent de l'être humain à la totalité de son auto-engendrement, de son autoproduction et de son auto-déploiement historique. Cela dit, le communisme introduit un autre degré de lucidité de la part des êtres humains en tant que producteurs de leur propre praxis historique. Leur devenir pratique antérieur ne leur est plus un territoire hostile, dessaisi et étranger, mais devient désormais quelque chose d'accessible et de su consciemment en tant que tel. Le monde est compris dès lors, comme une objectivation longue et complexe *véritablement humaine*.

De là, il est possible de soutenir que le retour de l'homme à son intérieur dont Marx parle ici, n'est pas une transparence totale ou un retournement à une condition précédente idéale, mais tragiquement perdue. Le jeune Marx ne s'intéresse pas à revenir à un « avant » archétypique ou à une essence métaphysique selon la thèse althussérienne. Tout au contraire, nous avons affaire à une abolition de l'aliénation au sens d'un être humain qui s'approprie son mouvement historique, dans toutes ses dimensions et dans toute sa richesse. La réalisation de la désaliénation, conçue en tant que passage historique au communisme signifie la suppression de l'éloignement et de la distance entre l'homme et ses propres créations historiques et sociales. La réalisation désaliénante du communisme serait une prise de conscience de la part de l'homme, de l'ensemble du mouvement historique. Autrement dit, le devenir historique revient à l'homme en tant que son produit, et non comme un mouvement

¹⁰⁰¹K. Marx, *op.cit.*, p. 145-146 et édition originale, *op.cit.*, p. 536.

étranger. Se désaliéner dans le langage philosophique des *Manuscrits de 1844*, est alors le mouvement d'appropriation de l'ensemble du processus historique humain.

Si nous isolons cet aspect du raisonnement du jeune Marx, sa thèse n'est pas très éloignée de l'analyse de Hegel sur le savoir absolu. L'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* voulait également comme Marx, saisir l'évolution historique et spirituelle complexe de l'être humain sous les catégories du *Geist* et du *Begriff*, et à travers une logique unitaire. Toutefois, l'influence hégélienne sur Marx cesse étant donné qu'il introduit le naturalisme et le communisme.

Pour reprendre le fil du texte, Marx présente une autre dimension du mouvement historique de destruction du rapport de dépossession de la propriété privée. Plus précisément, le communisme est pour le jeune penseur, une marche immanente et inhérente au mouvement de l'histoire humaine. Il ne s'agit pas d'un ordre imposé par une minorité révolutionnaire au reste du corps social, mais est la cristallisation tardive d'une très longue évolution : « *Le mouvement entier de l'histoire est donc aussi bien l'acte d'engendrement réel de ce communisme – l'acte de naissance de son existence empirique – que, pour sa conscience pensante, le mouvement conçu et conscient de son devenir, cependant que le communisme encore inaccompli cherche une preuve historique à partir de figures historiques contraires à la propriété privée –...* »¹⁰⁰². Il est en fait pour utiliser le vocabulaire hégélien, une négation de la négation.

Le jeune Marx essaie à travers la critique de la propriété privée et le communisme, de mettre les fondements d'une jonction entre la théorie et la pratique¹⁰⁰³. Certes, il est encore en train de découvrir les théories socialistes et communistes. Il explore une terre tout à fait nouvelle pour lui. L'aliénation et la deshumanisation du prolétariat européen, et de même ses résistances, ses luttes et ses négations sont des catégories historiques qui commencent petit à petit à être conceptualisées par le jeune Marx, en tant que *travail aliéné, émancipation des travailleurs et communisme*.

Ainsi, la force historique la plus poussée est celle du prolétariat, qui est la classe sociale la plus aliénée, la plus démunie et qui souffre le plus. Comme nous avons déjà

¹⁰⁰²K. Marx, *op.cit.*, p. 146 et édition originale, *op.cit.*, p. 536. Cette idée sera considérablement reprise et enrichie dans l'*Idéologie allemande* et le *Manifeste du parti communiste*.

¹⁰⁰³Marx dit au paragraphe suivant : « *Que l'ensemble du mouvement révolutionnaire trouve sa base tant empirique que théorique dans le mouvement de la propriété privée, en l'occurrence dans celui de l'économie – de cela il est facile de comprendre la nécessité* », *op.cit.*, p. 146 et édition originale, *op.cit.*, p. 536.

remarqué, cette classe concentre à son intérieur d'après le jeune Marx, les aliénations et les dominations sociales et historiques les plus aigües, et c'est pour cela qu'elle est au centre du mouvement de suppression de la propriété privée et de réalisation du communisme. En fait, selon les *Manuscrits de 1844* la totalité de la praxis historique de l'humanité, exprimée et réalisée sous le règne de la propriété privée est l'incarnation d'une aliénation. Contrairement, le communisme est ce mouvement historique de suppression de ces aliénations. Autrement dit, le communisme conçu et articulé par Marx - encore d'une façon très abstraite - est le mouvement de saisie et d'abolition des contradictions internes de l'histoire humaine.

En suivant une catégorisation très hégélienne, Marx explique que l'ensemble des manifestations historiques de l'activité humaine, restent aliénées tant qu'elles sont dans le sillage de la propriété privée :

La propriété privée matérielle (matérielle), immédiatement sensible est l'expression matérielle sensible de la vie humaine aliénée (des entfremdeten menschlichen Lebens). Son mouvement – la production et la consommation – est la révélation sensible du mouvement de toute production jusqu'ici, c'est-à-dire qu'il est la réalisation ou la réalité de l'homme. La religion, la famille, l'État, le droit, la morale, la science, l'art, etc., sont seulement des modes particuliers de la production et ils tombent sous sa loi universelle. La suppression positive de la propriété privée, en tant qu'appropriation de la vie humaine, est par suite la suppression positive de toute aliénation (aller Entfremdung), et donc le retour de l'homme – à partir de la religion, de la famille, de l'État, etc. – dans son existence humaine, c'est-à-dire sociale¹⁰⁰⁴.

Conséquemment, il faut s'assigner comme tâche principale, le détachement de la production humaine de la pratique aliénante de la propriété privée. En outre, ce texte nous permet de mesurer la métamorphose profonde que la catégorie d'aliénation a subie : elle ne relève plus d'un simple rapport problématique de la conscience avec le monde, mais d'un rapport distordu de l'être humain avec un système économique anonyme et abstrait. L'aliénation matérielle et sensible de l'homme causée par la propriété privée, se transforme en un moment historique qui doit être aboli par l'activité communiste des travailleurs, et non par une refondation spéculative de la conscience.

Mais, fermons cette digression sur le troisième cahier et reprenons le fil des pages du premier cahier, consacré au travail aliéné et la propriété privée. Plus exactement, Marx à la fin

¹⁰⁰⁴K. Marx, *op.cit.*, p. 146 et édition originale, *op.cit.*, p. 537. Il faut observer que le jeune Marx emploie ici l'*Entfremdung* à deux reprises, afin d'accentuer l'existence de l'être humain dans une histoire où non simplement a perdu son expression, mais qui lui est devenue étrangère au sens fort du terme.

du premier cahier essaie de relever – très brièvement – la solution à l’aliénation servile de la classe ouvrière au travail aliéné et à la propriété privée. Il dit ceci :

Du rapport du travail aliéné à la propriété privée, il suit encore que l’émancipation (Emanzipation) de la société de la propriété privée, etc., de la servitude (Knechtschaft) s’exprime dans la forme politique de l’émancipation des travailleurs, non pas comme s’il ne s’agissait que de leur émancipation, mais parce que dans leur émancipation est contenue l’émancipation humaine générale – cette dernière y étant contenue parce que c’est toute la servitude humaine qui est enveloppée dans le rapport du travailleur à la production, et que tous les rapports de servitude ne sont que des modifications et des conséquences de ce rapport¹⁰⁰⁵.

Nous pouvons relever trois points principaux de ce paragraphe. Tout d’abord, la nécessité d’une émancipation des travailleurs face à la domination bourgeoise, fondée sur leur organisation politique¹⁰⁰⁶. Deuxièmement, selon Marx l’émancipation de cette classe sociale, contient en germe la libération universelle de la société. Sa libération désaliénante est la présupposition de l’émancipation de la totalité de l’être social. Cela dit, le jeune penseur présuppose que la misère ouvrière constitue la forme la plus emblématique et la plus aigüe de déshumanisation et d’aliénation de l’être humain. De là, Marx tire une troisième conclusion : la dissection de la relation aliénée du travailleur à son activité productive, contribue à ce que nous comprenions que l’ensemble des dominations et des contraintes sociales-historiques, ont comme origine commune la dépendance du travailleur au propriétaire des moyens de production. L’aliénation ouvrière est la matrice de toutes les autres aliénations asservissantes sociales-historiques. Ainsi, elle acquiert dans la pensée marxienne une dimension centrale et hégémonique par rapport aux autres aliénations. Se désaliéner selon le jeune Marx, résiderait en la suppression de ce rapport interhumain capital.

L’analyse du travail aliéné, de la propriété privée et de leurs conséquences sur la vie du travailleur, s’achève avec l’ébauche d’une considération sur « *le rapport du non travailleur au travailleur et au produit de son travail* »¹⁰⁰⁷. Cela dit, il faut se pencher également sur le rapport du propriétaire des moyens de production à l’ouvrier et à son produit.

¹⁰⁰⁵K. Marx, *op. cit.*, p. 127 et édition originale, *op.cit.*, p. 521. Selon nous, le terme d’émancipation chez Marx a manifestement une origine rousseauiste.

¹⁰⁰⁶L’exigence de l’organisation politique de la classe ouvrière est plus développée par Marx, dans un autre passage des *Manuscrits de 1844*. Selon ce texte pour supprimer la propriété privée, il faut passer de la théorie à « *une action communiste réelle* ». Bien plus, dans la même page l’auteur se réfère également au communisme « *en tant que négation de la négation, en tant que l’appropriation de l’être de l’homme qui se médiate avec soi par la négation de la propriété privée - ...* », voir *op.cit.*, p. 184 et édition originale, *op.cit.*, p. 553. Un paragraphe plus loin, il parle aussi des ouvriers communistes qui se réunissent.

¹⁰⁰⁷K. Marx, *op.cit.*, p. 128 et édition originale, *op.cit.*, p. 522.

Malheureusement cet exposé, soit n'a jamais été rédigé, soit a été rédigé mais il ne nous est pas parvenu¹⁰⁰⁸. Pourtant, dans les dernières lignes de ce cahier Marx souligne certaines choses importantes. En fait, l'appropriation du monde naturel via l'activité productive du travailleur est une aliénation et un étrangement de sa propre vie au profit d'un autre, du capitaliste. L'activité du travailleur est au fond une spoliation et un dessaisissement de son être. Marx dit plus précisément :

Comme nous avons maintenant vu que, relativement au travailleur qui s'approprie la nature par le travail, l'appropriation apparaît comme aliénation (Entfremdung), l'autoactivité (Selbsttätigkeit) comme activité pour un autre et comme activité d'un autre, la vitalité comme sacrifice de la vie (die Lebendigkeit als Aufopferung des Lebens), la production de l'objet comme perte de l'objet au profit d'une puissance étrangère, d'un homme étranger (die Produktion des Gegenstandes als Verlust des Gegenstandes an eine fremde Macht, an einen fremden Menschen), nous pouvons maintenant considérer le rapport que cet homme étranger au travail et au travailleur entretient avec le travailleur, avec le travail et avec son objet¹⁰⁰⁹.

Nous avons essayé d'analyser en détail, la présence complexe et multiforme des catégories d'objectivation et d'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*. Nous avons fondé notre examen sur la critique marxienne de l'acception hégélienne de l'aliénation, sur l'idée du naturalisme et finalement sur le travail aliéné et la perte de l'objet. Maintenant, dans le moment final de cette partie, nous aimerions procéder à une analyse critique des aspects aussi bien féconds que discutables de l'objectivation, et surtout de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*.

Que faut-il critiquer aux Manuscrits de 1844 ? Que faut-il en retenir ?

¹⁰⁰⁸Même si ce moment du processus d'aliénation n'est pas complété et exploré minutieusement par le jeune Marx, comme c'était le cas avec la figure du *travailleur aliéné*, nous voyons bien qu'il avait pris conscience de ce phénomène dans sa globalité. L'aliénation du travailleur est le moment le plus fort et le plus déchirant d'un circuit d'aliénations plus universelles. C'est-à-dire que l'aliénation du travailleur, nous aide à comprendre l'ensemble des aliénations humaines. Cette aliénation primordiale est liée aux autres aliénations et principalement, à celle du bourgeois. En dépit de la différence d'intensité et de la souffrance vécue, l'une est le versant de l'autre : l'une ne peut pas exister sans l'autre. Nous avons affaire ainsi à un processus dialectique, avec plusieurs aspects à son intérieur. En fait, l'aliénation de l'opresseur - du bourgeois - saisie dans les *Manuscrits de 1844*, sera plus accentuée par Marx et Engels quelques mois plus tard dans *La Sainte famille*.

¹⁰⁰⁹K. Marx, *op.cit.*, p. 128-129 et édition originale, *op.cit.*, p. 522. L'activité humaine dans la société capitaliste s'avère être limitée violemment, à une lutte constante pour la survie et la reproduction. Bien plus, elle est réduite à la seule dimension du travail salarié et aliéné. C'est une des raisons pour lesquelles, Marx parle de transition d'une *autoactivité*, d'un travail qui appartient à soi, à une activité pour un autre et d'un sacrifice de la vie humaine. F. Fischbach commente ainsi son choix de traduire la *Selbsttätigkeit* par *autoactivité* : « *La Selbsttätigkeit est une activité de soi et par soi qui s'oppose à l'activité d'un autre, par un autre et pour un autre qui est, précisément, l'activité aliénée, à savoir l'activité que je déploie, que je mets en œuvre, mais qui ne vient pas de moi, qui n'a ni sa source, ni ses moyens, ni sa fin en moi* », voir sa présentation in K. Marx, *op.cit.*, p. 14-15.

Avant tout, nous voulons clarifier un point. Les *Manuscrits parisiens* sont incontestablement un des textes les plus commentés de Marx et qui ont déclenché le plus de discussions, de querelles et d'oppositions à l'intérieur du marxisme durant la période de l'après guerre, surtout dans le paysage philosophique français. Sans pouvoir entrer dans les détails et les circonstances particulières de ces affrontements théoriques en France, qui ont été facilités par la traduction précoce des *Manuscrits de 1844* en 1937 par J. Molitor¹⁰¹⁰, par le commentaire d'Henri Lefebvre dans les années 30 et principalement par l'interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* de Kojève, ce texte est devenu petit à petit soit l'objet d'une adoration de la part de certains marxistes, soit l'objet d'une critique sévère de la part d'autres marxistes. Les uns voyaient dans cet écrit juvénile les fondements de la pensée marxienne, les autres soulignaient la nécessité de rompre absolument avec ce qu'ils considéraient comme prémisses idéalistes et métaphysiques.

À notre niveau, nous aimerions nous garder à l'écart de ces deux lectures. Les *Manuscrits de 1844* ne constituent ni la source unique et privilégiée de la pensée marxienne, ni l'endroit où toute la vérité du reste de la réflexion de Marx reposerait. Néanmoins, ils ne constituent pas non plus un moment chétif dans l'itinéraire marxien, un épisode oublié par les écrits ultérieurs. Nous défendons cette position parce qu'en premier lieu, l'œuvre marxienne doit être comprise dans sa totalité et sans favoriser une période particulière plus que les autres.

En second lieu, la pensée de Marx est un véritable chantier en pleine effervescence et activité¹⁰¹¹. Il ne s'agit pas de la construction d'un système clos, mais d'une recherche en

¹⁰¹⁰Voir Marx, *Œuvres philosophiques*, volume 6, Éditions A. Costes, Paris, 1937.

¹⁰¹¹Chantier au sens où Marx en 1844 entreprend plusieurs tâches théoriques. D'une part, il critique la philosophie spéculative de Hegel et d'autre part, il s'engage à une critique de l'économie politique. Incontestablement, c'est la lecture de *l'Esquisse d'une critique de l'économie nationale* de F. Engels et *De l'essence de l'argent* de M. Hess qui ont poussé le jeune Marx à étudier sérieusement l'économie politique. Néanmoins, nous devons remarquer que dans un premier temps son intérêt pour le phénomène économique n'est pas en réalité autonome. En effet, Marx considère que l'économie politique est un instrument pour critiquer l'idéalisme objectif et les Jeunes-hégéliens. Par ailleurs, il est vrai qu'en 1844 les connaissances de Marx en économie sont encore rudimentaires, d'où il faut comprendre les *Manuscrits de 1844* comme un moment de découverte et de prise de conscience de l'importance du nouveau champ d'étude. En d'autres termes, le premier cahier des *Manuscrits de 1844* nous montre clairement que Marx est en train de se familiariser avec Say, Smith, Ricardo, Buret, Sismondi et Pecqueur et de s'approprier leurs pensées. De plus, ce cahier produit non une critique rigoureuse de la science économique, mais plutôt un effort de déchiffrer l'impact que l'économie a sur la réalité humaine et sur l'organisation sociale. Bref, le prisme marxien de la critique de l'économie politique reste largement influencé dans les *Manuscrits de 1844*, par les écrits de M. Hess et de F. Engels. Toutefois, le discours

gestation inachevée et en transformation constante. Selon F. Fischbach : « *Comme tous les textes de Marx, les Manuscrits de 1844 sont un texte de transition, c'est-à-dire un texte qu'on n'a quelques chances de comprendre qu'à la condition de voir que Marx n'y fixe aucune position définitive, mais y passe au contraire d'une position à une autre* »¹⁰¹². Tout de même, nous ne souscrivons pas à la thèse que l'auteur du *Capital* n'a pas achevé son œuvre intentionnellement. Comme Étienne Balibar note : « *...Marx n'est pas à mes yeux un postmoderne avant la lettre, et je n'entends pas soutenir que sa pensée relève d'une recherche délibérée de l'inachevé. Je serais plutôt tenté de penser qu'il n'a, effectivement, jamais eu le temps de construire une doctrine parce que la rectification allait plus vite* »¹⁰¹³.

En somme, nous optons pour une lecture des brouillons de 1844 où les ruptures coexistent avec les continuités. C'est-à-dire que sans la découverte de l'économie politique, du travail aliéné et la critique faite et l'hommage rendu à Hegel dans les *Manuscrits de 1844*, une compréhension du reste de la pensée marxienne nous paraît hautement difficile. Cela pour autant ne diminue pas les grandes modifications apportées par la suite par Marx, dans l'*Idéologie allemande*, les *Grundrisse*, les volumes du *Capital* et des *Théories sur la plus-value*. Mais essayons de répondre maintenant à la question épineuse que nous nous sommes posés au début de ce chapitre : qu'est-ce qu'il faut reprocher aux *Manuscrits parisiens* et qu'est-ce qu'il faut en préserver en ce qui concerne surtout l'aliénation ?

