

Pierre Blanchard

Le vacillement de l'Occident

Hegel et Marx ou l'action politique à l'ombre du droit

Mémoire de Maîtrise de Philosophie

réalisé sous la direction de M. Guillaume Sibertin-Blanc

au sein de l'Université Toulouse II Le Mirail

2016 - 2017

*« Ach, wenn wird die Zeit erscheinen?
Ach, wenn kömmt der Trost der Seinen?
Schweigt, er ist schon wirklich hier! »*

Introduction

Avant toute chose, permettons-nous d'*introduire cette introduction*, afin de préciser que, moins que de rentrer déjà au cœur du sujet, celle-ci s'attachera à ce qui l'a motivé. Une motivation qui se spécifiera ici en deux temps : d'une part, en regard de son inscription dans la conjoncture historique actuelle ; et, d'autre part, en tentant de rendre compte des motivations plus subjectives, c'est-à-dire d'une certaine *inclinaison* dans la lecture des deux auteurs ici convoqués.

Ce présent travail cherche donc à déployer une lecture de Hegel et de Marx qui, bien conscient du caractère *surdéterminé* d'un tel couplage, cherche à définir et à déterminer, chez eux, la résonance et l'écho mutuel d'un travail commun visant à problématiser et à contester la *structuration juridico-normative de l'action politique* propre à la pensée politique occidentale.

Qu'entendons-nous par là ? Nous entendons par là, la manière dont l'action politique est déterminée, en occident, selon une structure de *double vérité*. En effet, celle-ci se juge à l'aune de l'efficace propre de l'action, mais, tout autant, depuis un *impératif de légitimité* qui lui est conférée extérieurement à elle. Ce qui s'opère est donc une dissociation entre la finalité technique et utilitaire de l'action et le discours de vérité qui la qualifie. Cette dissociation de l'action et de sa vérité, qui rend, par là même, possible la dissociation du lien éthique unissant le sujet à son action, nous la déterminons comme *structure juridico-normative de l'action*, en ce qu'elle se structure, comme nous le verrons, sur la base du *fondement sacramentel* de la procédure juridique occidentale. Une structure que nous disons *normative*, en ce qu'elle s'institue d'une séparation de l'action d'avec le discours de vérité qui la norme. Une séparation qui, en retour, conditionne la structure *opérative* de l'ontologie sous-tendant ce modèle, une structure, par laquelle, l'être, suspendu à la nécessité de son effectuation, s'exprime sous la forme d'un *devoir-être*.

Notre travail prend corps sur cette hypothèse que : Hegel comme Marx, en contestant un tel nouage, frayent la voie à une déliaison radicale de l'action politique d'avec ce modèle juridico-normatif et rendent ainsi possible une *repolitisation* de l'idée même de politique. Si cette *repolitisation de la politique* est, pour nous, rendue pensable en regard des élaborations théoriques marxienne et hégélienne, c'est que, toutes deux, se trouvent polarisées par le motif de la « *réappropriation du politique contre la politique* »¹, c'est-à-dire par la question de l'action révolutionnaire².

¹ Mohamed Fayçal Touati, « *L'action historique chez Hegel et Marx : de l'Esprit aux Masses* », in. *Cahiers Philosophiques* n°121, avril 2010, p°44.

² **Hegel et l'Événement révolutionnaire**

Si une telle affirmation a la platitude de l'évidence pour Marx, elle semble, à première vue, beaucoup plus retorse en ce qui concerne le texte de Hegel. La problématique révolutionnaire innerve pourtant l'ensemble de sa

Faire de la relecture de Hegel et Marx le levier permettant d'approcher une conception de l'action politique déliée du droit trouve, pour nous, toute sa nécessité en regard du moment historique que nous traversons. Ce moment n'est autre que celui d'une *fin de civilisation*, entendant par-là, la crise de ce nouage juridico-normatif de l'action politique propre à l'occident, ce que Foucault désigna comme le fait que « nous sommes entrés, depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système »³. Cette crise signe, pour nous, une *fin de civilisation* en ce qu'elle est la crise même du discours de vérité qui assoit et légitimise la forme d'un pouvoir qui, s'appuyant sur des modes de gouvernements moins *directement politique* — économie, technique, management, culture — conduit, au final, à vider ce discours de son efficace.