Pour y répondre, il faut sans doute clarifier l'usage complexe fait par le jeune Marx des termes d'*Entfremdung* et d'*Entäusserung*. Nous devons ainsi consacrer d'abord un moment au vocabulaire de l'aliénation, déployé dans les *Manuscrits de 1844* afin de pouvoir porter un jugement pertinent, sur l'opération théorique de Marx de réinvestissement de l'aliénation. Certes, il s'agit d'un registre sémantique ayant suscité plusieurs traductions et interprétations au fil du temps dans le paysage philosophique français. Et certes

du jeune Marx n'est pas privé d'originalité, mais c'est la grande quantité d'influences politiques, intellectuelles et philosophiques - le socialisme français, l'économie politique classique, Hegel, Feuerbach et les Jeunes-hégéliens - qui fait parfois sa compréhension quelque chose de difficile.

¹⁰¹²Voir la présentation de F. Fischbach, in K. Marx, *op.cit.*, p. 47. Emmanuel Renault soutient à son tour qu'il faut comprendre les *Manuscrits parisiens*, comme un texte de transition : « *Mais si les Manuscrits de 1844 ne sont le grand livre philosophique dont on crédite parfois leur auteur, ils témoignent cependant d'un état de la pensée de Marx qui est tout aussi décisif dans la genèse de l'œuvre que riche pour ses percées philosophiques et ses clarifications politiques (certes indissociables de vides et d'obscurités). Il n'est donc pas sans intérêt de relever le défi de l'interprétation de ces percées et de ces clarifications tout en cherchant à identifier les processus de reformulation qu'elles signalent* », Emmanuel Renault, *Comment lire les Manuscrits de 1844 ?*, p. 9, *Lire les Manuscrits de 1844*, collection Actuel Marx Confrontation, PUF, Paris, 2008.

¹⁰¹³Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, p. 109, Éditions La Découverte, collection Repères, Paris, 2001.

l'*Entfremdung* et l'*Entäusserung* chez Marx se réfèrent à une multitude de termes de la même famille lexicale.

Ainsi, l'*Entäusserung* venant de l'*ausser* (ce qui est en dehors ou ce qui est extérieur) est en rapport direct avec l'*Äusserung*, l'*Äusserlichkeit* et la *Veräusserung* et signifie chez Hegel l'action de se dessaisir de quelque chose, le fait de rendre quelque chose extérieur à soi. Or, dans le langage philosophique des *Manuscrits de 1844* elle décrit la perte dramatique de l'expression et l'impossibilité de s'exprimer. Elle est en fait, le versant négatif de l'expression et de l'extériorisation hégélienne. Il y a alors un écart considérable entre le sens hégélien de l'*Entäusserung* et son sens marxien¹⁰¹⁴. L'*Entäusserung* ne définit plus aux yeux de Marx, la péripétie nécessaire et l'aventure douloureuse mais prometteuse de l'esprit dans l'extériorité et l'altérité. Pourtant, comment justifions-nous l'adoption de notre part de la traduction de ce terme par Fischbach ? Est-ce correct de comprendre l'*Entäusserung* comme l'absence de l'expression ?¹⁰¹⁵

Le passage le plus approprié pour justifier ce choix de traduction se trouve au troisième cahier, dans un moment où Marx met en question le dépouillement aliénant des besoins des travailleurs, et la généralisation graduelle du sentiment du renoncement à la vie. Il écrit : « *Moins tu es (bist), moins tu exprimes ta vie (dein Leben äußerst), et plus tu as (hast du), plus grande est la perte d'expression de ta vie (dein entäußertes Leben), plus tu accumules de ton être aliéné (deinem entfremdeten Wesen) »*¹⁰¹⁶.

À part le renversement dialectique dans cet extrait entre l'être et l'avoir, le sens marxien de l'*Entäusserung* devient désormais assez clair, grâce à l'emploi des termes antithétiques de la diminution de l'être et de l'amoindrissement de l'expression de la vie, de l'accroissement de l'avoir et de l'intensification de la perte de l'expression vitale de soi. L'*Entäusserung* est perçue ici, comme une absence d'expression et de manifestation vitale et non comme la simple extériorisation¹⁰¹⁷. Bien plus comme nous avons déjà expliqué, pour le

¹⁰¹⁴Néanmoins, F. Fischbach introduit une distinction intéressante dans sa traduction des *Manuscrits de 1844*. En fait, il propose de traduire dans les paragraphes consacrés à la critique de la philosophie hégélienne, l'*Entäusserung* par « extériorisation », à savoir « *en régime hégélien* » et de préserver la « *perte de l'expression au seul usage proprement marxien du terme* ». Voir ses notes et commentaires in K. Marx, *op.cit.*, p. 221.

¹⁰¹⁵Le choix de F. Fischbach est d'autant plus intéressant, étant donné que l'*Entäusserung* a été la plupart du temps traduite en français comme « aliénation », « extériorisation » ou comme « dépouillement ». Le destin de ce terme a été plus au moins pareil dans les traductions anglaises. Voir sur ce point C. Arthur, *op.cit.*, p. 133.

¹⁰¹⁶K. Marx, *op.cit.*, p. 180 et édition originale, *op.cit.*, p. 549.

¹⁰¹⁷Voir sur ce point la présentation de F. Fischbach in K. Marx, *op.cit.*, p. 18-19.

jeune Marx l'extériorisation n'est pas un processus critiquable, mais tout à fait légitime : un être qui ne s'extériorise pas est pratiquement inconcevable. Ainsi, le problème surgit *d'une façon particulière de s'extérioriser et de s'exprimer*, et non de l'extériorisation en tant que telle¹⁰¹⁸.

Pour consolider cette traduction, il faut prendre en compte un aspect grammatical. En allemand, le préfixe *ent-* décrit un mouvement négatif de scission et de séparation d'une chose d'une autre chose. Outre cela, il peut désigner la perte et même parfois la destruction d'une chose.

Respectivement, l'*Äusserung* marque l'expression, l'*Äusserlichkeit* l'externalité ou l'extériorisation et la *Veräußerung* peut désigner dans la langue allemande, l'extériorisation en tant que cession ou vente d'un bien au sens juridique du terme. Plus concrètement, la *Veräußerung* d'un bien dans l'acception classique du terme lui permet de se conserver en tant que tel, même après l'accomplissement du processus de transition. Pourtant, comme F. Fischbach remarque dans la présentation de sa traduction des *Manuscrits de 1844*, la *Veräußerung* quoiqu'elle soit rare dans ce texte, exprime distinctement pour Marx un mouvement d'extériorisation qui n'a pas beaucoup à voir avec l'univers juridique :

[...] c'est le terme de *Veräußerung*, dont il fait usage (certes en faible nombre d'occurrences), non dans le sens juridique d'aliénation, mais pour exprimer un mouvement d'aller vers le dehors ou l'extérieur, parfaitement rendu en français par « extériorisation ». En ce sens, la *Veräußerung* (l'extériorisation) exprime un concept aussi positif pour Marx que le concept de *Vergegenständlichung* (l'objectivation) ou encore que le concept de *Verwirklichung* (réalisation)¹⁰¹⁹;

Pour conclure sur ce premier point, nous devons dissocier l'*Entäußerung* hégélienne de l'*Entäußerung*, telle que nous la trouvons dans les *Manuscrits de 1844*. Au sens marxien du terme, elle est bel et bien une expression humaine manquée et a indubitablement une connotation très critique. Elle est à vrai dire la négation de l'expression et de la manifestation

¹⁰¹⁸De là pour Marx, l'*Entäußerung* et l'*Entfremdung* sont incluses dans l'objectivation, mais en tant que ses potentialités et ses variantes négatives. Toutefois, ces deux termes ne sont pas totalement identiques. Tandis que nous pouvons employer l'*Entäußerung* dans le cas d'une cession d'un bien ou d'une propriété, l'*Entfremdung* sert pour exprimer un mouvement à caractère beaucoup plus personnel et subjectif.

¹⁰¹⁹Voir K. Marx, *op.cit.*, p. 20-21.

vitale (*Lebensäusserung*) de l'homme en tant qu'être générique¹⁰²⁰. De là, Marx ne s'inscrit plus au sillage de l'extériorisation hégélienne. Non seulement il ne prend pas le même chemin que Hegel, mais accorde à l'*Entäusserung* une dimension conceptuelle nouvelle, au sein de la tradition philosophique allemande.

Ensuite, l'*Entfremdung* (du *fremd*, ce qui est étranger à soi) renvoie principalement à la *Fremdheit* et à la *Fremdartigkeit*. En fait, la traduction du terme d'*Entfremdung* - surtout en ce qui concerne les *Manuscrits parisiens* - par *aliénation* et *étrangement* présente selon nous, nettement moins de risques et de difficultés que celle de l'*Entäusserung*¹⁰²¹. Mais, nous devons poser à présent une question quant à l'usage marxien de l'aliénation et de la perte de l'expression : pourquoi ces deux concepts sont-ils employés très souvent l'un après l'autre, tantôt dans les *Notes sur James Mill*, tantôt dans les *Manuscrits de 1844* ? Décrivent-ils la même idée ?

En réalité, Marx met assez régulièrement pendant cette période l'*Entfremdung* à côté de l'*Entäusserung* à cause de leur proximité. Ceci dit, elles décrivent des situations proches et similaires mais non identiques. Les deux catégories acquièrent en 1844 une certaine gradation - nous avons affaire à une sorte de passage de l'*Entäusserung* à l'*Entfremdung* - même si Marx n'exprime pas ce fait explicitement. Parfois, il utilise les deux termes d'une façon véritablement indifférenciée et parfois, il introduit un certain degré d'intensité et de différence. Plus précisément, l'*Entfremdung* désignerait une sortie de soi pathologique, une extériorisation aliénante qui soumet l'être humain à une puissance étrangère (*fremde Macht*) provenant originellement de lui-même, et un éloignement plus étendu entre le sujet aliéné et sa capacité de s'approprier ce qui avait projeté en dehors de son être.

¹⁰²⁰Le sens négatif que l'*Entäusserung* prend chez le jeune Marx, devient plus évident si nous la comparons précisément avec la *Lebensäusserung*. De plus, Marx emploie la *Lebensäusserung* dans ses *Notes sur James Mill*.

¹⁰²¹En disant cela, nous n'omettons pas la divergence de traductions en français des termes d'*Entfremdung* et d'*Entäusserung* dans le cas de la *Phénoménologie de l'esprit*. Bien plus, la proximité conceptuelle de ces deux notions, mais en même temps leur différence ont élargi considérablement les options des traducteurs français. J. Hyppolite était le premier à se confronter à cette question et à traduire l'*Entfremdung* par le néologisme « extranéation ». J.-P. Lefebvre choisit de rendre l'*Entfremdung* par « étrangement », Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière la traduisent par « aliénation » et B. Bourgeois par le fait de rendre quelque chose étranger à soi. Néanmoins pour le jeune Marx, le contenu et la fonction de ce concept sont différents de ce que Hegel propose dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Voir sur les choix et les enjeux de la traduction de ces deux termes, l'analyse de S. Haber in *L'Homme dépossédé, une tradition critique de Marx à Honneth*, p. 41-45 et *L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, p. 46.

Après avoir mis en relief dans un premier temps, notre attitude vis-à-vis des interprétations des *Manuscrits de 1844*, qui veulent soit effacer complètement le rôle et l'importance de ce texte pour la pensée ultérieure de Marx, soit l'ériger en un texte chez lequel nous pourrions trouver « la clef ultime » pour résoudre tous les problèmes de la réflexion marxienne et ensuite, avoir essayé d'établir certains points en ce qui concerne l'usage des termes de l'*Entfremdung* et de l'*Entäusserung* que Marx propose dans ses brouillons parisiens, nous aimerons passer à une évaluation critique de cet écrit.

Le premier point que nous voulons invoquer est les problématiques introduites dans le texte de 1844, de l'injustice et de la misère extrêmes qui pèsent sur l'existence collective et individuelle des travailleurs industriels de la première moitié du 19^{ème} siècle, et qui nous semblent être une des sources principales de motivation de l'entreprise théorique des *Manuscrits de 1844*. Autrement dit, l'enjeu pour Marx ce n'est pas exclusivement de régler ses comptes avec l'hégélianisme erroné des Jeunes-hégéliens et Hegel lui-même, mais de tourner le regard d'une critique abstraite et l'amener vers le vécu des ouvriers et ses manifestations les plus pathologiques. Il s'agit ainsi pour lui, en employant la catégorie d'aliénation, de prêter attention à cette expérience humaine particulière et à ce qui la transforme en une épreuve douloureuse dans les lieux modernes de travail. Il y a alors chez le jeune Marx une interconnexion profonde entre l'aliénation, la misère et l'injustice. En fait, la misère matérielle et morale de la classe ouvrière constitue une des plus grandes preuves de son aliénation. Selon S. Haber, le prolétariat paraît à ce moment à Marx « *d'abord comme un ensemble de personnes sujettes à certaines expériences négatives communes qu'il fallait savoir discerner* »¹⁰²².

Les *Manuscrits de 1844* font plusieurs fois appel à ces expériences négatives. Certes, nous ne sommes pas encore au niveau de systématisation et de concrétude du premier volume du *Capital*. Pour autant, nous trouvons chez les *Manuscrits parisiens* la prise en compte et la description d'un éventail très large et multiple des phénomènes injustes et désolants pour les ouvriers industriels. D'après Marx, ces phénomènes prennent lieu parce que la misère dans la société bourgeoise est l'autre face et le résultat du travail aliéné.

Ainsi, Marx parlera dans différents endroits de ses notes de l'alimentation insuffisante, malsaine et tristement uniforme des ouvriers, de leur état constamment précaire, du fait qu'ils

¹⁰²²S. Haber, *L'Homme dépossédé, une tradition critique de Marx à Honneth*, p. 6.

deviennent de mendiants et des êtres affamés qui meurent souvent d'une façon prématurée. Bien plus, il marquera que la misère qui afflige les ouvriers va jusqu'au point de transformer leur habitat en une grotte et en un tombeau¹⁰²³. Les thématiques de la marchandisation de la vie des travailleurs et du cantonnement de leurs cinq sens à cause de la domination du besoin brut, abstrait et pratique, nous sont déjà familières. Quelques lignes après la critique de l'habitat des ouvriers dans le troisième cahier¹⁰²⁴, Marx conteste la réduction par le capitaliste et l'économiste national, des besoins des travailleurs à l'entretien simple de leur vie physique :

[...]1) en ce qu'il réduit le besoin du travailleur à l'entretien le plus strictement indispensable et misérable de la vie physique, et son activité au mouvement mécanique le plus abstrait – finalement, il dit : l'homme n'a aucun autre besoin, il n'a besoin ni d'activité, ni de jouissance ; et il explique que même cette vie-là est une vie humaine, une existence humaine ; en ce que 2) il fait ses comptes en prenant comme critère de mesure et même comme critère universel de mesure la vie (l'existence) la plus indigente possible : universel, parce que valant pour la masse des hommes ; il transforme le travailleur en un être non sensible et dépourvu de besoins, de même qu'il transforme son activité en une pure abstraction de toute activité¹⁰²⁵;

Puis, il met précisément en cause l'unidimensionnalité de la vie menée par les ouvriers. C'est une classe sociale qui est selon Marx presque endoctrinée au renoncement systématique à la vie et est conditionnée à reproduire la morale ascétique et la pratique de l'épargne. Néanmoins, les *Manuscrits parisiens* s'intéressent également à la misère des femmes issues de la classe ouvrière, qui sont obligées de vendre leur corps et de se prostituer afin de survivre. De là, les rapports affectifs et interpersonnels des êtres humains s'avèrent être gravement altérés sous le règne du capital. En d'autres termes, la misère et les conditions de vie insupportables des prolétaires sont incontestablement pour Marx, une des causes de l'instrumentalisation de leur existence et de la marchandisation de leurs rapports avec les autres êtres humains.

¹⁰²³Selon le jeune penseur : « Même le besoin de l'air libre cesse d'être un besoin pour le travailleur, l'homme retourne dans les grottes, sauf qu'elles sont maintenant empestées du souffle pestilentiel et méphitique de la civilisation et qu'il ne les habite plus que de façon précaire, telle une puissance étrangère (fremde Macht) qui peut chaque jour se soustraire à lui, hors de laquelle il peut chaque jour être jeté s'il ne paie pas. Ce tombeau, il faut qu'il le paie. La maison de lumière – que Prométhée caractérise, chez Eschyle, comme l'un des plus grands dons par lequel il a transformé le sauvage en homme – cesse d'exister pour le travailleur. La lumière, l'air, etc., la propreté animale la plus élémentaire, cessent d'être un besoin pour l'homme », in K. Marx, *op.cit.*, p. 178-179 et édition originale, *op.cit.*, p. 548.

¹⁰²⁴Les conditions de vie et du logement de la classe ouvrière seront minutieusement étudiés par Engels dans son livre *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* (1845).

¹⁰²⁵K. Marx, *op.cit.*, p. 179 et édition originale, *op.cit.*, p. 548-549.

Ainsi, la misère laisse sa trace dans la totalité du vécu de l'être humain. Le logement, l'alimentation, l'air respiré, les conditions dégradées de travail, le rétrécissement intense des activités et des occupations humaines et leur réduction au seul travail rémunéré, esquissent le tableau des misères vécues par le prolétariat industriel. Pourtant, cette amplification des conditions de misère dans l'ensemble des dimensions de la vie des ouvriers relève selon nous, quelque chose de capital en ce qui concerne le concept d'aliénation dans le texte de 1844. Malgré l'importance accordée par Marx au modèle du travail aliéné, l'injustice et la misère dont il parle si souvent prouvent, qu'il savait reconnaître la manifestation de l'aliénation dans plusieurs domaines de la vie collective et individuelle des êtres humains. Autrement dit, bien qu'il insiste sur la centralité du travail aliéné, comme la matrice du reste des phénomènes d'aliénation et d'abaissement de l'homme, la misère générée dans la société bourgeoise concerne l'ensemble des pratiques sociales et humaines. L'aliénation s'étend alors aux sens humains, l'amour, la perception du beau, les rapports interhumains, l'habitat, l'inexistence des loisirs pour les ouvriers en dehors de leur travail, et même leur possibilité de rester en vie. Pour le dire différemment, *c'est l'ensemble du monde de l'ouvrier qui est en fin de compte transformé en quelque chose d'hostile et d'étranger*¹⁰²⁶.

Donc, les conditions inhumaines, la maladie et l'anéantissement excèdent dans les *Manuscrits de 1844* la thématique de la misère et de l'injustice, pour mettre en avant la réalité *des vies contrariées*. Il ne s'agit pas simplement d'une vitalité en danger, mais d'une vitalité qui ne peut plus s'exprimer et agir librement¹⁰²⁷ et d'une misère qui ne se limite pas qu'à l'aspect physique.

Conséquemment, la misère et l'injustice ne relèvent pas pour le jeune Marx uniquement d'une répartition déséquilibrée des richesses matérielles, mais sont aussi la mise à l'écart des besoins vitaux et sociaux des êtres humains et principalement de leurs potentiels

¹⁰²⁶Cette extension du modèle d'aliénation en dehors de la catégorie du travail, qui d'après nous est clairement présente dans les *Manuscrits de 1844* - mais souvent oubliée par les commentateurs - est une des manières les plus prometteuses et les plus fructueuses d'assurer la validité du concept d'aliénation. C'est-à-dire qu'il faut réaliser une sorte de jonction entre l'aliénation du travail et l'aliénation manifestée dans les autres sphères de la vie sociale.

¹⁰²⁷S. Haber note cette dimension de la misère en disant ceci : «...elle n'est pas simplement un état subi, comme la faim ou la fatigue, mais aussi une façon dont un aspect important de l'activité subjective se corrompt. Ainsi, le fait que, parmi les conditions de travail du prolétaire, il faille compter la privation des moyens d'exercer une influence sur le processus de travail, bref l'absence de liberté positive – de cette liberté d'invention qui prolongerait naturellement la satisfaction des besoins élémentaires à titre de témoignage de la vitalité du vivant au travail – se relie-t-il directement pour Marx au malheur de subir, purement et simplement, des privations », voir S. Haber, *op.cit.*, p. 7.

d'expression et d'interaction avec les autres hommes et avec le monde. Donc, la formation capitaliste est fondamentalement injuste, parce qu'elle reproduit des conditions dans lesquelles les ouvriers ne parviennent pas à s'exprimer et à se réaliser comme des êtres sociaux et génériques, sans qu'ils transforment leur activité en un moyen de survie et leur être en une marchandise. Le jeune Marx perçoit l'injustice comme le fait de subir, tantôt une expérience négative et dévalorisante, tantôt une expérience de mutilation de conditions de vie. En outre, la misère dans laquelle la classe ouvrière vit et qui la prive de ses possibilités d'expression, nous permet de dissocier une fois de plus l'aliénation marxienne de l'idée d'une essence humaine fixe, supposée être le fondement théorique des *Manuscripts de 1844*.

Le deuxième point de la stratégie théorique innovatrice développée par le jeune Marx, sur lequel nous insisterons est l'introduction de la distinction entre *aliénation objective* et *aliénation subjective*, même si ces termes exacts ne sont pas employés à notre connaissance dans les *Manuscripts de 1844*. Tout de même, l'édifice de Marx est bâti sur cette distinction. Ainsi, nous voulons parler en premier de l'aliénation subjective parce qu'elle a un lien étroit avec la misère, l'injustice et les souffrances extrêmes auxquelles les ouvriers s'affrontent quotidiennement.

De ce fait, cette multitude des vécus invalidants que nous avons évoqués peuvent être rapprochés d'une notion fréquemment utilisée dans le texte de 1844, la *Selbstentfremdung* (traduite soit comme « aliénation de soi », soit comme « auto-aliénation »). Sous ce terme, Marx illustre le processus de perte de soi-même dans une situation d'appauvrissement existentiel, de contrainte et de diminution de certaines possibilités qui plongent non « l'Homme » abstrait, mais le travailleur dans une douleur constante. En d'autres mots, l'aliénation subjective recouvrirait l'expérience d'un être qui souffre, non tellement de la perte d'un objet qui maîtrisait auparavant, mais de la privation de certaines relations au monde, aux autres et à soi-même. Marx importe alors d'une façon intellectuellement très stimulante une dimension vitaliste, presque phénoménologique au concept d'aliénation. Cependant, cet aspect théorique suggestif encourt au même moment des risques non négligeables.

Plus précisément, la forme réfléchie du terme *Selbstentfremdung* est l'indicateur de quelque chose de capital pour l'idée que le jeune Marx a de l'aliénation en 1844. D'ailleurs, l'emploi des termes « *sich entäussert* » et « *sich entfremdet* » revient souvent sous sa plume. Mais, le problème consiste exactement en l'usage de la forme réfléchie, lorsque Marx

mentionne les situations de perte, de diminution et de contrainte de la vie des ouvriers industriels : le travailleur s'aliène. Cela dit, l'analyse marxienne de l'aliénation subjective nous donne l'impression que la perte de soi et la distorsion de la vitalité de l'ouvrier découleraient non des conditions sociales objectives et extérieures à lui, mais de son propre être. Le responsable de l'aliénation douloureuse est le travailleur et non le capital, le système de l'argent et des fabriques. Il est vrai ainsi que dans ses notes de 1844, Marx considère le travailleur comme l'agent générateur de sa propre aliénation : la cause de l'aliénation serait l'activité personnelle du travailleur et non le système anonyme qui contrôle son activité¹⁰²⁸. L. Sève dans son analyse comparative de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* et dans le *Capital*, dit quelque chose qui peut aider considérablement notre propos :

Je rappelle les caractéristiques marquantes de l'aliénation dans sa version marxienne de 1844 : une perte de soi qui s'opère dans le procès personnel de travail productif, dont la source est à chercher dans ce procès (Selbstentfremdung : le travailleur s'aliène lui-même), et qui est cause plus qu'effet de la « propriété privée » {...} Non, l'aliénation n'est pas en premier un procès s'opérant dans le travail productif, c'est en sa base le gigantesque clivage historique qui a creusé dans le monde social un abîme entre les producteurs et leurs conditions objectives de travail : non, le travailleur n'est pas à la source de sa propre aliénation, celle-ci résulte à l'inverse de rapports de production qui le dominent entièrement et constituent l'inévitable préalable objectif de son activité laborieuse – il ne s'aliène pas, on l'aliène (c'est L. Sève qui souligne)¹⁰²⁹.

Donc, même si Marx a raison d'insister sur le fait que c'est pratiquement le travailleur qui réalise le travail aliéné et non comme il disait les dieux, il omet en même temps d'éclaircir que le travailleur est *forcé* et *contraint* de produire cette aliénation dans des conditions objectivement données¹⁰³⁰, chose qui a l'air d'aller de soi, mais qui change tout. Les *Manuscrits de 1844* ne parviennent pas alors, à se détacher entièrement de cette vision *individualiste* et idéaliste de l'aliénation.

En fait, la contribution brillante mais fragile et limitée du jeune Marx à l'évolution de l'aliénation subjective nous permet d'éviter deux conceptions extrêmes et insuffisantes selon nous. D'une part, une vision qui consisterait à dire que les êtres aliénés seraient totalement

¹⁰²⁸Cette vision « personneliste » est la raison pour laquelle Marx raisonne encore dans les *Manuscrits de 1844*, en termes de « travailleur » et de « capitaliste », tandis que la notion de *classe sociale* est très peu utilisée. Les oppositions sociales-historiques sont perçues partiellement, comme des conflits entre des personnes et non entre des classes.

¹⁰²⁹L. Sève, *op.cit.*, p. 30-31.

¹⁰³⁰Exigence réalisée dans le *Capital*. Ce n'est pas le hasard si Marx cesse d'employer le terme *Selbstentfremdung* dans ses écrits de maturité.

irresponsables de leurs souffrances et des ravages produits par leur propre activité. Ils seraient simplement les victimes passives d'un système injuste. Certes, les individus dépossédés sont impliqués dans la production des conditions qui les abaissent et les oppriment. Le capital ne pourrait pas fonctionner sans leur participation. Mais d'autre part, il faut échapper à la tentation d'analyser l'aliénation comme une affaire strictement personnelle et individuelle. Autrement dit, comme quelque chose qui viendrait que du dedans des individus étrangés à eux-mêmes, oubliant ainsi l'importance de la domination sociale déjà établie.

L'autre versant majeur de l'*Entfremdung* est comme nous avons mentionné, l'aliénation objective. Dans ce cas, Marx ne met plus l'accent sur la vie niée et contrariée, mais s'intéresse - comme les pages du chapitre *Travail aliéné et propriété privée* nous l'ont explicité - à la privation et à la perte des objets produits par les travailleurs. Plus spécialement selon le jeune Marx, cette dépossession des produits des travailleurs industriels nourrit un système impersonnel et anonyme qui finit par devenir plus puissant qu'eux. D'une façon qui n'est pas sans nous rappeler l'apport de Feuerbach au sujet de la religion, Marx considère que les individus atrophient face à un système objectif qui se transforme en quelque chose d'immaîtrisable. Ainsi, les agents sociaux semblent être impliqués dans un mécanisme qui les dépasse et intensifie leur impuissance. Bien plus, le monde historique généré par le capital, n'est plus reconnu par les êtres humains. Néanmoins, malgré son pertinence, l'aliénation objective comme modèle d'explication de certaines situations dans lesquelles l'être social, sous sa forme la plus oppressante, celle du capital, abîme et empêche l'activité épanouissante des individus, pose des problèmes théoriques importants.

Le premier point problématique de la thèse marxienne, est l'absence d'une relation et d'une jonction entre l'aliénation objective et l'aliénation subjective. C'est-à-dire que ce qu'il manque au discours de Marx, c'est un moment intermédiaire entre la théorie de la perte de l'objet et la théorie de la perte de la vitalité et de la possibilité d'une vie humaine digne. Il semble en fait que Marx introduise une hiérarchie, mettant l'aliénation subjective en tête. Comme S. Haber note au sujet de ces deux aliénations : « *L'aliénation objective reste impeccablement subordonnée à l'aliénation subjective, la pensée de la perte de l'objet du*

travail au constat de l'horreur des conditions d'existence, la critique de l'emprise des systèmes à celle des distorsions affectant le vivant humain dans le monde de la vie »¹⁰³¹.

En d'autres mots, le modèle vitaliste-existential de l'aliénation et le modèle d'une objectivation qui tourne mal pour le sujet, ne communiquent pas dans les *Manuscrits de 1844*, mais sont interposés l'un sur l'autre. Ce lien n'est pas encore produit dans le texte de 1844. Il faudra attendre jusqu'à la rédaction du *Capital*, où l'analyse d'un système objectif qui contrôle l'activité sociale des êtres humains, rejoint l'explication des conditions de perte de la vitalité des individus, par le biais de la thématique de l'exploitation¹⁰³².

Alors que les *Manuscrits de 1844* se sont détachés partiellement de l'influence hégélienne, étant donné qu'ils accordent une importance centrale à l'expérience humaine et aux souffrances physiques et morales des travailleurs, ils restent imprégnés d'un subjectivisme philosophique et d'un élan phénoménologique qui empêchent la conceptualisation des faits économiques et incitent Marx à mettre en avant comme nous avons déjà soutenu, la *Selbstentfremdung*. Il s'agit d'une position théorique, clairement tiraillée entre deux tendances. De plus, à cause du fait que les *Manuscrits de 1844* emploient le modèle de l'aliénation subjective et l'idée de la diminution ontologique du travailleur et de la dégradation de ses forces vitales, ils semblent incapables de définir d'une manière précise la notion d'objet et de penser le rapport du sujet à l'objet étranger, en dehors du modèle feuerbachien de la critique de la religion.

¹⁰³¹S. Haber, *Penser le néo-capitalisme, Vie, capital et aliénation*, p. 88.

¹⁰³²Nous voulons dire par là, que les *Manuscrits de 1844* pensent l'aliénation du travailleur comme une *manifestation de soi* désastreuse et comme une expérience douloureuse. Cela dit, au lieu que le jeune Marx comprenne le travail aliéné en termes des rapports sociaux objectifs, il avance une lecture phénoménologique et psychologique. En d'autres termes, malgré sa rupture avec l'anthropologie feuerbachienne et l'idéalisme spéculatif de Hegel, il a la tendance d'analyser le processus historique des sociétés capitalistes comme un problème qui proviendrait de l'intériorité de l'homme et de sa conscience. Paradoxalement, il est d'une certaine façon hégélien puisqu'il attribue une primauté à la conscience et à son rôle de saisir les contradictions du réel, qui permet à l'homme de passer à la pratique. Il est donc encore en train de concevoir la réalité sociale et économique sous un prisme philosophique et anthropologique. Il faudrait plutôt partir des rapports objectifs - comme c'est le cas dans le *Capital* - afin de saisir le vécu déshumanisant des ouvriers et non l'inverse. L. Sève observe sur ce sujet : «...bref, en 1844, la forme psychologique individuelle de l'aliénation était tenue pour matrice générale de toutes ses formes historico-sociales – à l'époque du *Capital*, ce sont les formes historico-sociales qui permettent de comprendre, si l'on poursuit l'analyse sur ce terrain, les formes psychologiques individuelles », in *op.cit.*, p. 141. S. Haber soutient à son tour une position qui est très proche de celle de L. Sève. Plus précisément, il écrit : « Sans doute l'œuvre ultérieure de Marx suggérerait-elle l'argument selon lequel le travail industriel, par delà la domination au sens d'une relation de pouvoir interpersonnelle manifeste, a fait émerger des contraintes systémiques anonymes à la fois omniprésentes et invisibles et que c'est en cela qu'il peut être compris comme le principe de pathologies sociales singulières et particulièrement graves », in *L'aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, p. 66.

Or, ce qui motive à partir d'un moment le discours de Marx dans les notes de 1844, ce n'est pas tellement la critique d'une objectivation échouée qui prend lieu dans un système anonyme et l'émancipation dangereuse de l'objet, mais la négation de la vie dans un niveau subjectif. En tous les cas, Marx ne parvient pas à produire une synthèse équilibrée de ces deux modèles explicatifs qui sont par ailleurs très féconds théoriquement¹⁰³³.

Toutefois, l'absence d'une coordination de ces deux niveaux distincts de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844*, nous laisse cerner et formuler certaines autres faiblesses de ce texte. Avant d'entamer cette analyse avec laquelle nous allons clore notre bilan sur l'aliénation jeune-marxienne, rappelons de nouveau que notre critique de la série de notes de 1844, prend bien en considération que ce texte est un moment des découvertes et des ruptures et le début d'une recherche en mouvement, et aucunement un point définitif dans la réflexion de Marx. Il ne s'agit pas d'être indulgent envers les impasses des écrits juvéniles de Marx, mais d'avoir à l'esprit que les thématiques explorées lors de cette période, vont être reprises et approfondies par la suite.

Une première chose qui pose problème, c'est l'absence dans le discours marxien d'une généalogie historique de son objet d'étude, à savoir de la formation capitaliste aliénante. Marx critique justement l'économie politique d'avoir pris son objet comme quelque chose de donné, comme un fait établi et de n'avoir pas essayé de déchiffrer sa naissance et son mouvement de constitution¹⁰³⁴. Pourtant, cela vaut également pour Marx lui-même qui ne fournit pas dans les *Manuscrits de 1844* une explication du comment la propriété privée parvient-elle à concentrer et à posséder toute la richesse matérielle, économique et humaine dans la société bourgeoise, aliénant l'ouvrier de sa vitalité et de son produit de travail. Pour quelles raisons historiques assistons-nous dans les sociétés modernes à un abaissement incessant des travailleurs ? Il n'explique pas non plus comment le système de l'argent, par la critique duquel entame son analyse de l'aliénation et de la propriété privée se construit-il. Il n'éclaircit pas les prémisses

¹⁰³³En fait, dans les *Manuscrits parisiens* le jeune Marx succombe à la tentation, soit de valoriser parfois l'aliénation au sens de la dégradation et de la souffrance, soit de valoriser parfois l'image d'un objet qui s'autonomise du sujet et qui finit par le dominer.

¹⁰³⁴Indéniablement, concevoir la propriété privée et la société capitaliste comme des rapports et des formations sociales et économiques temporaires et non éternels, constitue une des plus grandes qualités des *Manuscrits parisiens*. Cette idée qui accompagnera Marx tout au long de son itinéraire intellectuel, sera centrale aussi dans les écrits de Lukács.

et les conditions historiques de l'aliénation du travailleur et de son divorce de ses moyens de production et de ses produits¹⁰³⁵.

Pour le dire différemment, Marx n'élucide pas le mouvement historique du capital qui mène à l'aliénation des ouvriers. Ainsi, pour le moment il ne donne aucune clarification historique de la genèse du travail aliéné et ne nous présente pas la cause de ces divers phénomènes qui rassemble sous la catégorie d'aliénation. De là, nous avons l'impression d'une certaine intemporalité de cette catégorie chez les *Manuscrits de 1844*.

Cependant, le fait que l'aliénation reste historiquement inexplicable, est lié à un autre élément discutable des *Manuscrits parisiens*. Plus précisément, il a été souvent rapproché au jeune Marx d'avoir disséqué le travail aliéné, dans un vacuum de conceptualisation économique. Ce manque de conceptualité économique n'est pas tellement flagrant dans ces moments du premier cahier, où le jeune penseur recopie pratiquement des extraits de certains économistes de l'époque, mais dans les pages consacrés au travail aliéné et à la propriété privée.

Il est vrai que la richesse phénoménologique plus que suggestive de ces pages, peut dissimuler l'absence de problématisation historiquement concrète des catégories économiques. Nous avons affaire ainsi à un écrit qui déploie le marasme des ouvriers et leur devenir impuissants, mais qui ne prend pas en compte la valeur d'échange et la valeur d'usage, la marchandise, le rôle des machines dans le processus de travail ou beaucoup plus une notion fondamentale de sa pensée ultérieure, celle de la plus-value. Autrement dit, Marx ne parvient pas pour le moment à avoir une vue plus « économiste » et moins « philosophique » du marché capitaliste et de la place du travailleur aliéné. Nous voulons dire par là que Marx a la tendance d'analyser les faits économiques, produisant ce qu'il accuse le

¹⁰³⁵En dépit de sa longueur, nous ne pouvons pas nous empêcher de citer ici le texte suivant de L. Sève, étant donné qu'il parle tantôt de l'absence de la part de Marx d'une réponse en ce qui concerne l'origine de l'aliénation, tantôt des mérites et des failles des *Manuscrits de 1844* : « Or, comme on le voit, la théorie de l'aliénation qui fait le fond des œuvres de jeunesse de Marx, malgré ses immenses mérites et tout ce qui s'y préfigure de radicalement nouveau, reste prisonnière de cette illusion humaniste, et par là impuissante à remplir effectivement le programme qu'elle se trace, qu'il s'agisse de la critique de l'économie politique, de l'élaboration de la science de l'histoire et de la dialectique concrète, du passage général des solutions pensées aux solutions réelles. Pis encore : elle ne parvient pas à répondre à la question centrale que posent les Manuscrits de 1844 : « Comment cette aliénation est-elle fondée dans l'essence du développement humain ? », c'est-à-dire au fond à la question de savoir pourquoi l'histoire humaine a dû passer par les sociétés de classe avant que le communisme puisse venir à l'ordre du jour. Ce colossal détour, la théorie de l'aliénation de 1844 le constate, elle le formule, mais elle est incapable de l'expliquer. En ce sens, on peut dire que les Manuscrits de 1844 sont l'admirable porche d'une impasse », *Analyses marxistes de l'aliénation*, repris in *op.cit.*, p. 112.

plus chez les économistes et Hegel, à savoir des *abstractions*, certes géniales mais qui ne se fondent pas sur des déterminations économiques et des conceptualisations de la réalité économique capitaliste. Pour donner un exemple plus concret, voyons ce que L. Sève remarque sur la question du rapport du salaire et de la quantité de production du travailleur :

[...] or l'idée que le niveau de salaire du travailleur serait lié de façon négative au volume de sa production n'a pas le moindre fondement. De façon générale, alors que la question du salaire est centrale dans le sujet abordé, Marx n'a manifestement aucune idée nette à ce sujet. Il parle à plusieurs reprises du « salaire du travail », formule qui recouvre sans le voir l'illusion même que s'attachera à démasquer Le Capital : le salaire n'est pas le prix du travail mais, ce qui est foncièrement différent - dans cette différence réside tout le secret du profit capitaliste -, le prix de la force de travail. Anthropologiquement riche, l'idée d'aliénation telle qu'on la trouve dans les Manuscrits de 1844 est économiquement inutilisable ; elle reste de l'ordre de la grande abstraction inélucidée¹⁰³⁶.