Cette crise s'exprime, d'une part, par la perte de la spécificité de la dimension du droit qui semble subir un mouvement de *sécularisation*, le soumettant au seul impératif d'efficacités techniques et de gestions pratiques⁴. Ce mouvement, s'accompagne d'une perte de consistance et d'un processus d'éclatement et de fragmentation : « L'un des aspects les plus remarquables du processus de fragmentation en cours est qu'il touche cela même qui jusque-là devait assurer le maintien de l'unité sociale : le Droit. Législations antiterroristes d'exception, mise en pièce du droit du travail, spécialisation croissante des juridictions et des parquets,

production. On pensera, bien entendu, à l'enthousiasme, si condescendamment qualifié de *juvénile*, d'un Hegel plantant avec Hölderlin et Schelling l'arbre de la liberté au cours de leur étude au séminaire de Tübingen ; mais, tout autant, aux réflexions poursuivies à Iéna et parachevées au chapitre « *La Liberté absolue et la Terreur* » de *La Phénoménologie de l'Esprit* qui, moins qu'une unilatérale condamnation de l'expérience révolutionnaire nous semble – partageant en cela les perspectives ouvertes récemment par le salutaire travail de relecture entrepris par Mohamed Fayçal Touati – bien plus déployer une très fine analyse des mécanismes de dégénérescence du procès révolutionnaire, une telle analyse ne condamnant en rien « *l'éclair, dessinant en une fois la forme du nouveau monde* » [G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, T.I (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier, 1939-1941, p°12]. De même, les œuvres Berlinoises, plus tardives, n'ont de cesse de convoquer la figure de la Révolution sans porter sur elle de discrédit. Ainsi les *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, désignent la Révolution Française comme ce « *magnifique lever de soleil. Une émotion sublime a régné en ce temps : un enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si l'on était alors enfin venu à une réconciliation effective du divin avec le monde.* » [G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'histoire* (trad. Coll. ed. M. Bienenstock), Paris, Ldf, 2009, p°562]. Le dernier texte publié du vivant de Hegel en avril 1831, quant à lui, se parachevait sur cette phrase qui passa difficilement la rude censure qui avait cours dans l'Allemagne *Vormärz* : « *L'autre pouvoir résiderait dans le peuple ; et une opposition, établie sur une base jusqu'ici étrangère à la composition du Parlement et qui ne se sentirait pas de taille à affronter le parti adverse sur ce terrain, pourrait être tentée d'aller puiser des forces dans le peuple, produisant ainsi, au lieu d'une réforme, une révolution.* ». [G. W. F. Hegel, « *A propos du « Reformbill » anglais* » (trad. M. Jacob & P. Quillet), in. *Écrits Politiques*, Paris, UGE 10/18, 1977, p°420]. Comme l'écrit ainsi Mohamed Fayçal Touati, à propos d'un vieil Hegel dont l'on a trop tôt fait un redoutable conservateur défendant bec et ongle l'état prussien : « *Que Hegel n'ait pas opté pour la voie de la révolution, cela est évident ; qu'il n'ait pas reconnu la nécessité de celle-ci (tout en l'écartant), voilà qui l'est moins et qui repose le problème de la capacité de l'État hégélien (notamment) à incarner concrètement l'universel.* » [Mohamed Fayçal Touati, « *L'action historique chez Hegel et Marx : de l'Esprit aux Masses* », in. *Cahiers Philosophiques* n°121, avril 2010, p°44.].

³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1971, p°76.

⁴ On consultera à ce sujet les travaux de Yann Thomas, en particulier son article : « *Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit* », *Le Débat* 1998/3 (n° 100), p. 85-107. Un article où l'auteur insiste sur la tendance contemporaine à ne plus percevoir la nature propre et artificielle des réalités juridiques. Il souligne ainsi la confusion récurrente au sein du débat juridique contemporain indistinguant la personne juridique — qui ne désignait à l'origine dans le droit romain qu'une unité de patrimoine — avec la personne physique et concrète en venant ainsi à dénier la réalité spécifique du Droit.