Ainsi, nous estimons que les *Manuscrits parisiens* se détachent d'une conception de l'aliénation, en tant qu'éloignement de l'être humain de son essence, mais emploient encore un langage philosophique et abstrait. Ils jugent et critiquent le mouvement du capital et l'aliénation de celui qui le produit, l'ouvrier, à travers un prisme philosophique qui a rompu avec les Jeunes-hégéliens et Hegel, et se radicalise grâce à son contact avec les théories socialistes et communistes, la réalité éprouvante du prolétariat français et au secours des théoriciens comme Hess et Engels. En d'autres mots, Marx est fraîchement initié à la science économique et à la réalité sociale-historique inhospitalière qu'elle masque, celle de la société industrielle.

Bien entendu, ce texte inachevé met en perspective la portée anthropologique du dessaisissement de l'ouvrier et l'aspect personnel et existentiel de l'aliénation, qui ne peuvent pas être complètement réduits à l'accaparement du produit du travailleur par le propriétaire des moyens de production. Néanmoins, une synthèse entre ce côté « intime » de l'aliénation et les catégories économiques tangibles et la réalité des rapports sociaux objectifs, n'est pas élaborée dans les *Manuscrits parisiens*.

Il est alors possible de concevoir une faiblesse capitale du texte de 1844 - qui constitue en même temps sa profondeur au niveau descriptif et phénoménologique - c'est-à-dire que l'aliénation nous donne l'impression d'être le sort inhumain d'*un individu singulier*, et non

¹⁰³⁶L. Sève, *op.cit.*, p. 18-19.

d'une classe sociale et le résultat des rapports sociaux particuliers. En fait, Marx s'intéresse en 1844 au rapport du travailleur à son produit et à sa propre activité et aux conséquences néfastes (impossibilité de satisfaire les besoins primaires, faim, malformation de son corps, précarité perpétuelle, mort prématurée, abêtissement moral) qu'il entraîne sur sa vie.

Or, ce qui n'est pas présent chez le jeune penseur, est ce que les écrits de la maturité mettront en avant, à savoir le fait que l'aliénation est le fruit des rapports objectifs entre les individus, mais également entre une classe sociale et une autre classe sociale. L'aliénation sera désormais ce qui se tisse comme rapport entre les individus, et non uniquement la description de leur expérience douloureuse, leur impossibilité de se réaliser ou la relation problématique à un objet. Cela dit, il s'agira pour Marx des *Grundrisse* et des volumes du *Capital* d'explorer moins la dimension subjective et intersubjective de l'aliénation et d'insister plus sur le processus de genèse objective des rapports objectifs réifiés et aliénés.

La barrière des analyses fascinantes et expressives des *Manuscrits de 1844* vis-à-vis d'une compréhension juste des déterminations économiques de la société capitaliste, apparaît plus clairement si nous songeons à quelque chose d'autre. En fait, nous avons suffisamment souligné que pour le jeune Marx, dans le cadre de la formation capitaliste/bourgeoise l'expression du travailleur (la sortie de soi) est l'équivalent de la perte de l'expression (de la perte de soi). Cette dimension de la perte de l'expression du travailleur qui est en train de produire, et finalement ne reconnaît pas quelque chose de familier et d'humain en l'objet produit, ne contribue pas à une connaissance solide des causes sociales et économiques de ses conditions de vie inhumaines. Car, les réalités économiques concrètes qui entourent le travailleur - par exemple la division du travail, la marchandise, l'augmentation ou la baisse des salaires, le profit du capital, l'accumulation des capitaux - ne peuvent pas être élucidées par la perte de l'expression (*Entäusserung*).

Par conséquent, bien que Marx en 1844 réserve à la réalité historique une place cruciale, il échoue à donner une explication concrète des faits économiques, à abandonner entièrement le modèle dialectique de Hegel et la lecture anthropologique de Feuerbach, et à cesser de comprendre le mouvement historique comme phénoménalisation de l'abstraction dans le concret. Cette mise en œuvre stimulante, mais problématique de la dialectique force Marx à répondre parfois par des généralisations abstraites.

Certes, l'idée fondamentale qui traverse le thème de l'aliénation, à savoir qu'une vie souffre lorsqu'elle est empêchée par un système parasitaire et anonyme de s'exprimer et de se déployer, garde toute son actualité historique et toute sa valeur théorique et sociologique. Cependant, lorsque les *Manuscrits de 1844* fournissent le concept englobant d'aliénation, pour expliquer une série de phénomènes dénaturants et de symptômes oppressifs graves qui prennent lieu dans la modernité capitaliste, manquent de présenter certains critères précis qui nous autoriseraient à évaluer la vie d'un individu et la condition d'une classe sociale comme aliénée.

Donc, nous sommes fondés à dire que le jeune penseur dans le texte de 1844 entame une rupture audacieuse et extrêmement innovatrice avec Hegel, mais qui est loin encore d'être complète et de le conduire au matérialisme historique. Les connaissances scientifiques acquises par la suite, l'implication de Marx dans le mouvement ouvrier et communiste, la compréhension des réalités telles que les luttes ouvrières et la lutte des classes, le développement des notions telles que l'exploitation et la plus-value, vont concrétiser le matérialisme historique marxien. Pour le dire différemment, les moyens à travers lesquels Marx saisit et conçoit le réel vont évoluer, perpétuant et supprimant à la fois les exploits des *Manuscrits de 1844* et approfondissant la catégorie d'aliénation. De ce fait, nous pouvons véritablement évaluer l'aliénation dans sa version jeune-marxienne, si nous regardons l'intégralité de l'œuvre de Marx et considérons les notes de 1844 comme un moment crucial et indispensable, mais modifié et enrichi de la même intégralité.

Après avoir essayé de mettre en lumière les points féconds et les points contestables des *Manuscrits de 1844*, nous terminerons notre travail de recherche par retracer notre problématique d'origine, les objectifs que nous nous sommes posés, les étapes les plus marquantes que nous avons traversées au long de notre enquête et surtout par énoncer certaines idées fondamentales que nous avons pu en tirer. Il n'en reste pas moins que nous tenterons de répondre à la question suivante : notre interrogation sur les fixations et les métamorphoses du concept d'aliénation chez Rousseau, Hegel et Marx pourrait-elle contribuer à mieux comprendre le destin philosophiquement singulier de cette notion ? Pour poser cette question différemment, est-ce que notre analyse qui se situe d'une part dans l'intersection de l'idéalisme hégélien et de la pensée jeune-marxienne, et d'autre part dans le cadre d'une histoire de la philosophie, pourrait apporter quelque chose de pertinent à une théorie actuelle de l'aliénation ?

Conclusion

1). Quelques idées générales à retenir sur l'aliénation

L'aliénation en tant qu'expérience humaine et en tant que concept philosophique, nous a été montrée comme une notion éminemment polysémique et extrêmement souple, étant donné qu'elle peut désigner des situations les plus triviales, ainsi que les plus positives et les plus formatrices ou les plus négatives, douloureuses et destructrices pour un individu ou une collectivité. Notre problématisation de base était motivée par l'intention d'extraire l'aliénation d'une lecture qui l'accusait d'être une catégorie métaphysique, anhistorique et humaniste, et qui lui projetait unilatéralement une dimension religieuse, en la réduisant à une philosophie de la transparence totale et de l'essence, de l'effacement de l'altérité et du retour à l'identique.

Notre plus grand souci était alors de vérifier, si l'aliénation - cette catégorie qui pour certains n'était qu'une légende humaniste et philosophique d'ordre idéaliste et pour certains d'autres, une notion sans laquelle la pensée de Marx serait incompréhensible - pourrait faire partie d'une critique pertinente de la société capitaliste et du présent historique, sans se sentir obligée de se rapporter soit à une *essence* humaine innée ou à une nature omniprésente et inflexible, soit à l'idée d'une normalité sociale et d'un bonheur humain, disparus malencontreusement au cours de l'histoire et qu'il faudrait absolument retrouver. Nous considérons que notre très long examen nous permet de soutenir, non simplement que l'aliénation n'est pas forcément un concept abstrait qui dissimulerait une pensée humaniste et essentialiste, mais que tout au contraire - nous nous référons aux trois penseurs qui nous ont le plus intéressés, à savoir Rousseau, Hegel et Marx - il s'agit d'une notion qui s'éloigne clairement de cette manière de voir les choses.

Certes, nous ne saurions trop insister sur le fait que Rousseau, Hegel et Marx ne constituent pas un ensemble homogène et une constellation philosophique uniforme. La vision que chacun a de l'aliénation, diffère de celle des autres à maints égards. Néanmoins, nous pensons avoir décelé à travers une approche généalogique de ces trois auteurs, le point commun du détachement et de l'émancipation théorique de l'aliénation d'un noyau abstrait et d'un socle purement subjectiviste. Notre intention la plus centrale était donc de mettre en

perspective, comment l'aliénation - en s'intéressant également à certaines de ses notions voisines telles que la désaliénation, l'extériorisation, l'objectivation, la dépossession et l'appropriation - s'est transformée-t-elle ou restée-t-elle invariable et inaltérable selon les cas au fil du temps. Ainsi, nous nous sommes concentrés sur certains types d'aliénation, dont nous allons reprendre brièvement ici les caractéristiques principales et illustrer les éléments qui nous paraissent les plus importants et les plus féconds philosophiquement.

Plus exactement, nous avons exploré le concept d'aliénation dans les formes qui suivent. Tout d'abord, nous avons examiné l'aliénation comme cession d'un bien, d'une propriété ou d'un droit. En deuxième lieu, nous nous sommes intéressés à l'aliénation comme moment de passage de l'état naturel à l'état civil et surtout, comme fondement indispensable de l'institution de la communauté politique. Troisièmement, nous avons analysé l'aliénation comme conflit et distance douloureuse entre l'homme, la communauté, le monde (en tant que totalité naturelle que l'homme doit maîtriser et dominer coûte que coûte) et Dieu. Autrement dit, l'homme est limité par une extériorité déchirée qui l'opprime constamment et le prive de sa liberté et de son autonomie, en lui imposant des lois qui ne sont pas le produit de son choix.

Ensuite, nous avons amplement travaillé sur l'aliénation comme sortie de soi, comme mise en rapport avec l'altérité et comme affirmation de l'esprit dans le savoir absolu. Finalement, nous nous sommes penchés sur l'aliénation comme dépossession, perte de soi et de l'objet produit, qui crée un système qui devient plus fort que son créateur. Il était question alors pour nous, de réfléchir sur le travail aliéné chez le jeune Marx. En outre, nous avons examiné l'aliénation comme enfoncement des personnes dans la souffrance dans le cadre du capitalisme industriel, aussi bien que comme rapport distordu avec soi-même, les autres et la nature, qui menace les potentiels des êtres humains et la possibilité de mener une vie digne moralement et satisfaisante matériellement.

Notre recherche a été principalement appuyée sur des textes des penseurs du 18^{ème} et du 19^{ème} siècle et plus précisément, sur des analyses des écrits de Rousseau, puis de Hegel et du jeune Marx (certains publiés de leur vivant, certains d'autres édités après leur mort). Ainsi, nous avons proposé une lecture de la formation et du déploiement du concept d'aliénation. Toutefois, il est nécessaire d'exposer ce que nous retenons le plus de ces versions différentes de l'aliénation. C'est la raison pour laquelle, nous parlerons dans un premier temps de l'apport des théories du contractualisme et de la problématique de la cession et de la vente

d'une chose, au développement de l'aliénation et à son introduction graduelle à une conceptualisation plus poussée des rapports sociaux-économiques de la modernité capitaliste.

À partir du 17^{ème} et du 18^{ème} siècle, moment d'extension plus visible qu'auparavant des rapports marchands, fondés sur la valeur d'échange et sur la logique du profit, la catégorie d'aliénation entre dans un processus pourrions-nous dire de *sécularisation*, en s'offrant un espace d'expression qui se rapporte de moins en moins à la théologie, aux questions du Péché originel et de la chute de l'Homme, ou exclusivement au problème d'une nature humaine historiquement corrompue¹⁰³⁷. Ainsi, il y a une sortie progressive et certaine de l'aliénation de l'univers religieux : elle commence à donner sens à d'autres rapports interhumains et à d'autres situations sociales-historiques.

Cela dit, dès le 17^{ème} et 18^{ème} siècle nous avons affaire à ce que Hegel décrivait à Iéna, comme l'importance croissante des déterminations économiques dans la société civile et à ce que le jeune Marx énonçait dans les *Manuscrits de 1844*, comme la marchandisation du vivant et comme la commercialisation de l'ensemble des pratiques sociales. Donc, un mouvement historique massif est en train de se produire, par lequel chaque objet naturel et humain peut être *aliénable* ou *vendable*. Cette transformation historique entraîne par conséquent, un questionnement parallèle sur la possibilité tantôt de vendre ou de concéder sa propriété foncière, c'est-à-dire d'échanger ou de céder quelque chose qui nous appartient, tantôt d'abandonner notre souveraineté individuelle ou collective à quelqu'un de tout puissant (le monarque), dans le champ du pouvoir politique.

Nous voulons simplement souligner par là, que la transition du concept d'aliénation à une problématique plus économique et politique est associée sans doute, à la genèse des rapports marchands et à la tendance inhérente à ces rapports de considérer tout aspect de la réalité comme quelque chose qui est susceptible de s'échanger et de se vendre. Les positions des auteurs qui font appel au contrat social, reflètent dans un niveau théorique le processus historique de transformation, même de ces choses dont le caractère était « sacré » dans la société féodale comme la terre, en un objet d'échange et en une marchandise¹⁰³⁸. Quoique

¹⁰³⁷Par ailleurs, ce n'est pas une simple coïncidence si cette conception séculaire de l'aliénation, est développée au même moment que les Lumières. Plus particulièrement, les économistes des Lumières écossaises emploient la notion d'aliénation pour invoquer le transfert de propriété.

¹⁰³⁸Néanmoins, cette marchandisation extrême de la vie humaine est la raison pour laquelle les philosophes du contrat social, (surtout Hobbes et Locke qui font partie de la nouvelle logique libérale et marchande) pensent en même temps que la présence d'un État, pouvant sauvegarder les libertés des individus et leur propriété privée est

l'aliénation soit réservée le plus souvent à un usage juridique et économique, l'apparition d'une société dans laquelle la majorité des rapports humains sont médiatisés par la pratique de l'échange et de la vente, signifie au fond que cette société est privée de ses rapports immédiats avec ses propres moyens de vie et de subsistance.

De ce que nous venons de décrire, nous estimons que si l'aliénation était centrée dès cette époque sur le domaine juridique, à savoir sur la pratique de la cession ou de la vente d'un bien ou de la transmission de la liberté d'une personne à une autre personne, elle exprimait indirectement et sans le mettre bien entendu en cause, le mouvement de chosification et de marchandisation de la vie humaine. Comme le jeune Marx le rappelait plus tardivement : « *Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung* »¹⁰³⁹. Les individus vivent dans une ère, où la conversion de tout en marchandise commence à devenir quelque chose d'ordinaire et d'universel. Il est possible alors de repérer dans le cadre des théories juridiques, du contrat social et des économistes écossais ce que Marx et Lukács dépeindront par la suite dans un esprit critique, comme la réification (*Verdinglichung*) des rapports sociaux et humains. De ce fait, la formation de la société civile/bourgeoise va de pair avec le renversement de toutes les sphères de la vie sociale en produits d'échange.

2).Le double sens de l'aliénation chez Rousseau

La prochaine étape à laquelle nous avons consacré une partie entière de notre recherche, portait sur l'aliénation chez Rousseau. L'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est pratiquement le premier penseur de la modernité, qui accorde un statut philosophique plus concret au concept d'aliénation et qui lui attribue une dimension politique et anthropologique très élaborée, novatrice mais complexe en même temps. Essayons alors de noter succinctement, ce qui nous paraît le plus essentiel dans

indispensable. En d'autres mots, ils parviennent à concevoir les dangers produits par l'universalisation des nouveaux rapports capitalistes. Or, le problème selon nous provient du fait qu'ils considèrent que c'est à l'État, une autre instance d'oppression, auquel les individus doivent aliéner leurs libertés afin de se protéger.

¹⁰³⁹K. Marx, *MEW*, Band 1, *Zur Judenfrage*, p. 376, Dietz Verlag, Berlin, 1972. Nous dirions que dans ce passage qui date de 1844, à l'opposé de ce que nous avons vu dans les *Manuscrits de 1844*, Marx emploie la *Veräußerung* dans le sens classique du terme : c'est principalement (sans effacer complètement la dimension du dessaisissement) la vente ou le renoncement à un bien.

la conception rousseauiste de l'aliénation. Premièrement, Rousseau se démarque des autres théoriciens du contractualisme et plus spécialement de Hobbes, car il considère que les individus sont dépossédés de leur droit naturel et de leur liberté naturelle, non au bénéfice de l'État, d'une minorité ou d'un souverain absolu mais au bénéfice de l'ensemble de la communauté politique. Cela dit, le résultat du pacte politique chez Rousseau n'est pas simplement l'instauration de la paix civile comme c'est le cas chez Hobbes, mais la démocratie directe et la préservation de la *liberté civile* des êtres humains. De là, réaliser le contrat social ne signifie pas pour Rousseau, que les hommes doivent aliéner et céder leur liberté en vue d'assurer leur survie et leur sécurité.

En fait, la conception rousseauiste de l'aliénation est fermement influencée par l'impératif d'ordre moral, de ce que les hommes ont et n'ont pas à la fois le droit d'aliéner. Selon cette idée que nous trouvons dans *Du contrat social*, la liberté est quelque chose d'inaliénable et de consubstantiel à l'être humain. Aliéner la liberté est à vrai dire une atteinte grave à la dignité humaine. En outre, il y a chez Rousseau une dénaturalisation profonde et un divorce définitif de l'homme de sa condition naturelle, en d'autres termes de sa *liberté naturelle*¹⁰⁴⁰.

D'après lui, les hommes ont été privé historiquement de leur liberté naturelle, mais ils peuvent obtenir au moins la liberté civile (une liberté assurée par les lois et le respect de la propriété), étant donné que la possibilité de réintroduire à l'être humain tous ces éléments naturels qui ont été corrompus et perdus à cause de l'influence de la société, n'est plus envisageable. L'aliénation telle que Rousseau la conçoit dans *Du contrat social*, est pourtant une médiation qui d'une part permet la fondation du contrat et du pacte social et d'autre part, est une façon de réaliser la liberté au sein de la civilisation et de la société civile. Une société fondée sur la démocratie directe et la volonté générale est quant au penseur genevois, la formation humaine la plus proche possible à la liberté naturelle.

Ainsi, nous pouvons soutenir que pour Rousseau il y a eu bel et bien une aliénation et un éloignement de l'homme de la nature, mais il ne doit pas y avoir une aliénation de sa

¹⁰⁴⁰Il faut remarquer que selon Rousseau, le fameux « état de nature » n'est pas une réalité historique comme l'a été parfois et faussement pensé. Il s'agit plutôt d'une hypothèse théorique qui sert à distinguer chez l'homme, ce qui provient de la société - autrement dit l'extériorité historique - de ce qui provient de la nature. Donc, Rousseau veut remonter par cette reconstruction fictive à ce qui est propre à l'homme et à ce qui lui a été imposé par la force par la civilisation.

liberté. Néanmoins, nous aimerons maintenant mettre en exergue ce que nous considérons comme les éléments précurseurs de la théorie rousseauiste de l'aliénation, et ce qui la lie aux conceptions de Hegel et du jeune Marx. En fait, nous ferons appel à la polysémie du terme d'aliénation chez Rousseau. Nous essayerons donc pour conclure sur lui, d'explicitier encore plus les deux niveaux du concept d'aliénation dans sa pensée.

Il est très clair que chez Rousseau, nous avons affaire à une critique de la réalité historique des sociétés humaines. L'auteur des *Confessions* considère que les expériences des êtres humains qui vivent dans l'ère de la civilisation, sont profondément abîmées, inauthentiques et dévaluées. Plus exactement, la critique rousseauiste de la civilisation et du monde historique moderne - qui passe par une condamnation des injustices et des inégalités - renvoie à la thématique de l'aliénation, et ceci est un premier point capital que nous devons retenir.

Pour autant, cette notion exprime aussi un sentiment de malaise et d'étrangeté des êtres humains face au nouveau monde qui est en train de naître pendant le 18^{ème} siècle. Les déterminations humaines sont modifiées, pour le dire différemment ont été dénaturalisées. Le passage de la nature à la culture a été la cause de la perte des attributs naturels et des inégalités sociales. C'est l'être social qui façonne l'homme et qui finit par l'opprimer et le dominer. Bien entendu, Rousseau n'emploie pas l'aliénation d'une façon si précise et visée (cela sera accompli par Hegel, Feuerbach et Marx). Nous voulons dire par là, que bien qu'il ne nomme pas ces réalités dévalorisantes par le terme d'aliénation, le problème est diagnostiqué et l'idée est déjà élaborée : le divorce historique entre l'homme et le monde moderne est saisi par sa réflexion.

Nous commençons à voir cette même ligne, partagée tantôt par Rousseau, tantôt par Hegel et Marx. Chez tous les trois, les hommes ont produit un monde qui leur est hostile et étranger. Chez Rousseau, l'individu est soumis à un processus qui le transforme avec des conséquences indésirables et néfastes pour sa vie (éloignement de sa nature, inégalités et injustices sociales majeures). Et nous pensons que la critique de la civilisation, nous permet de certifier l'influence que Rousseau avait exercée sur les deux penseurs allemands. Mais, dans *Du contrat social* l'aliénation même dans son acception juridique et politique, sous-entend à vrai dire deux significations. Celle de la cession de quelque chose qui nous était propre, et celle de la perte de quelque chose qui génère une mutation profonde des êtres

humains. En d'autres mots, la perte de la nature et le processus historique chez Rousseau sont à la racine d'une altération et d'un étrangeté des individus.

Or, même si nous analysons l'aliénation rousseauiste que dans sa version contractuelle et juridico-politique, le sujet humain sort du processus de constitution du pacte social, complètement altéré et transformé. Plus spécifiquement, il s'agit de la transition d'un individu isolé et privé, à un citoyen qui matérialise la volonté générale. Évidemment, il faut faire la distinction entre l'aliénation juridico-politique et l'aliénation comme effet du processus de la civilisation. D'une part, l'aliénation dans le cadre du contrat social a un aspect volontaire et positif : elle réalise l'égalité, la justice et le respect de la loi et de la liberté. D'autre part, l'aliénation comme produit de la civilisation est un mouvement négatif, vécu d'une manière passive et involontaire par les individus. Elle sépare l'homme du monde historique et l'enfonce dans des rapports dépersonnalisés et de domination.

Ainsi, Rousseau conçoit la dénaturation - à travers un spectre tragique et pessimiste - comme une étrangeté à soi. La dénaturation de l'homme et l'introduction d'une multitude des médiations est pour Rousseau, à l'encontre de Hegel, quelque chose de négatif. Cependant, malgré la vision pessimiste de l'histoire humaine, Rousseau partage un point en commun avec Hegel¹⁰⁴¹. Il décrit l'histoire comme un passage lent des déterminations naturelles, à des déterminations plus complexes et élaborées, lesquelles - à l'opposition néanmoins de la *Phénoménologie de l'esprit* - accentuent en fin de compte le malheur des êtres humains.

Au fil de ce processus d'éloignement de l'homme de la nature et de formation de la civilisation, les hommes acquièrent des propriétés nouvelles qui les mettent en opposition et en contradiction intense avec eux-mêmes. En fait, les extériorisations de l'homme sont en train de le nier et de le condamner à la souffrance selon Rousseau. De ce fait, il y a chez lui un versant de l'aliénation qui relève d'une vision religieuse de l'histoire, et plus précisément de la chute de l'Homme dans une condition historique qui le rend malheureux. Sa conception de l'aliénation qui reste enfermée dans le dualisme nature/culture, a certainement une ascendance religieuse et est construite partiellement sur la logique d'une origine perdue, mais elle lui sert afin qu'il illustre à la fois l'état de malheur des hommes qui vivent en société, et la possibilité en tant qu'aliénation politique de fonder une communauté humaine juste et libre. Nous pensons que nous pouvons désormais établir un rapport et une affinité entre Rousseau, Hegel

¹⁰⁴¹Nous pouvons également dire que Rousseau le transmet à Hegel.

et Marx, au sens où tous les trois pensent que les êtres humains se mettent graduellement en contradiction avec eux-mêmes, et sans qu'ils se reconnaissent plus en ce qu'ils ont produit historiquement.

3).Les configurations de l'aliénation chez Hegel

Cette scission entre l'existence historique des êtres humains et le monde, nous a conduits à nous interroger très minutieusement sur la genèse de l'aliénation dans les écrits du jeune Hegel, et à la suite sur son déploiement dans ses textes de la période d'Iéna et la *Phénoménologie de l'esprit*. Cela était le moment le plus long de notre recherche. Dès lors, nous essayions de retracer l'apparition complexe dans les écrits théologiques de Hegel de la positivité, comme concept précurseur de l'aliénation. Nous avons alors tourné notre regard vers certains textes de Hegel, des périodes de Stuttgart et notamment de Tübingen, de Berne et de Francfort, où le rapport que l'homme entretient dans le judaïsme et le christianisme avec soi-même, les autres, Dieu et la nature est mis en examen et en cause.

Tentons d'établir à présent un bilan, avec les idées qui nous paraissent les plus significatives concernant l'aliénation dans ces écrits. La notion qui domine ses textes juvéniles est sans doute, la positivité en tant que perte de la maîtrise de la vie et du rapport que les êtres humains conservent avec ces sphères fondamentales de l'extériorité que nous venons de signaler.

Ainsi, dans le cadre des religions positives (le christianisme et le judaïsme) les forces humaines deviennent de plus en plus étrangères à leurs propres créateurs, finissant par être considérées par eux comme quelque chose d'hostile et de néfaste. Nous avons affaire ici à une première expression de ce modèle de l'aliénation, repris et investi philosophiquement par Feuerbach et le jeune Marx, qui consiste à repérer le mouvement des forces sociales-historiques qui retournent d'une façon menaçante contre les hommes, pour peser sur eux et les dominer. En d'autres mots, il s'agit d'une vie qui est en train de produire sa propre auto-négation : elle devient l'ennemie de son propre être et le réel qui l'entoure, se transforme en une totalité inhospitalière.

Pourtant, cette situation problématique entraîne d'autres conséquences fâcheuses, telles qu'une séparation douloureuse entre le sujet et l'objectivité et une autonomisation de l'objet. Ce moment historique d'hétéronomie (qui prend lieu dans le judaïsme, lors du déclin des cités antiques et l'avènement du christianisme), d'éloignement de l'être humain de sa propre extériorité/objectivité et de création d'une réalité, qui non seulement échappe au contrôle des êtres humains mais qui devient plus puissante qu'eux et en laquelle ils ne peuvent plus se reconnaître, constitue une première configuration de ce qui deviendra plus tard l'aliénation (*Entfremdung*) dans la *Phénoménologie de l'esprit* et un des plus grands apports du jeune Hegel à la conception d'une extériorisation aliénée/aliénante, qui tourne mal pour le sujet et alimente son hétéronomie.

Or, d'où provient-elle cette situation d'hétéronomie et de scission éprouvante du sujet de la totalité naturelle, de Dieu et de la communauté humaine ? En courant le danger de simplifier la complexité des textes de jeunesse de Hegel et de réduire les raisons de la rupture de l'homme avec le monde en une seule explication, il est possible de discerner une des raisons principales, à la soumission des êtres humains à des lois venues du dehors et qui contredisent la raison humaine. L'homme se trouve devant une impossibilité de se donner ses propres lois et vit dans une réalité fondée sur l'impératif moral et la contrainte. De la, le *positif* est pour Hegel ce qui s'oppose à la raison et ce qui a été reçu passivement par les êtres humains. Il y a alors une absence de participation active au monde de la part des êtres humains. En d'autres termes, la positivité est comprise comme une réalité humaine dominée par la loi de la contrainte, par l'assujettissement à une force étrangère et par le manque d'initiatives au niveau individuel. La conséquence historique majeure aux yeux du jeune Hegel est tantôt la perte de la liberté, tantôt la domination du despotisme religieux et politique. En outre, la condition du divorce historique entre l'homme et la nature est une cause importante de production des êtres humains individualistes, détachés et éloignés de plus en plus de l'être collectif.

Mais, quelle est la contribution la plus durable de ces écrits de jeunesse à la notion d'aliénation ? D'après nous, c'est la conception d'une extériorisation des forces humaines et de leur mise en contact avec le monde et la nature, qui résultent à l'existence des rapports distordus et mutilés et finalement à une déréalisation des êtres humains. Cela dit, le sujet perd certains de ses moyens de rester en contact avec le monde et avec soi-même et certaines de ses possibilités de se réaliser dans le monde, en restant en synergie avec lui. La positivité

décrit en fait, tantôt le contact déformé des êtres humains avec leur intériorité et l'extériorité, tantôt la transformation de ces rapports en des choses inchangeables, pétrifiées et mortes¹⁰⁴².

En somme, nous retiendrons des premiers écrits de Hegel l'idée d'une vie qui devient sous certaines conditions historiques étrangère à elle-même, puis son attention portée au sentiment d'hostilité et d'étrangeté ressenti par la subjectivité à l'égard du monde et de la nature, autrement dit la vision d'une histoire définie par une désunion entre le sujet et l'objectivité. Hegel conclura que cette scission mènera les êtres humains - par exemple dans le cas du judaïsme mais pas seulement - à un effort d'instrumentalisation de la nature. Ces rapports de déchirement - qui vont parfois jusqu'à la perte blessante de la relation de l'homme à la nature - introduiront également les rapports de maîtrise et de servitude et le malheur dans la réalité historique.

Étant ainsi influencé aussi bien par Rousseau que par Hölderlin, le jeune Hegel conçoit l'histoire humaine comme le lieu de la rupture dramatique entre l'homme et la nature. Cette rupture est vécue par les hommes comme une lésion, parce qu'elle les prive de leurs potentiels et aboutit forcément selon Hegel, à des rapports politiques et sociaux-historiques oppressifs et à une impossibilité de se sentir en harmonie avec le monde. Donc, la *perte d'une relation* à soi et au monde, la limitation de la personne à un rapport de souffrance qui l'éloigne de la possibilité d'être soi-même et la question d'une objectivation douteuse, forment une des contributions les plus durables du jeune Hegel à la thématique de l'aliénation. Dans cette perspective, nous pouvons lire sa réflexion non-publiée et inachevée de jeunesse, comme un maillon intermédiaire qui relie la pensée rousseauiste sur l'aliénation de l'homme de sa nature et les phénomènes de détérioration anthropologique qui s'en ensuivent, aux analyses jeunes-marxiennes de l'aliénation comme perte de l'objet de travail et comme privation de son expression, de ses rapports avec les autres êtres humains et de ses propres besoins primaires.

À Iéna, prochaine période de son itinéraire philosophique, Hegel continue à fixer son regard sur l'extériorisation, l'objectivation et l'aliénation, mais en produisant une transformation théorique profonde. Il s'agit en fait d'un moment capital dans l'histoire de ces trois notions, car à part le fait que Hegel associe l'aliénation à la constitution de l'objet lors de l'activité de travail, il élabore une critique de la société civile/bourgeoise basée sur des

¹⁰⁴²Par ailleurs, la critique de la chosification du réel et des rapports des êtres humains avec leur intériorité et l'extériorité est déjà présente chez le jeune Hegel.

concepts tels que le travail, l'argent, l'échange, l'outil, la valeur, le prix et le besoin. Hegel abandonne graduellement le concept de positivité et est dorénavant plus soucieux d'établir un lien dialectique entre la conscience et la société. Ainsi, l'aliénation et l'objectivation se déplacent d'une critique historique de la perte du rapport des hommes avec la nature et avec Dieu, vers une critique des catégories qui structurent le présent historique de la société capitaliste. Dans cet esprit, l'aliénation à Iéna obtient un statut plus concret et pratique. L'aliénation comme manifestation de la conscience qui a un impact sur la réalité historique, résulte dans les écrits d'Iéna du travail et est accomplie par l'intermédiaire de l'outil. Bref, pendant la période d'Iéna, il y a aussi bien un déplacement des expressions pratiques et objectives de l'aliénation et de l'objectivation qu'un intérêt de Hegel pour les médiations naissantes de la société civile/bourgeoise, lesquelles dominant petit à petit la réalité humaine.

Néanmoins, le jeune Hegel distingue deux dimensions opposées au travail que nous reprendrons rapidement ici. Commençons par les aspects éminemment négatifs de cette activité. Le philosophe allemand considère que le travail est à la racine d'une mécanisation de la vie subjective. Le travail peut certes satisfaire les besoins des êtres singuliers, par la suppression de la distance entre l'homme et l'objet, mais dans ces nouvelles conditions d'industrialisation, l'homme se transforme en un moment d'un processus abstrait et répétitif. Il se peut que les goûts soient plus affinés et que les objets produits soient plus accessibles et maniables, mais avons affaire en même temps à un processus d'appauvrissement et d'abrutissement de l'esprit de l'homme singulier. Hegel va jusqu'au point de parler d'une vie qui devient « *un faire vide* » et de la force du soi qui se perd. L'homme singulier se libère de certains travaux, mais son activité devient formelle, fixée sur un point spécifique et isolé de l'ensemble des autres points du processus.

Cet appauvrissement de l'homme produit par la spécialisation accrue du travail et par son confinement abrutissant à un seul moment, entraîne des conséquences pénibles à un niveau qui dépasse les êtres singuliers. Le jeune penseur reconnaît alors, qu'à l'intérieur de la société bourgeoise un déchirement d'une grande intensité prend lieu, entre la richesse possédée par une minorité et la pauvreté matérielle et intellectuelle touchant un nombre des gens de plus en plus grand. Donc, d'une part une classe sociale est en train de se former, qui dépend du travail unilatéral qui domine dans les fabriques et d'autre part, une situation se produit où deux réalités antagoniques mais indissociables se concrétisent, à savoir l'accumulation de la richesse et l'expansion de la pauvreté. Hegel parvient à prendre en

considération l'activité sociale-historique concrète de l'homme et à déceler ces deux aspects opposés, qui sont au cœur du mouvement dialectique de la société bourgeoise - thématiques que nous retrouvons chez Marx - mais en proposant comme solution une politique d'aide et de collecte des taxes pour les pauvres, et la création d'institutions de bienfaisance.

Malgré la dimension négative et le visage menaçant du travail pour la vie humaine, Hegel lui accorde un statut essentiel en ce qui concerne la constitution de la conscience. Et à travers la réalisation de la conscience, l'aliénation acquiert un sens tout à fait nouveau. Dans nos chapitres sur les écrits d'Iéna, nous avons établi que l'extériorisation de l'esprit devient possible grâce au travail et que de même, c'est par le biais du travail et de l'échange que l'homme se met en contact avec la réalité. Non seulement cela, mais le travail est cette médiation qui pousse l'homme à rompre avec la naturalité et à se constituer comme une différence à l'égard de la nature. En fait, l'objet que l'homme fabrique et pose en face de lui, cesse d'appartenir à l'être naturel et devient une extension de l'être humain.

Ainsi, nous pouvons noter trois points positifs qui caractérisent le travail et l'aliénation selon Hegel à Iéna. Premièrement, l'esprit se connaît et connaît l'altérité qui l'entoure (l'extériorité) en travaillant, c'est-à-dire en s'aliénant. Secondement, l'esprit s'extériorise et se réalise dans le concret, qui lui paraît dans un premier moment comme quelque chose d'étranger. En fait, une grande nouveauté introduite par Hegel dans ses notes des années d'Iéna, consiste à la théorisation du travail comme une médiation pratique qui pose à partir d'un certain moment, un monde *étranger* à l'homme. Cela dit, Hegel conçoit que l'auto-conscience de l'être humain passe *aussi* par l'extériorisation et la fixation dans un objet. Troisièmement, le travail comme mouvement d'aliénation acquiert dans les écrits d'Iéna, une importance ontologique clairement plus élevée qu'auparavant, qui dépasse la simple satisfaction d'un besoin immédiat.

De ce fait, Hegel dans la *Philosophie de l'esprit* pense plus systématiquement la valorisation de *l'objectivation du sujet* et de son *se faire objet*. Le travail comme sortie de soi est l'activité, qui donne forme à l'informe et à l'instable et qui rend objectif le sujet. Mais, cette opération transforme tantôt le sujet tantôt l'objet. Plus précisément, Hegel décrivait que le travail est α) le mouvement de transformation du sujet en chose, autrement dit de chosification du Moi dans l'extériorité et β) l'abandon, la mise en distance, l'aliénation de cette chose (du Moi chosifié) et l'affirmation finalement du Moi dans la chose. Nous

constatons donc qu'il y a dans un premier temps, une rupture entre le sujet et l'objet. Néanmoins, l'objet que le sujet a produit en l'abandonnant hors de soi, persiste à avoir un rapport avec le sujet et à être *son objet*. Conséquemment chez le jeune Hegel, le moment de la sortie du sujet (de l'*Entäusserung*) est dépendant du moment de la mise en forme de l'être. De la sorte, l'extériorisation est bien présente dans la seconde étape du travail, car le se faire objet de la conscience n'est rien d'autre que de prendre la forme de l'altérité, mais pouvant se maintenir simultanément en son propre être.