le Droit n'existe plus. Prenons le droit pénal. Sous prétexte d'antiterrorisme comme de lutte contre la "criminalité organisée", ce qui se dessine d'année en année, c'est la constitution en matière pénale de deux droits distincts : un droit pour les "citoyens" et un "droit pénal de l'ennemi".⁵ En effet, le droit, ainsi technisé, se spécialise, se trouvant soumis à un formalisme et à un procéduralisme grandissant. Le droit s'autonomisant par là du champ social qu'il devrait réguler, voit ainsi son pouvoir d'effectuation se restreindre et se fragmenter. Ce qui est en jeu ici, plus largement, n'est autre que la soumission de la sphère de l'action et de la décision politique à une finalité *gestionnaire*, technique et économique⁶, c'est-à-dire à « des formes de régulation non politique du champ social — l'économie, la culture, la technique »⁷. Des formes de régulation *non politique*, en ce qu'y prime l'autorégulation et la rationalité propre organisant de tels domaines, aux dépens du caractère souverain de la décision politique⁸. Le pouvoir politique ne se manifeste alors plus que sous la forme de procédures d'exceptions « permettant la sauvegarde d'un ordre dépolitisé par l'autonomisation des champs du social [...] faisant de la crise le moment exclusif dans lequel se concentre la décision politique »⁹. « Réduisant implicitement le politique à n'être que l'instrument transitoire et autoritaire de sauvegarde d'un ordre »¹⁰ dépolitisé, l'exception devient ainsi le paradigme normal de gouvernement, par quoi se découvre à tous l'arbitraire, la violence anémique, que viennent dénier les procédures de légitimations¹¹. Cette crise du droit est donc, en retour, une crise de la politique comme institution, et du geste politique comme geste constituant.

⁵ Comité Invisible, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017, p° 33.

⁶ On reconnaît là le motif Foucauldien de la *gouvernance*, au sens de ce mode particulier du pouvoir politique – prenant progressivement le pas sur le modèle théologico-juridique de la Souveraineté – ayant pour finalité la gestion technique et scientifique des populations. Une telle finalité gestionnaire s'exerce, d'une part, au prix d'un primat accordé au savoir économique et, d'autre part, par la généralisation des techniques policières de régulation sociale. Cf. [Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population, Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, EHESS, 2004, p°91-113].

⁷ Marie Goupy, *L'état d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS éditions, 2016, p°308.

⁸ On nous excusera l'emprunt de cette thématique Schmittienne de : l'ordre libéral comme praxis et « *ordre impolitique* », étant, pour lui, un ordre *immanent* – postulant l'autorégulation de cet ordre – et *rationaliste* qui dénie le caractère transcendant et Souverain de l'acte politique. Cf. [Carl Schmitt, « *L'ère des neutralisations et des dépolitisations* » in. *La notion du politique, La théorie du partisan* (trad. M.-L. Steinhäuser), Paris, Flammarion, rééd. 2009].

⁹ Marie Goupy, *L'état d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS éditions, 2016, p°27

¹⁰ Marie Goupy, *L'état d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS éditions, 2016, p°316.

¹¹ A ce sujet on consultera l'ouvrage de Giorgio Agamben, *L'État d'exception, Homo Sacer, II, 1*, Paris, Le Seuil, 2003, qui déploie ce mouvement propre à la modernité. On fera aussi profit du récent ouvrage de Marie Goupy : *L'état d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS éditions, 2016, qui dans une perspective post-schmittienne lit cette généralisation de la notion juridique d'exception, à notre époque, comme une sorte de « *théorie du bon usage de la crise dans un ordre libéral* » [p° 27].