La première chose qu'il faut retenir de ce mouvement dialectique complexe qui se réalise dans le travail, est l'extériorisation (*Entäusserung*) du sujet qui résulte à l'étrangement du sujet de l'objet, et de l'objet du sujet. Le devenir objet, l'extériorisation du sujet dans l'être est à vrai dire pour le jeune Hegel, ce qui mène au devenir autre et à la position d'« *un être qui m'est étranger* ». Le se faire chose (l'objectivation) fait inextricablement partie de l'aliénation hégélienne, à savoir de ce mouvement qui consiste à pénétrer l'altérité. Ce que nous devons comprendre est l'existence d'un sujet, qui lorsque réalise l'objectivation et élabore les choses à l'extérieur de lui-même, il se rend étranger à ces choses qui ont résulté de son propre travail. En d'autres mots, l'être (la chose) qui avait acquis sa forme grâce au travail du sujet, devient étranger au sujet. Pourtant, tout ce processus est un mouvement d'affirmation du sujet dans l'objet. En fait, cette affirmation se produise à travers deux négations (en premier lieu comme sujet qui se sépare de l'objectivité, en second lieu comme aliénation de l'objet du sujet). Ces deux négations permettent la position d'un sujet qui se sait comme un être objectif, autrement dit d'un Moi qui se pose à la fois comme sujet et comme objet (substance). Il s'agit d'un sujet qui peut se reconnaître en tant que tel, même dans l'altérité de l'objet que lui-même avait posé.

Ces différents moments qui s'articulent les uns avec les autres et qui posent le sujet, nous apprennent quelque chose de capital en ce qui concerne la vision hégélienne de l'aliénation à Iéna : le sujet doit se perdre dans l'objet (s'objectiver) et puis perdre l'objet (s'aliéner), pour que l'unification entre le sujet et l'objet puisse s'effectuer. Du reste, dans le schéma de l'aliénation de la *Philosophie de l'esprit* nous trouvons certains éléments, qui mettent en lumière la continuité et les limites de la continuité entre Hegel et Marx. La perte de l'objet, considérée par Hegel comme un moment éminemment positif et nécessaire pour l'activité de l'esprit, est pensée par Marx comme un moment indubitablement catastrophique pour le rapport du travailleur avec l'extériorité.

Donc, l'aliénation en tant que processus de la conscience acquiert à Iéna un statut conceptuel bien plus concret, qui dépasse tantôt la critique du christianisme et du judaïsme et qui tantôt s'ouvre clairement à une critique de la société bourgeoise. Elle commence à être ainsi, une notion descriptive et critique de phénomènes historiques qui prennent lieu dans la modernité capitaliste et à explorer leurs relations à la conscience humaine, en se servant en même temps des catégories de l'économie politique et de la méthode dialectique. Hegel d'une façon très pénétrante s'interroge sur le système de besoins qui se met en place dans la société bourgeoise, sur le rapport entre l'être singulier et ce nouvel état social-économique du monde, sur l'activité du travail qui est une activité de la conscience (tantôt négative, tantôt positive), sur l'aliénation comme scission du sujet de son objet, et comme entrée affirmative du soi dans l'altérité.

Les métamorphoses profondes que l'aliénation subit pendant la période d'Iéna et sa connexion avec la question du travail, constituent un moment intermédiaire très significatif entre les écrits hégéliens des années 1790 et la *Phénoménologie de l'esprit*, où l'aliénation devient une des activités centrales de la conscience, ou pour le dire différemment elle se présente comme *le travail de la conscience qui forme l'être*. Donc, le texte de Hegel dans lequel l'aliénation (et l'extériorisation) trouve son expression la plus ample et la plus élaborée, est certainement la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans les lignes qui suivent, nous essayerons de restituer les caractéristiques principales et les traits distinctifs de cette notion centrale du texte de 1807.

Il est alors pertinent de dire après notre longue troisième partie, que l'aliénation décrit dans la *Phénoménologie de l'esprit*, soit le mouvement de constitution et de réalisation de l'esprit dans l'effectivité historique, qui peut inclure la sortie de soi, le devenir étranger à soi-même ou le devenir autrui à soi-même, soit une multitude de situations historiques dans lesquelles certains mondes s'autonomisent du sujet et s'opposent à lui. En fait, l'aliénation modifie l'activité du sujet et se trouve à la racine des rapports que le sujet conserve avec la substance et certains mondes historiques, qui échappent à un moment donné au contrôle humain. Autrement dit, nous comprenons l'aliénation α) comme le terme explicatif des transformations du devenir historique et des métamorphoses de l'esprit - tantôt bénéfiques,

tantôt dommageables et β) comme le chaînon connecteur entre les moments du processus historique et les figures de la conscience¹⁰⁴³.

De là, l'aliénation hégélienne s'est avéré comme un concept polysémique, mis en place par Hegel en vue d'exprimer plusieurs manifestations de la conscience et un grand nombre des rapports, que l'être humain entretient avec l'être historique (la substance) qui l'entoure. Cette polysémie de l'aliénation devient plus évidente, si nous pensons que le philosophe allemand lui accorde parfois un sens positif (par exemple si nous prenons la *Bildung* au sens de l'éducation ou de la nécessité de la dénaturalisation de l'individu), et parfois un sens très négatif, étant donné qu'elle lui sert afin d'expliquer la perte de la maîtrise de l'action et du réel produits par le sujet agissant, et la situation embarrassante devant laquelle ce sujet se sent étranger à l'égard de la *Chose* et ne la reconnaît plus comme *sa propre Chose*. Quoi qu'il en soit, selon la *Phénoménologie de l'esprit* la conscience se comprend lorsqu'elle s'aliène dans l'être historique et devient actuelle et effective, que par l'aliénation et par son contact avec l'altérité.

Ainsi, l'étrangement - ce processus d'auto-constitution et d'auto-affirmation de l'esprit dans l'histoire - est considéré par Hegel comme une nécessité ontologique. Plus précisément, comme nous avons pu constater, la conscience existe que par son objectivation en une autre conscience, se connaît tant qu'elle connaît l'altérité et tant qu'elle devient autre que ce qu'elle est¹⁰⁴⁴. L'*Entfremdung* et l'*Entäusserung* sont ainsi, les procédés de fondation de la conscience de soi à travers son devenir autre. Tout cela provient du fait que d'après Hegel, l'esprit s'oppose à soi-même afin de se réaliser et de s'affirmer comme substance/sujet. Dans ce sens, il est propre à l'esprit de se nier soi-même et d'entrer en opposition avec son propre être en se scindant. Sa vérité consiste en ce déchirement avec soi-même et en l'entrée dans l'altérité. Ainsi, la conscience se développe par sa scission et son extériorisation/expression¹⁰⁴⁵ pour se saisir comme l'objet d'elle-même. Car, l'étrangement est aussi bien un mouvement indispensable pour que le Soi puisse exister en tant que tel et connaître la substance qu'une notion fondamentale de la philosophie hégélienne, qui explique le mouvement de l'esprit lorsqu'il fait l'expérience de soi-même dans l'altérité. L'aliénation

¹⁰⁴³Pour reprendre un terme récurrent de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'*Entfremdung/Entäusserung* expriment les rapports complexes à travers lesquels la *Chose* devient Je, et le Je devient *Chose*.

¹⁰⁴⁴Par altérité Hegel entend une autre conscience, mais également le monde et plus spécialement, l'objectivité sociale-historique posée chaque fois devant la conscience.

¹⁰⁴⁵Il s'agit bien ici de l'*Äusserung*.

est alors une expérience primaire de la conscience laquelle finit comme le savoir absolu l'a affirmé, par poser l'esprit comme l'objet de soi-même. De même, l'expérience est vécue par la conscience comme aliénation et l'aliénation est un élément primordial de l'expérience de la conscience phénoménale.

Mais, il serait intéressant d'insister brièvement sur la question du rapport du Soi et de l'altérité, lors du processus d'aliénation et de faire quelques remarques générales. Comme nous avons essayé d'établir dans notre partie sur la *Phénoménologie de l'esprit*, ce texte est parcouru par l'idée d'un Soi qui s'ouvre à l'infinité de l'altérité et de la différence, ou d'une altérité infinie et étrangère qui pénètre le Soi. En fait, le Soi se transforme par l'intervention de l'altérité et l'altérité se transforme par la médiation du Soi vivant et agissant. De là, l'aliénation peut être également définie comme ce mouvement, qui permet la compénétration du Soi et de l'altérité. Autrement dit, elle est d'un côté ce mouvement universel de l'esprit qui produit l'émergence de la différence pour le Soi, et d'un autre côté est le se poser soi-même comme mouvement de différenciation qui constitue l'identité. Bref, sans l'aliénation, - ce moyen d'auto-affirmation de la conscience dans l'extériorité - l'esprit, l'identité et le devenir autre de chaque altérité sont impensables selon Hegel. Néanmoins, le rester soi-même en entrant dans l'altérité et devenir autre au sein de l'identité, d'après l'idéalisme hégélien se termine par une abolition du divorce et de la scission entre sujet et objet.

Cela dit, l'exil de l'esprit, son objectivation et le retour en soi-même mènent à une transformation du rapport du sujet à l'objet et à une transformation de la substance (objectivité ou choséité). La substance devient identique au sujet, (ou la conscience de soi ou l'esprit) et le sujet devient identique à la substance. La *Phénoménologie de l'esprit* est en fait, la narration de ces aliénations perpétuelles du Soi et de ces modifications de l'objet, qui donnent lieu finalement à la position de *l'esprit en tant que concept et en tant que savoir absolu*, et qui contribuent à ce qu'il devienne précisément conscient de l'ensemble de ses étranchements au fil de l'effectivité historique. En d'autres mots, l'aliénation dans le texte de 1807 est le synonyme du devenir historique humain et elle s'exprime par un mouvement torturant des moments dialectiques, et par la position des vérités et des certitudes qui seront niées par la suite.

Toutefois, la complexité et les modalités tantôt positives, tantôt négatives de l'aliénation hégélienne sont plus manifestes, si nous pensons aux pages consacrées à la

question de la culture (*Bildung*). Dans cette section de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'étrangement n'est pas simplement une condition ontologique et méta-historique de la conscience dans son rapport avec l'altérité, mais est déployé en vue d'appréhender une grande partie de l'histoire humaine, (qui commence au moins de la fin de l'empire romain) et d'analyser la modernité (à savoir le féodalisme, les Lumières et la Révolution française). Une des intuitions essentielles de Hegel quant à la *Bildung* pourrait se formuler de la manière suivante : la substance éthique est devenue un monde étranger au Soi et l'esprit est devenu étranger à soi-même. Dès lors, le monde est en opposition constante avec le Soi et le Soi particulier n'est plus en harmonie avec l'extériorité et avec l'être historique. De ce fait, l'étrangement devient la condition historique par excellence des êtres humains.

Plus exactement, l'arrivée de la modernité et la dissolution des rapports interhumains et historiques traditionnels va de pair avec l'aliénation, en tant que perte de l'essence naturelle et en tant que dénaturalisation de l'être humain. Une des grandes contributions de l'aliénation hégélienne telle qu'elle s'articule dans la *Phénoménologie de l'esprit*, située dans une logique de reprise et de prolongement du schéma explicatif rousseauiste de l'histoire, consiste en la rupture avec l'ordre naturel, c'est-à-dire en la sortie de l'immédiateté naturelle de la substance éthique, en l'abandon du Soi naturel et en la transition à la conscience effective. En fait d'après la *culture*, l'aliénation est le devenir étranger à la nature originare de l'individu. Par ailleurs, grâce à cette aliénation l'individu devient effectif et concret. Pourtant, cette dénaturalisation et cette désubstantialisation qui sont évaluées positivement par Hegel, ne sont pas sans entraîner simultanément des conséquences hautement problématiques. Comme nous avons énoncé plusieurs fois, il y a au fond chez Hegel l'aliénation comme éducation et formation de l'individu, et il y a l'aliénation comme perte de la maîtrise du monde social/historique/culturel qui l'environne, comme autonomisation de ce monde à son détriment et comme séparation de l'existence en deux (l'ici-bas et l'au-delà), au sens du dualisme métaphysique chrétien.

Ainsi et pour prendre rapidement certains des principaux exemples négatifs qui étayent cette distinction, la décomposition des liens naturels entre l'individu et l'être social pose dans le cas de l'utilité - ce concept fondamental des Lumières selon lequel nous possédons les choses toujours en vue d'une finalité - une conscience perdue dans ses nouveaux rapports avec la *Chose*, qui reconnaît le produit de son travail comme étranger à elle. Cela dit dans le

cas de l'utilité, les propriétés et les potentialités affirmatives et positives de l'aliénation ne se manifestent pas dans le rapport de la conscience avec l'objectivité.

Puis, Hegel met l'accent sur les médiums de l'argent (la médiation matérielle à travers laquelle l'économie marchande se constitue petit à petit) et du pouvoir politique (l'avènement de l'État centralisé, monarchique et rationnel). Plus précisément, la conscience aliénée est privée de sa connaissance de son produit matérialisé dans la richesse et dans l'État et du fait que son activité devient une « chose » dans la culture, et prend la forme de deux médiations qui se posent en face d'elle. Autrement dit, les individus oublient que ces deux médiations essentielles d'un nouveau monde qui est en train de se former, sont bel et bien le produit de leur propre travail social. Donc, la conscience devient étrangère en vérité à soi-même et au monde qu'elle-même avait produit. Elle est menée en ce sens, par des forces extérieures qui le dominent et finissent par établir un monde de contraintes¹⁰⁴⁶. Du reste, Hegel dans ses analyses sur la *Bildung* ira jusqu'au point de décrire des situations d'une dépersonnalisation et d'une réduction forte du Soi, ainsi que d'une difficulté accrue de reconnaître l'extériorité comme *son* extériorité.

De ce que nous venons de mentionner sommairement, nous nous apercevons que l'aliénation (*l'Entfremdung*) (et son concept limitrophe de l'extériorisation) dans la *Phénoménologie de l'esprit* n'est pas un concept unidimensionnel, mais tout à fait souple et en même temps éminemment central. D'une part, elle touche à toutes les strates de l'existence historique de l'être humain : celle de la politique, de l'économie et de la culture. C'est-à-dire qu'elle saisit, les mutations significatives - parfois favorables, parfois oppressantes - du rapport entre l'être humain et l'être social. D'autre part, elle exprime la position de la conscience comme objet, le fait qu'elle engendre l'objectivité et se conserve en tant que telle à l'intérieur de l'altérité. Elle est alors, le mouvement à travers lequel le Soi s'extériorise, conçoit la totalité de ses propres moments, peut se retrouver à chaque phase de l'effectivité et poser son être comme son objet de réflexion le plus haut.

¹⁰⁴⁶S. Haber commente ainsi l'entrelacement du phénomène d'aliénation et de consolidation de l'argent et du pouvoir politique chez Hegel : « *L'aliénation concrètement vécue, de ce point de vue, se produit lorsque l'on est voué à se mouvoir dans des mondes qui fonctionnent sur des principes dans lesquels l'on pourrait en droit se reconnaître parce qu'ils sont objectivement libérateurs, mais qui, dans les faits, échappent à la prise, s'autonomisent, et se présentent ensuite comme des contraintes qu'il faut accepter et intérioriser malgré leurs coûts.* », voir *L'Homme dépossédé, Une tradition critique, de Marx à Honneth*, p. 65.

D'un côté, l'aliénation approfondit dans une perspective historique, les conséquences de l'activité humaine et le rapport tantôt déformé et problématique de l'homme avec le monde, tantôt affirmatif, et d'un autre côté, elle permet à l'esprit de s'approprier l'objectivité et de se comprendre pleinement comme concept. Il s'agit en fait de l'évolution tortueuse du rapport du Soi avec soi-même et avec Autrui, qui se réalise en fin de compte comme savoir absolu, c'est-à-dire comme connaissance philosophique. Néanmoins, même dans sa version la plus spéculative la notion d'aliénation reste toujours le synonyme d'une sortie, d'un détour étendu et d'un retour en soi-même, en d'autres termes d'une réalisation de l'esprit *dans le temps historique et dans l'effectivité* qui unifie le subjectif et l'objectif. Nous voulons dire par là, qu'il y a un rapport interne entre la dimension métaphysique et la dimension historico-praxéologique de l'aliénation.

En conséquence, l'aliénation - en tant que concept qui décrit l'autoproduction, l'autoconstitution et le devenir universel de l'esprit - dans la *Phénoménologie de l'esprit* contient multiples perspectives innovantes qui posent les fondements pour une théorie sociale et qui dépassent largement selon nous, le cadre de l'idéalisme objectif et d'une ontologie spéculative. Quoi qu'il en soit, les fondements d'une théorie sociale de l'aliénation et la conception de la dénaturalisation forte du sujet historique que nous trouvons dans le texte de 1807, ne peuvent pas coexister avec l'idée d'une nature innée, immuable et invariable que l'esprit transparent serait censé de rejoindre à l'achèvement de l'histoire. Or, ces deux éléments coexistent avec la désaliénation hégélienne, en tant que prise de conscience par l'esprit de l'objectivité comme le long aboutissement de son propre travail.

4).La contribution capitale des Manuscrits de 1844 au renouveau de l'aliénation

Pourtant et nous arrivons par là à la dernière étape de notre recherche, la position que nous venons d'évoquer, exercera une influence décisive et durable sur la réflexion du jeune Marx, sur sa compréhension de l'histoire humaine, sur sa critique de la philosophie hégélienne et sur l'élaboration de sa théorie de l'aliénation. En fait, Marx dans ses fameux

brouillons de 1844 reconnaît pleinement la valeur de l'argument hégélien selon lequel, l'esprit conçoit l'objectivité historique à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, comme le produit de son travail. Malgré cela, il considère que le savoir absolu - aliénation et désaliénation finale de l'esprit - est dominé en réalité par la connaissance idéaliste, logique et abstraite, autrement dit par la pensée pure et spéculative, chose qui empêcherait Hegel de mettre en avant la richesse et l'importance de développements concrets de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ainsi, les *Manuscrits de 1844* prennent de la distance de la dialectique hégélienne, tant que cette dernière accorde une supériorité sur « le penser philosophique pur », sur les catégories logiques et sur la « forme-pensée ».

En ce sens, Marx est à la fois profondément redevable des exploits philosophiques de Hegel et amplement éloigné. D'une part, il est préoccupé par la même question que Hegel : quel rapport les êtres humains entretiennent-ils avec les objets qu'ils ont eux-mêmes créés ? Pourtant, Marx considère qu'il faut dissocier la matrice de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans laquelle les éléments critiques et radicaux de la dialectique hégélienne sont dissimulés, de l'unilatéralité métaphysique et de l'hégémonie conceptuelle de la conscience de soi et de l'esprit absolu. D'après le jeune Marx, cet édifice philosophique unique qu'est le système hégélien, fait diminuer la dimension de sa propre idée originale que l'être humain est le produit de son activité historique, à cause des principes abstraits qui le commandent. Néanmoins, comme nous l'avons déjà constaté l'aliénation comme élément essentiel de l'histoire humaine n'est pas aux yeux de Marx, que le travail du concept et le déploiement de l'aliénation tels que l'esprit du philosophe les saisit, mais le fruit de l'action d'un être naturel, sensible et souffrant.