Elle entraîne, nécessairement, la crise d'une vision doctrinale et programmatique de la pensée. C'est-à-dire de cette soumission de la production de pensée au modèle juridico-normatif de la double vérité : jugeant la pensée, moins dans le trajet immanent et les finalités propres à l'acte de pensée, que depuis un ensemble de normes discursives instituées, faisant primer le *précipité* des thèses sur les enjeux stratégiques de leur production. Une telle crise suppose, par là même, la crise du rapport de la théorie à l'action politique en tant que rapport programmatique à l'action. Ainsi la possibilité de penser un geste politique irréductible à sa formalisation juridico-normative, implique, pour ce faire, de déterminer un autre rapport de la théorie à l'action politique et de la théorie comme acte politique d'intervention. Cette nécessité de redéterminer le rapport de la théorie à l'action politique, et plus largement l'acte de production théorique même, nous semble le nerf du refus hégélien de l'institution doctrinale de la pensée ; il trouvera, à nos yeux, sa plus exemplaire réponse chez Marx, qui détermine son propre geste théorique comme, ce qu'il nous semble possible d'appeler : *un usage stratégique de la théorie*. Un *usage stratégique*, à l'aune duquel, le rapport de la théorie à l'action, ne doit plus être déterminé *normativement* — en regard des normes propres à un type de discours ou de l'impératif de consistance et d'identité à soi des thèses développées¹² ; mais bien *stratégiquement*, depuis l'efficace propre d'un énoncé au sein d'une conjoncture déterminée. Ceci nous oblige à ne pas lire le texte marxien depuis l'idée d'une cohérence ou d'une systématité interne, mais depuis les enjeux stratégiques qui le motivent. Ceci nous oblige, ce faisant, à redoubler de méfiance quant à la mise en rapport du texte marxien et du corpus hégélien. Loin de nous l'idée de ressusciter un *hégéliano-marxisme*. Il n'est pas question de faire ici de Hegel cet *élément supplémentaire*¹³ propre à faire consister philosophiquement le texte marxien. Il n'est pas non plus

¹² Nous faisons notre l'idée Derrideenne, formulée au sillage de Blanchot, du « *défait de système* », de l'hétérogénéité radicale, de la « *disjonction des langages de Marx, leur non-contemporanéité à eux-même* » qui rend le texte marxien irréductible à toute tentative de le faire consister et de le conformer à des normes de discours disciplinaires : philosophique, sociologique, économique, historique... [Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p°63].

¹³ **Lectures contemporaines de Marx ou l'insistance du couplage**

Il est frappant de constater, au sein du champ contemporain des lectures de Marx, l'insistance – même auprès de lecteurs mettant en avant l'hétérogénéité des langages marxien – à vouloir faire consister philosophiquement sa théorie, en venant la confronter et la coupler de *grandes figures* philosophiques, propres à éclairer et à faire consister, en retour, son œuvre. Une telle démarche, se trouve ainsi faire primer, en dernière instance, le sens et les problématiques sur les effets situés de sens et l'inscription stratégique de son discours dans un champ concret de luttes. Parmi ces diverses tentatives de couplages, on citera ainsi, pêle-mêle : le *Marx francfortois* de Franck Fischbach – orientant toute l'œuvre vers la constitution d'une ontologie sociale ; le *Marx spinoziste* post-althussérien – objet de délectation des négristes faisant, par là, entrer Marx à leur giron ; le *Marx deweyzien* de Emmanuel Renault – cloué à la finalité pragmatique des *pratiques sociales* ; le *Marx heideggérien* de Gérard Granel ou Jean Vioulac – en en faisant le premier penseur historial du trajet catastrophique de la métaphysique moderne ; le *Marx hégélien* de Lucien Sève – qui reprend ainsi un peu de couleur systématique... Une telle critique n'est, en rien, une disqualification de telles lectures – que nous convoquons régulièrement dans notre propre cheminement marxien – mais une manière de bien spécifier que, pour nous, faire résonner le texte hégélien à l'aune de celui de Marx ne vise, en aucune manière, à les *coupler*, c'est-à-dire à orienter trop univoquement *celui-ci* à l'aune de *celui-là*.

question d'enfermer notre lecture du texte hégélien dans une vision doctrinale et programmatique de sa pensée politique, une vision, faisant des *Principes de la philosophie du droit* ce que ce texte n'est pas, à savoir, un modèle politique à instituer ou un panégyrique de l'État moderne ; alors qu'il n'est que le déploiement des logiques, des enjeux et des apories qui le traversent, en somme, un simple *constat de fait*. En effet, ne pas vouloir reconduire un *hégéliano-marxisme*, c'est, pour nous, se garder de juger la production politique hégélienne à l'aune de la critique qu'en aurait produite Marx, et, ce faisant, de circonscrire la critique marxienne dans le cadre et la conjoncture qui l'a motivée. Ce qui fait très vite apparaître que, cette critique, moins qu'une simple critique de Hegel, est une critique *médiée, adressée et située* dans le cadre, bien particulier, du *Jeune-hégélianisme*. C'est, en effet, à nos yeux, le *Jeune-hégélianisme*, ce prolongement de la Gauche hégélienne, qui radicalisa et construisit l'idée d'un Hegel programmatique, doctrinal, dont les *Principes* appelaient à être réalisés... soumettant ainsi sa pensée au cadre juridico-normatif que celle-ci n'eut de cesse de combattre et invisibilisant, de ce fait, tout un pan de la théorie politique hégélienne.