En dépit de la critique marxienne de l'aliénation hégélienne et du primat de la pensée sur l'être et sur l'activité historico-sociale de l'homme, que nous trouvons dans le troisième cahier des *Manuscrits parisiens*, le jeune Marx partage avec Hegel l'idée que les êtres humains doivent se reconnaître dans ce qu'ils ont élaboré et par la suite ont transformé. La privation de cette condition entraîne chez tous les deux, la présence d'un rapport distordu entre l'homme et l'objectivité historique et de la potentialité manquée d'une vie réalisée.

Mais, Marx ne se contente pas de critiquer Hegel et le fait que la *Phénoménologie de l'esprit* ne distingue pas la « sortie de soi » de l'extériorisation désobjectivante. Comme nous avons essayé de restituer dans notre longue analyse des *Manuscrits de 1844*, étant fortement

influencé par l'aliénation hégélienne, Marx construit également une théorie de l'aliénation qui va imprégner décisivement, la façon avec laquelle la pensée critique, le marxisme et les sciences sociales percevront et critiqueront pendant le 20^{ème} siècle le présent historique et les formations sociales capitalistes¹⁰⁴⁷.

La théorie de l'aliénation proposée par le texte de 1844, a été souvent interprétée comme l'esquisse d'une ontologie sociale du travail, et à juste titre car cette activité humaine occupe selon Marx une importance centrale. Pour lui, le travail dans la société capitaliste est l'expression primaire de l'aliénation humaine, à partir de laquelle le reste de rapports de domination et de servitude découlent. Il est ce qui détermine le rapport du travailleur avec son propre être, ce qui aliène l'homme dans la société bourgeoise des autres êtres humains, ainsi que ce qui l'éloigne de son être universel, à savoir de son genre, de son activité vitale et ce qui le prive de ses besoins primaires, de la maîtrise immédiate de ses propres produits et d'un rapport d'affirmation avec la nature.

En fait, les *Manuscrits de 1844* constituent une tentative assurément fragile et incomplète, mais brillante de produire une critique et une dénonciation de la société industrielle, orchestrées par la notion d'aliénation. Or, il s'agit d'une synthèse théorique unique, parce que Marx rassemble à l'intérieur de cette critique des concepts et des catégories venues de différents horizons historiques, philosophiques et scientifiques. Plus concrètement, il réfléchit sur la condition inhumaine des ouvriers, en avançant une critique du travail salarié aliéné et de la propriété privée, une négation de la science qui codifie le plus les rapports de domination entre le travailleur et le capitaliste, c'est-à-dire de l'économie politique, une pensée sur la relation nécessaire - mais dévaluée théoriquement et dégradée pratiquement - de l'homme à la nature et une polémique contre le logocentrisme hégélien. Ainsi, Marx s'intéresse au sort endommagé de la classe ouvrière, à l'appauvrissement de ses appartenances et de ses rapports avec son activité laborieuse et vitale, avec ses congénères et la nature.

D'une façon très récurrente et pertinente, les commentateurs des *Manuscrits de 1844* insistaient sur l'aliénation comme concept explicatif de l'activité du travail dans le système

¹⁰⁴⁷Certes, notre analyse a été centrée sur la provenance hégélienne de l'aliénation chez Marx. Néanmoins, nous ne devons pas négliger que l'intérêt de Marx pour ce présent historique, qui prive les ouvriers de certaines potentialités a été nourri par des écrits peu homogènes entre eux, comme ceux de Feuerbach, de Hess, d'Engels et de Proudhon. Malheureusement, une étude minutieuse des apports de ces auteurs au dispositif théorique des *Manuscrits de 1844* n'était pas possible dans le cadre de ce travail.

industriel et des fabriques. Néanmoins, il faut retenir que l'aliénation dans sa version jeune-marxienne met également en question, le dérèglement du rapport vivant et objectif de l'homme avec la totalité de forces essentielles de la nature. L'aliénation de l'homme de la nature paraît d'une part dans le travail, lorsque l'activité générique humaine se transforme en une activité de survie et de simple conservation, et d'autre part dans un niveau conscientiel, lorsque l'homme oublie qu'il est tout d'abord « un être de chair », sensible et souffrant. À savoir que d'après Marx, l'aliénation peut se manifester comme illusion de l'homme sur sa propre condition et comme difficulté de prendre connaissance de la multidimensionnalité de son existence.

Somme toute, malgré ses connaissances incomplètes de luttes politiques du prolétariat européen et le fait qu'il a la tendance d'attribuer l'aliénation à l'activité individuelle du travailleur, ce qui intéresse le jeune penseur est en réalité la déréalisation de l'être humain au profit d'une puissance émancipée qui retourne pour contrôler son activité et sa vitalité, puis la distorsion et finalement la perte d'un certain rapport à soi et à la nature, et *non la perte d'une nature préexistante, innée et invariable* dotée à l'homme, perdue à un certain moment de l'histoire et ensuite retrouvée¹⁰⁴⁸. Même quand Marx semble faire appel à ce schéma, lorsqu'il parle du communisme, « *comme suppression positive de la propriété privée en tant qu'autoaliénation humaine, et par suite, comme appropriation réelle de l'essence humaine par et pour l'homme* »¹⁰⁴⁹, est plutôt en train de dépeindre la compréhension par l'homme de la dimension foncièrement sociale de son être et l'appropriation de la richesse humaine historiquement produite jusqu'ici.

Notre objectif principal était de mettre en lumière les fixations, les éléments invariables ainsi que les métamorphoses incontestables et amples du concept d'aliénation, à travers une analyse minutieuse de textes de Rousseau, de Hegel et de Marx. Nous avons pu voir, les sens variés et parfois hétéroclites accordés par la conscience théologique, juridique et surtout philosophique à cette notion et son destin théorique unique et saisissant. Initialement, cette thématique évoquait la chute dramatique de l'Homme d'un état préhistorique idéal et harmonieux, où l'unité et les rapports de confiance entre l'homme et le monde naturel régnaient encore. Dans le christianisme l'idée d'une récupération de cette immédiateté perdue, et d'une suppression de la séparation entre l'homme et Dieu est possible et a une valeur

¹⁰⁴⁸En fait s'il y a chez Marx une perte, c'est celle de l'expression humaine.

¹⁰⁴⁹K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 145 et édition originale, *op.cit.*, p. 536.

fondamentale. Puis, dans sa version juridique et politique l'aliénation marque le dessaisissement, l'abandon ou la cession de quelque chose qui est propre, ou d'un bien qui appartient à l'individu ou à la communauté.

Chez nos trois auteurs, les choses vont se compliquer considérablement. Même à l'intérieur de la pensée de chacun d'eux, l'aliénation détient plusieurs sens. Chez Rousseau, elle désigne le processus positif d'institution d'une communauté libre et juste, autrement dit le passage du « Je » au « Nous ». Néanmoins, l'autre versant capital de l'aliénation rousseauiste est celui de la dénaturalisation de l'être humain qui l'a condamnée à vivre progressivement dans un état de malheur et d'oppression. Nous avons également examiné en détail, les transformations du sens de l'aliénation chez Hegel. En fait, d'un point essentiel de sa critique juvénile des rapports interhumains pétrifiés et despotiques, de la séparation douloureuse de l'homme de la nature et de Dieu, elle devient un élément indispensable de l'objectivation pratique de l'être humain dans l'extériorité, et le moment d'unification du subjectif et de l'objectif par l'intermédiaire de l'outil. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'aliénation est érigée en une universalité sans précédent, qui décrit soit le mouvement de l'esprit et du concept, soit la sortie affirmative du Soi dans l'effectivité sociale-historique, ou une situation indésirable dans laquelle la conscience historique ne se reconnaît plus dans le produit de son activité. Les *Manuscrits de 1844* réservent à leur tour, une polysémie impressionnante à l'aliénation. Pourtant, ils lui accordent une dimension critique - de la société capitaliste dans une échelle générale et de l'individu rendu impuissant et privé d'expression dans une échelle plus concrète - qui va déterminer son contenu théorique ultérieur.

5).Les retentissements durables d'un concept tantôt critiqué, tantôt apprécié

L'aliénation a parfois exprimé l'inquiétude face à la perte de l'identité et la nécessité de retourner en une condition originaire, mais a su également formuler d'une façon novatrice et convaincante la distorsion de la relation à soi, à autrui et au monde et mettre en question ces formations sociales dans lesquelles les êtres humains sont privés de leur puissance d'agir

librement et leur action aliénée alimente un système impersonnel qui génère des clivages historiques, des médiations déshumanisantes et impersonnelles, des souffrances et des pathologies sociales intenses. Ainsi, l'aliénation n'est pas « une notion confuse dont il conviendra de se défier », mais un concept dont nous devons apprendre à déchiffrer la complexité et à écouter ses voix multiples. Nous attestons alors le caractère originairement métaphysique de cette notion, néanmoins nous affirmons aussi sa transformation, sa contribution incontestable à la formation de critiques radicales de la modernité capitaliste et à l'élaboration d'une analyse des relations interhumaines réifiées et abstraites et ceci, sans avoir parlé systématiquement jusqu'à présent de son évolution théorique si singulière tout au long du 20^{ème} siècle.

Le concept critique d'aliénation connaîtra pendant ce siècle, des mutations et des métamorphoses d'une grande importance. L'aliénation jouera un rôle capital, reformulée en tant qu'aliénation objective, reprise à l'intérieur de la critique de la réification (*Versachlichung/Verdinglichung*), de la mise en question des systèmes médiatisants et anonymes, de l'argent, de la culture de masse, de l'urbanisme, de la bureaucratie, des loisirs, du spectacle et de la consommation, tels qu'ils se sont développés pendant le 20^{ème} siècle, surtout dans le capitalisme tardif et dans les sociétés occidentales de l'après-guerre.

Donc, la plus grande preuve au tout début du 20^{ème} siècle de ce détachement graduel de l'aliénation de ses origines, tantôt religieuses, métaphysiques et juridiques, tantôt d'une compréhension qui la voulait être le dessaisissement d'une essence humaine, est dans un premier moment son enracinement dans la pensée sociologique de Max Weber et de Georg Simmel. Ce dernier a essayé à travers une ontologie vitaliste, d'étendre la théorie marxienne de l'aliénation sur la critique de la société moderne et de la « *Culture* », en mettant l'accent sur les relations humaines médiatisées, sur la perte de l'agir de l'homme et de son autonomie, au profit du monde des objets et plus spécifiquement du médium de l'argent.

Ensuite, Weber s'éloignera d'une analyse de l'aliénation, comme rapport dialectique et dramatique entre d'un côté un sujet qui veut maîtriser l'extériorité et d'autre côté un objet. Le sociologue allemand bien qu'il ne produise pas une théorie systématique de l'aliénation, souligne d'une part la centralité des sentiments de distance, d'étrangeté et d'inauthenticité éprouvés par les individus dans le capitalisme et d'autre part, l'autonomisation dangereuse des certaines sphères sociales. Ainsi, Weber est dans un certain sens captivé par le modèle

descriptif du capitalisme, comme un grand système qui s'émancipe de son auteur et finit par devenir plus fort que ce dernier. En fait, le monde cesse d'être habitable et amical pour les êtres humains, car il se transforme petit à petit en une totalité rationalisée et indépendante. Bref, sans conceptualiser l'aliénation Weber expose certains méfaits produits par elle, tels que la rationalisation du monde social et l'autonomisation de certaines de ses sphères au détriment des individus.

Néanmoins, le grand tournant théorique en ce qui concerne l'aliénation vient avec Lukács. L'auteur de *L'Âme et les formes* étant influencé par les écrits de Marx, de Simmel et de Weber, ainsi que de la dialectique hégélienne, tentera de réactualiser dans *Histoire et conscience de classe* l'aliénation objective (l'*Entfremdung*), en privilégiant en même temps la *Verdinglichung*, la réification comme processus aliénant majeur dans les sociétés modernes, qui instrumentalise de plus en plus les relations interhumaines et finalement l'être humain lui-même, le bornant à vivre d'une façon inauthentique et étant dépossédé de certaines de ses capacités d'agir. En suivant l'exemple marxien, Lukács conçoit la société capitaliste comme le produit de l'activité humaine. Néanmoins, le fruit de cette activité est encore réalisé comme une chose étrangère à l'être humain, c'est-à-dire à son propre auteur, à cause de la domination de rapports sociaux spécifiques. En un mot, *Histoire et conscience de classe* comprend la société bourgeoise comme une totalité aliénée, dont le fondement est « la forme marchande ». De là, nous pouvons constater que le modèle critique de l'analyse lukácsienne s'inspire clairement des pages sur le fétichisme de la marchandise du premier livre du *Capital* de Marx.

Ainsi, dans son *Histoire et conscience de classe*, Lukács réfléchit sur l'avènement et la consolidation des rapports sociaux basés sur l'utilité, le règne de la rationalité instrumentale et du calcul froid, de même que sur la domination de la vie humaine par des systèmes objectivants et abstraits, tels que le capital, les grandes entreprises et l'État bureaucratique qui assimilent et abîment la puissance d'activité autonome des individus. Lukács considère alors la réification comme un phénomène primordial de la société capitaliste marchande, qui transforme chaque objet en une chose maniable et utilisable à merci. Or, la réification dans l'essai de 1923 sur la conscience du prolétariat se limite manifestement à une critique des grands pouvoirs systémiques, diminuant par là l'importance des expériences aliénantes personnelles, des souffrances corporelles et morales des individus concrets, et restant prisonnière d'un subjectivisme philosophique, au sens où Lukács privilégie la vision d'un

sujet humain qui se perd dans ses propres œuvres historiques, pour s'y retrouver ultérieurement.

Le modèle de la réification lukácsienne dont nous avons donné un aperçu extrêmement limité ici¹⁰⁵⁰, fort de l'héritage marxien, hégélien et de la sociologie allemande, a marqué amplement des penseurs comme Adorno, Lefebvre, Sartre, Debord, Baudrillard, Gabel et Honneth pour citer que les plus principaux. En fait, pendant l'après-guerre nous avons assisté à une réactualisation et à une permanence de la problématique de l'aliénation, de concert très souvent avec la réification et le fétichisme de la marchandise. L'aliénation a alors évolué de connivence avec ces deux notions, par exemple dans l'œuvre d'Adorno.

Plus précisément, Adorno essaie de structurer une critique de la culture de masse fleurissante dans les sociétés occidentales, qui aurait comme noyau théorique les concepts de réification et de fétichisme de la marchandise. Il souhaite par là décrire dans son texte de 1938 sur *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, la commercialisation de la totalité des activités humaines, leur réduction en objets marchands et leur asservissement au fonctionnement du marché capitaliste, en insistant en particulier sur le domaine de l'art musical. Adorno et cette fois-ci Max Horkheimer mobiliseront la réification, ce concept limitrophe de l'aliénation de nouveau dans *La Dialectique de la raison*. Désormais, la réification sera employée tantôt afin de critiquer le mouvement et les mutations historiques de la rationalité, tantôt afin de mettre en cause les répercussions de cette rationalité réifiée et instrumentalisée sur les êtres humains singuliers, vivant au sein du capitalisme monopolistique, de l'industrie culturelle de masse et de la planification économique totale. Les individus singuliers sont transformés à cause de la domination de cette rationalité instrumentale, en des entités exploitables et isolées les unes des autres. De ce fait, l'originalité de l'analyse d'Adorno et de Horkheimer consiste en leur effort de fonder une histoire critique de la Raison et de l'associer aux développements du capitalisme au 20^{ème} siècle.

L'importance de l'aliénation et de la réification ne sera pas moindre, dans le paysage marxiste, critique et sociologique français de l'après-guerre. Henri Lefebvre articulera dans des ouvrages comme la *Critique de la vie quotidienne* et *La Somme et le reste*, des

¹⁰⁵⁰Nous avons en réalité parlé de la réification dans *Histoire et conscience de classe*. Pour autant, nous ne devons pas négliger les développements théoriques importants concernant l'aliénation, qui ont lieu dans des ouvrages plus tardifs de Lukács comme *Le jeune Hegel* et *l'Ontologie de l'être social*. Dès lors, le philosophe marxiste met en avant et investit philosophiquement le modèle de l'aliénation.

considérations très élaborées sur le rapport entre la réification et l'aliénation¹⁰⁵¹. En fait, Lefebvre ne cessera jamais d'affirmer à l'encontre d'Althusser, que l'aliénation est une notion fondamentale pour construire une critique des sociétés capitalistes contemporaines et un concept central qui traverse l'ensemble de la pensée de Marx. Bien plus, selon l'auteur de *La conscience mystifiée* - et cette fois-ci en opposition à Lukács - l'aliénation est une catégorie plus globale et plus valable que la réification, en vue de décrire les rapports sociaux de la société bourgeoise.

Sans pouvoir nous engager à une explication détaillée du statut, de la fonction et des configurations de l'aliénation dans l'œuvre de Lefebvre et en courant le risque de simplifier ses positions, il conviendrait de dire que le penseur marxiste avait tenté dès très tôt, de dégager ce concept du domaine de la critique de l'économie politique. En d'autres termes, il voulait introduire l'aliénation à une critique de la vie quotidienne, la dissocier de l'activité du travail et l'intégrer dans une compréhension de toutes les sphères pratiques et intellectuelles de l'existence sociale et individuelle des êtres humains, qui prennent lieu dans la société capitaliste. Ainsi, l'aliénation conçue par Lefebvre comme séparation de l'homme de son monde et comme présence accrue des obstacles à la réalisation de ses potentiels, a joué un rôle décisif à l'élaboration - certes préparée d'une certaine manière par les théoriciens de l'École de Francfort - des critiques du spectacle, de la consommation et du capitalisme technicisé des années 60 et 70.

Les analyses de Marx sur le travail aliéné et le fétichisme de la marchandise, de Lukács sur le capitalisme comme totalité réifiée, d'Adorno sur la rationalité instrumentale et de Lefebvre sur la vie quotidienne, influenceront les critiques radicales de Debord et de Baudrillard des sociétés occidentales formées pendant l'après-guerre.

En ce sens *La Société du Spectacle* est clairement inspirée, aussi bien du modèle de la réification lukácsienne que du fétichisme de la marchandise et de l'aliénation de Marx. Sans que Debord fasse la différence entre aliénation et fétichisme de la marchandise, il privilégie l'idée de l'aliénation objective, au sens d'une puissance détachée qui contrôle la vie humaine. Plus précisément, les objets dans le capitalisme se mettent en distance de leur processus de

¹⁰⁵¹Nous suivons ici en ce qui concerne l'usage de l'aliénation par Lefebvre, le chapitre d'André Tosel : « Aliénation et réification : L'apport d'Henri Lefebvre à la théorie marxiste », in *La Réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, (sous la direction de Vincent Chanson, Alexis Cukier et Frédéric Monferrand) p. 205-233, Éditions La Dispute, Paris, 2014.

production, acquérant une existence indépendante des individus aliénés¹⁰⁵². Le spectacle fonctionne en fait comme un réseau d'images fantasmagoriques, qui dissimule la réalité, mais en même temps s'émancipe des agents et de la société. Cela dit, les images deviennent une force immaîtrisable qui échappe à l'emprise des êtres humains. Donc, l'aliénation chez Debord est articulée d'une façon très similaire à celle des *Manuscrits de 1844* et à celle de Lefebvre, puisqu'elle est au fond l'expression des grands systèmes anonymes qui parasitent l'ensemble des manifestations quotidiennes de l'activité humaine. En conclusion, l'aliénation est pour Debord le joug du spectacle sur les êtres humains.

Contrairement à ces positionnements en faveur de l'aliénation, Jean Baudrillard propose pendant les années 70, une critique de ce concept en tant que soubassement d'un projet de totalisation de l'homme et d'une anthropologie métaphysique. L'aliénation marxienne est d'après lui, hantée par l'idée de la récupération d'une essence humaine. En fait, Baudrillard opte pour la rupture avec la quête d'une transparence totale et d'une identité humaine perdue¹⁰⁵³. Il faut tout d'abord apprendre à se perdre et non à essayer de retrouver une essence. Néanmoins, une persévérance de la notion du fétichisme de la marchandise peut être reconnue dans son œuvre. Pour l'auteur de *La société de consommation*, le fétichisme tel qu'il existe dans nos sociétés ne correspond plus à la conception marxiste d'un sujet qui serait dominé par les résultats de son travail objectivé et aliéné, mais marque la prise du consommateur fasciné par les biens, dans un système de signes qui privilégie la valeur d'échange, la logique de l'ostentation et du prestige et l'adoption de certaines normes de désir, au détriment de la satisfaction des besoins et de la valeur d'usage. C'est pourquoi nous parlions de l'importance de l'aliénation pour la pensée critique, le marxisme et la sociologie, même lorsqu'il était question de la critiquer comme un concept stérile.

L'analyse cursive et incomplète que nous avons entamée au sujet de la reprise et des transformations de la thématique de l'*Entfremdung* et de sa mise en relation avec la réification et le fétichisme de la marchandise au cours du 20^{ème} siècle, a mis en lumière le fait que des

¹⁰⁵²D'après Debord : « *Le travailleur ne se produit pas lui-même, il produit une puissance indépendante. Le succès de cette production, son abondance, revient vers le producteur comme abondance de la dépossession. Tout le temps et l'espace de son monde lui deviennent étrangers avec l'accumulation de ses produits aliénés. Le spectacle est la carte de ce nouveau monde, carte qui recouvre exactement son territoire. Les forces mêmes qui nous ont échappé se montrent à nous dans toute leur puissance* (c'est Debord qui souligne) », in *La Société du Spectacle*, p. 31, [1967], Éditions Gallimard, Paris, 1992.

¹⁰⁵³Voir sur ce sujet son livre *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, p. 183-186, [1973] Éditions Galilée, Paris, 1985.

penseurs qui ont rompu avec l'idéalisme transcendantal et une représentation métaphysique de l'homme et de l'histoire, ont employé l'aliénation comme une notion centrale de leur réflexion. L'aliénation comme interrogation sur la relation de l'homme à soi-même, aux autres et au monde social-historique, - parfois pénible et néfaste, parfois fructueuse - qui l'entoure et que lui-même produit constamment en se transformant, ainsi que comme tentative de comprendre la perte de certains rapports, les mutilations violentes de la vitalité humaine et le mouvement des médiations dépossessionnelles dans la société bourgeoise - qui remonte aux écrits hégéliens d'Iéna et s'éclaircit chez le jeune Marx - s'avère être un concept critique qui déterminera les interprétations polémiques du monde capitaliste du siècle dernier.

Bibliographie

Sources primaires

Aristote, *Les politiques*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, Éditions GF Flammarion, Paris, 1993.

Engels Friedrich, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, traduit par Kostas Papaioannou, Éditions Allia, Paris, 1998.

Feuerbach Ludwig, *L'Essence du christianisme*, traduit de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Osier, Éditions Gallimard, collection Tel, Paris, 1992.

-, *Manifestes philosophiques : textes choisis (1839-1845)*, traduit de l'allemand par Louis Althusser, PUF, Paris, 1973

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La vie de Jésus*, précédé de dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen, textes réunis et coordonnés par Ari Simhon, présentés et traduits par Tatjana Barazon, Robert Legros et Ari Simhon, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Paris, 2009.

-, *Werke 1*, Suhrkamp-Taschenbuch Verlag, Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986.

-, *L'esprit du christianisme et son destin*, traduit par Jacques Martin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971.

-, *La positivité de la religion chrétienne*, traduit par Guy Planty-Bonjour, PUF, « collection Epiméthée », Paris, 1983.

-, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997.

-, *Hegels theologische Jugendschriften*, édition présentée par Hermann Nohl, Tübingen, 1907.

-, *La Philosophie de l'Esprit*, traduit par Guy Planty-Bonjour, collection « Épiméthée », PUF, Paris, 1982.

-, *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, « Philosophische Bibliothek », Hamburg, 1987.

-, *Système de la vie éthique*, traduit et présenté par Jacques Taminiaux, Éditions Payot, Paris, 1976.

-, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts], mit einer Einleitung von Kurt Rainer Meist, herausgegeben von Horst D.Brandt*, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2002.

-, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1972.

-, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek, Band 414, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2006.

-, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduit par Jean Hyppolite, tome I-II, Aubier, 1939-1941, Paris.

-, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre, GF Flammarion, Paris, 2012.

-, *Φαινομενολογία τοῦ νοῦ*, μετάφραση Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2007.

-, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, collection « Bibliothèque des Textes Philosophiques », Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2012.

-, *Principes de la philosophie du droit*, traduit et annoté par Jean-François Kervégan, PUF, Paris, 1998.

-, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

-, *La raison dans l'Histoire : Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduit et présenté par Kostas Papaioannou, Éditions 10/18, Paris, 2003.

-, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I : *La science de la logique*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

-, *Science de la logique*, première partie - La Logique objective, premier tome *La doctrine de l'Être*, version de 1832, traduction, présentation, notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Éditions Kimé, Paris, 2007.

Marx Karl, *Critique du droit politique hégélien*, traduit par Kostas Papaioannou, Éditions Allia, Paris, 2010.

-, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, traduit et commenté par Eustache Kouvélakis, Éditions Ellipses, collection « Philo-textes », Paris, 2000.

-, *La Question juive*, introduction par Robert Mandrou, UGE, Paris, 1968.

- , *MEW*, Band 1, Dietz Verlag, Berlin, 1972.
- , *MEW*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1962.
- , *MEW*, Band 40, Dietz Verlag, Berlin, 2012.
- , *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduits, présentés et annotés par Franck Fischbach, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007.
- , *Critique de l'Economie politique* (les dits *Manuscrits de 1844*), traduit par Kostas Papaioannou et suivie de son texte *De la Critique du Ciel à la Critique de la Terre : l'itinéraire philosophique du jeune Marx*, Éditions Allia, Paris, 2007.
- , *La Sainte famille*, traduction d'Erna Gogniot, présenté et annotée par Nicole Meunier et Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1972.
- , *L'Idéologie allemande* (écrite avec Friedrich Engels) et *Thèses sur Feuerbach*, présentées et annotées par Gilbert Badia, traduit par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard, Renée Cartelle, Éditions Sociales, Paris, 1976.
- , *Fondements de la critique de l'économie politique* (« *Grundrisse* »), en deux volumes, traduit par Roger Dangeville, Éditions Anthropos, Paris, 1969.
- , *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), traduit par Maurice Husson et Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1969.
- , *MEW*, Band 16, Dietz Verlag, Berlin, 1962.
- , *Le Capital*, livre I, traduit sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre, Quadrige/PUF, Paris, 1993
- , *MEW*, *Das Kapital*, Erster Band, Dietz Verlag, Berlin, 1968.
- , *Le Capital*, livre III, troisième tome, Le procès d'ensemble de la production capitaliste, traduction de C. Cohen-Solal et de Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1960.
- , *MEW*, *Das Kapital*, Dritter Band, Dietz Verlag, Berlin, 1966.
- , *Théories sur la plus-value*, (Livre IV du « *Capital* ») tome I, publiées sous la responsabilité de Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1974.
- , *Théories sur la plus-value*, (Livre IV du « *Capital* ») tome II, publiées sous la responsabilité de Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1976.
- , *Théories sur la plus-value*, (Livre IV du « *Capital* ») tome III, publiées sous la responsabilité de Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1978.

Rousseau Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Éditions Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

-, *Œuvres Complètes*, volume I, Editions du Seuil, Paris, 1967.

-, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Discours sur les sciences et les arts*, chronologie et introduction par Jacques Roger, GF Flammarion, Paris, 1971.

-, *Discours sur l'économie politique*, Édition, introduction et commentaire sous la direction de Bruno Bernardi, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002.

-, *Du contrat social*, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, GF Flammarion, Paris, 2012.

Weber Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, collection « Tel », Paris, 2003.

Études et commentaires

Actuel Marx, n°39 – « *Nouvelles aliénations* », Premier semestre, PUF, Paris, 2006.

Adorno Theodor W, *La dialectique de la Raison-Fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974.

-, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par Groupe de traduction du Collège de philosophie, collection Petite Bibliothèque Payot, Éditions Payot, Paris, 2003.

Althusser Louis, *Pour Marx*, Éditions Maspero, Paris, 1965.

-, *Lire le Capital*, avec Balibar Étienne, Establet Roger, Macherey Pierre, Rancière Jacques, PUF, Collection Quadrige, Paris, 1996.

Arthur Christopher John, *Dialectics of Labour*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

Artous Antoine, *Travail et émancipation sociale, Marx et le travail*, Éditions Syllepse, collection « Utopie Critique », Paris, 2003.

-, *Le fétichisme chez Marx, Le marxisme comme théorie critique*, Éditions Syllepse, Paris, 2006.

Balibar Étienne, *La philosophie de Marx*, Éditions La Découverte, collection Repères, Paris, 2001.

Baudrillard Jean, *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Éditions Gallimard, collection, Paris, 1970.

-, *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, [1973] Éditions Galilée, Paris, 1985.

Bensaïd Daniel, *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise, Marx, Marcuse, Debord, Lefebvre, Baudrillard, etc.* préfacé par René Schérer, Éditions Lignes, Paris, 2011.

Bensussan Gérard, Labica Georges, *Dictionnaire critique du marxisme*, Éditions Quadrige/PUF, Paris, 1982.

La Boétie Étienne, *Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, Paris, 1993.

Bourdin Jean-Claude (coordonné par), *Althusser : une lecture de Marx*, Éditions PUF, collection « Débats philosophiques », Paris, 2008.

Bourgeois Bernard, *Hegel*, Éditions Ellipses, collection « Philo-philosophes », Paris, 1998.

-, *Le vocabulaire de Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Éditions Ellipses, collection *Le vocabulaire de...* », Paris, 2000.

-, *Hegel à Francfort, Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2000.

-, *Encyclopédie des sciences philosophiques, Hegel*, « collection *Philo-œuvres* », Éditions Ellipses, Paris, 2004.

Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

-, *Sujet et vérité dans le monde social-historique, La création humaine I*, Éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 2002.

Chanson Vincent, Cukier Alexis et Monferrand Frédéric (sous la direction), *La Réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, Éditions La Dispute, Paris, 2014.

Dagobert François et Osmo Pierre, *Autour de Hegel, Hommage à Bernard Bourgeois*, Librairie Philosophique J. Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 2000.

Debord Guy, *La Société du Spectacle* [1967], Éditions Gallimard, Paris, 1992.

Dilthey Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, Berlin, 1905.

Fischbach Franck, *La production des hommes Marx avec Spinoza*, PUF, Actuel Marx Confrontation, Paris, 2005.

-, *Activité et négativité chez Marx et Spinoza* », *Archives de Philosophie* 4/2005 (Tome 68), p. 593-610. URL : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2005-4-page-593.htm.

-, *Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx* », *Revue germanique internationale* [En ligne], 8 |2008, mis en ligne le 30 octobre 2011, URL : <http://rgi.revues.org/377>.

-, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2009.

-, *Marx. Relire Le Capital* (sous sa direction), PUF, collection "Débats philosophiques", Paris, 2009.

-, *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011.

Granel Gérard, « Un cours de Gérard Granel : « le travail aliéné dans les *Manuscrits de 1844* », URL : www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2008-4-page-108.htm.

Grotius Hugo, *Le Droit de la guerre et de la paix*, traduction par Jean Barbeyrac, 1734, réimpression de Presses universitaires de Caen, 2011.

Haarscher Guy, *L'ontologie de Marx. Le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1980.

Haber Stéphane, *L'Aliénation, Vie sociale et expérience de la dépossession*, PUF, "Actuel Marx Confrontation", Paris, 2007.

-, « *L'aliénation comme dépossession des besoins vitaux* », *Mouvements* 2/2008 (n°54), p. 41-53. URL : www.cairn.info/revue-mouvements-2008-2-page-41.htm.

-, « *Quelques remarques sur la critique de l'argent au début du livre I du Capital de Marx* », *Philosophique, année 2008*, collection Annales littéraires de l'université de Franche-Comté, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008.

-, *L'Homme dépossédé, Une tradition critique, de Marx à Honneth*, CNRS Éditions, Paris, 2009.

-, *Penser le néo-capitalisme, vie, capital et aliénation*, Éditions Les Prairies ordinaires, collection « Essais », Paris, 2013.

Habermas Jürgen, *Théorie et pratique*, traduit par Gérard Raulet, Éditions Payot, collection « Critique de la politique », Paris, 2006.

Haym Rudolf, *Hegel et son temps*, traduction française Pierre Osmo, Gallimard, Paris, 2008.

Henry Michel, *Marx, II, Une philosophie de l'économie*, Éditions Gallimard, collection « Tel », Paris, 1991.

Hobbes Thomas, *De cive*, traduction Samuel Sorbière, (1644) GF-Flammarion, Paris, 1982.

Hyppolite Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, tomes I-II, Aubier, Paris, 1946.

-, *Études sur Marx et Hegel*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1965.

-, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris, 1968.

Honneth Axel, *La réification, Petit traité de Théorie critique*, traduit par Stéphane Haber, Éditions Gallimard, collection « nrf essais », Paris, 2007.

Israel Joachim, *L'Aliénation de Marx à la sociologie contemporaine . Une étude macrosociologique*, Éditions Anthropos, Paris, 1972.

Jameson Fredric, *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*, Verso, London New York, 2010.

Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs, I, Fondation, Introduction*, traduit par Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 1994.

Kojève Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

Labarrière Pierre-Jean, *Hegel, Phénoménologie de l'esprit*, Éditions Ellipses, collection « Philo-œuvres », Paris, 1997.

Lefebvre Henri, Guterman Norbert, *La conscience mystifiée*, [1936] Éditions Syllepse, collection « Explorations et découvertes en terres humaines », Paris, 1999.

Löwith Karl, *De Hegel à Nietzsche*, traduit par Rémi Laureillard, Éditions Gallimard, collection « Tel », Paris, 1969.

Lukács György, *Histoire et conscience de classe*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Éditions de Minuit, collection Arguments, Paris, 1960.

-, *Le Jeune Marx, Son évolution philosophique de 1840 à 1844* [1955], traduit par Pierre Rusch, Les éditions de la Passion, Paris, 2002.

-, *Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, tomes I-II, traduit de l'allemand et présenté par Guy Haarscher et Robert Legros, Éditions Gallimard, Paris, 1981.

-, *Ontologie de l'être social. L'idéologie, l'aliénation*, traduit par Jean-Pierre Morbois et révisé par Didier Renault, Éditions Delga, Paris, 2012.

-, *The Ontology of Social Being. Hegel's false and his genuine Ontology*, translated by David Fernbach, The Merlin Press, London, 1978

Lyotard Jean-François, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Éditions Galilée, collection « Débats », Paris, 1994.

Mandel Ernest, Novack George, *The Marxist Theory of Alienation*, Pathfinder Press, 1973.

Marcuse Herbert, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, traduit de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch et Gérard Raulet. Préface de Mimica Cranaki, Éditions Gallimard, collection « Tel », Paris, 1991.

-, *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale*, traduction de Robert Castel et de Pierre-Henri Gonthier, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

-, *Philosophie et Révolution, Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx, Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique*, traduit par Cornélius Heim, Denoël Gonthier, Paris, 1971.

Mercier-Josa Solange, *Retour sur le jeune Marx*, Éditions Méridiens-Klincksieck, Paris, 1986.

-, *Entre Hegel et Marx: Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2000.

Mészáros István, *Marx's theory of Alienation*, Merlin Press, Londres, cinquième édition, 2005.

Ollman Bertell, *Alienation, Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge University Press, 1971.

Pagès Claire, *Lyotard et l'aliénation*, PUF, collection « Philosophies », Paris, 2011.

Papaoannou Kostas, *Hegel*, Éditions Seghers, Paris, 1962.

-, *Μαρξ και μαρξισμός: Οντολογία και αλλοτρίωση*, μετάφραση: Βασίλης Τομανάς, Χριστίνα Σταματοπούλου, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2009.

Platon, *Alcibiade*, traduction par Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 1999.

Postone Moishe, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, traduit par Olivier Galtier et Luc Mercier, Mille et une nuits, Paris, 2009.

Renault Emmanuel, *Marx et l'idée de critique*, PUF, collection philosophes, Paris, 1995.

-, *Lire les Manuscrits de 1844* (sous sa direction) Actuel Marx, PUF, Paris, 2008.

Rohrmoser Günter, *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, Éditions Beauchesne, Paris, 1970,

Rojahn J, *Marxismus-Marx-Geschichtswissenschaft. Der Fall der sog. Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, International Review of Social History, 28, 1983.

Rosenkranz Karl, *G.W.F. Hegel's Leben*, Berlin, 1844, *Vie de Hegel*, traduction française par Pierre Osmo, Gallimard, Paris, 2004.

Sarr Ousmane, *Le problème de l'aliénation, Critique des expériences dépossessives de Marx et à Lukács*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2012.

Sartre Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1960.

Schmidt Alfred, *Le concept de nature chez Marx*, traduit de l'allemand par Jacqueline Bois, PUF, Paris, 1994.

Lucien Sève, *Penser avec Marx aujourd'hui, tome I : Marx et Nous*, Éditions La Dispute, collection « Philosophe », Paris, 2004.

-, « *L'homme* » ?, *Penser avec Marx aujourd'hui*, tome II, Éditions La Dispute, collection « Philosophe », Paris, 2008.

-, *Aliénation et émancipation*, Éditions La Dispute, collection « Philosophe », Paris, 2012.

-, *Penser avec Marx aujourd'hui, « La philosophie » ?*, Éditions La Dispute, collection « Philosophe » Paris, 2014.

Skempton Simon, *Alienation after Derrida*, Continuum International Publishing Group, London, 2010.

Spinoza Baruch, *Éthique, Œuvres complètes*, traduction par Roland Caillois, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954.

-, *Traité des autorités théologique et politique* in *Œuvres complètes*, traduction par Madeleine Francès, Bibliothèque de « La Pléiade », Gallimard, Paris, 1954

Tinland Olivier, *Maîtrise et servitude, Phénoménologie de l'esprit, (B,IV,A), Hegel*, Éditions Ellipses, Paris, 2003.

Tosel André, *Marx et les abstractions*, *Archives de Philosophie* 2/ 2002 (Tome 65), p. 311-334. URL : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-2-page-311.htm.