Si une notre présente lecture peut formuler les motivations objectives qui la guident : celle de cette crise et de cette dissolution de la représentation juridico-doctrinale de la politique, rendant possible et pensable sa réappropriation et sa redétermination ; il nous semble également nécessaire de rendre compte de l'orientation plus subjective d'une telle lecture. En effet, toute lecture d'un auteur s'innerve et se déploie depuis ses interruptions, ses moments d'achoppements où le texte fait retour, où le texte se fige en un face à face, isolant un fragment détachable qui vient se signaler à nous comme « *ce qui a "touché"* »¹⁴. Ce moment, c'est celui où se cerne la place singulière qu'occupera le lecteur pour le lire, un lieu, isolable dans le fil du texte, qui vous apparaît au cours de sa lecture, ou plutôt, que vous vous inventez après coup. Pour beaucoup de lecteurs de Hegel, longtemps, celui-ci fut à chercher dans les méandres de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Très souvent il était facile à trouver, à quelques encablures de l'introduction, pas besoin d'aller chercher plus loin, on pouvait même remiser le deuxième tome — ah, oui, on a oublié de préciser que bien souvent, pour ce lecteur-là, ce sont les deux augustes tomes de la traduction Hyppolite qu'abrite le rayon : *Hegel/Idéalisme allemand/Philosophie du 19^{siècle}/Penseurs pré-marxiste/Fin de l'histoire...* Le chapitre s'appelait « *Domination et servitude* », mais, pour le désigner, ce lecteur-là, lui préfère un bon mot kojévien qui en fit la *dialectique du maître et de l'esclave*. Et, c'est alors ce chapitre-là, qui devint, pour ce lecteur-là, l'étalon maître de sa lecture. Pour d'autres, le « *Jeune* » Marx lui-même, les failles et les

¹⁴ Michel de Certeau, « *La lecture absolue* », in *La fable mystique XVIe-XVIIe siècle II*, Paris, Gallimard, 2013, p°213.

apories des *Principes de la philosophie du Droit* semblaient offrir la possibilité d'une relance radicale de la pensée politique occidentale. On pourrait s'amuser longtemps à repérer de tel lieu de lecture... Avançons tout de suite que, pour notre part, le *lieu insistant* de notre lecture de Hegel, et donc de ce présent travail, n'est autre que la cinquantaine de pages, contenues au centre de sa *Logique de 1812*, où celui-ci détermine sa *théorie du fondement*. Une théorie du fondement dont nous faisons le motif incessant, la *rythmique fondamentale*¹⁵, nous conduisant à lire au sein de sa théorie politique, ce qui n'est autre, qu'une opération rendant possible la désactivation de l'idée instituée de l'action politique en occident. Comme le verrons, cette théorie du fondement, nous en faisons l'opérateur propre à lire, en filagramme de sa christologie — qui n'en est, à nos yeux, que la traduction théologique — une possible redétermination radicale du sujet politique en tant que figure de la *communauté*.

Si, vis-à-vis de Marx, la circonscription précise d'un lieu insistant qui travaille notre lecture semble moins évident, c'est que celui-ci est plus *diffus*. L'insistance est plus l'effet d'une fidélité à un geste qu'à un pan isolable de texte. Ce geste, c'est celui qui, débordant toute vision doctrinale, systématique et instituée de la théorie, la voue à être pure intervention dans le présent historique et politique de sa production, rendant possible l'idée d'un *usage stratégique de la théorie*. Ainsi « *sa parole est politique : elle est brève et directe, plus que brève et plus que directe, car elle court-circuite toute parole. Elle ne porte plus un sens, mais un appel, une violence, une décision de rupture. Elle ne dit rien à proprement parler, elle est urgence de ce qu'elle annonce, liée à une exigence impatiente et toujours excessive, puisque l'excès est sa seule mesure : ainsi appelant à la lutte et même (ce que nous nous empressons d'oublier) postulant la "terreur révolutionnaire", recommandant "la révolution en permanence" et toujours désignant la révolution non pas comme une nécessité à terme, mais comme imminence, car c'est le trait de la révolution de ne pas offrir de délai, si elle ouvre et traverse le temps, se donnant à vivre comme exigence toujours présente.* »¹⁶. À l'épreuve d'une telle parole, ce présent travail incline à n'être, par moment, que « *ruine du texte et du sens, [où] le débris textuel ne dit plus ni vrai ni faux, il "signifie" comme on signifie de sortir ou de venir, il "cite" devant lui "ta vie", il te juge. Il se mue en une parole qui ne dit rien et qui n'est plus de l'Autre, que son regard.* »¹⁷.

¹⁵ P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Présentation. In. *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), Paris, Aubier, 1976, p°XVIII

¹⁶ Maurice Blanchot, « *Les trois paroles de Marx* », in. *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p°116.

¹⁷ Michel de Certeau, « *La lecture absolue* », in. *La fable mystique XVIe-XVIIe siècle II*, Paris, Gallimard, 2013, p°214.

Partie I. Une cible commune, le socle juridico-normatif de l'occident chrétien

L'immoralisme de Hegel et Marx, le symptôme d'un refus insistant

Comme l'écrit Emmanuel Renault : « Marx soutient que la dénonciation du capitalisme ne doit pas se fonder sur des normes morales. C'est là une constance de sa pensée depuis la critique du "socialisme vrai" de Hess et de Grün jusqu'à la critique des orientations lassaliennes du parti ouvrier allemand, en passant par la critique des proudbonniens et des ricardiens de gauche. »¹⁸. En cela, Marx restera, tout le long de sa vie, fidèle à Hegel, pour qui, si l'homme participe de « l'activité pure », « absolument sans repos »¹⁹ de l'esprit – par quoi il est sujet historique frayant dans le présent la voie à l'avenir – ce n'est pas au regard de « l'idéal vide » du « monde tel qu'il doit être », mais dans l'épreuve de « ce qui est » [was ist]. Tout comme l'essence n'est pas à chercher chez lui au-delà des apparences, il n'y a pas à chercher d'avenir au-delà du présent. Marx fait sienne la critique hégélienne de l'ineffectivité de l'abstraction « bornée » des normes éthico-morale. Une critique qui rend nécessaire de substituer à une éthique prenant corps — chez Kant par exemple — en une « éthique du jugement », une « éthique de la décision »²⁰ existant dans l'immanence de l'agir. Les termes de cette critique hégélienne de la *moralité* étant bien connus, permettons-nous d'en rappeler très schématiquement les grandes lignes. Cette critique, Hegel l'opère en déterminant ce qu'il énonce comme une « aporie de la conscience morale »²¹. Une aporie, en ce qu'elle fait intervenir une scission entre, d'une part, le Bien en tant que « contenu de la volonté universelle »²² ; et, d'autre part, la Volonté singulière, « l'opérer » [Handlung] de l'agir particulier. En

¹⁸Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°62.

¹⁹G.W.F. Hegel, Add. § 378, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°381.

²⁰Nous empruntons cette typologie déterminant le geste propre à l'éthicité hégélienne comme « éthique de la décision » en revers de l'éthique kantienne, déterminée comme « éthique du jugement », en ce qu'elle s'ancre sur « les rapports de l'action subjective, et de ses intentions représentable, avec une Loi Universelle », à Alain Badiou. [Alain Badiou, *L'éthique essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003, p°20].

²¹Ce motif parcourt l'ensemble de ces textes et lui permet de déterminer, négativement à la *Moralität* [moralité], sa propre caractérisation de l'agir éthique, à savoir la *Sittlichkeit* [éthicité] qui est la résolution d'une telle aporie en tant qu'elle est « le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience » [G. W. F. Hegel, § 142 *Principes de la Philosophie du Droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2003, p°251] qui n'est autre que l'unité « de la singularité et de l'universalité de la liberté » [G.W.F. Hegel, § 515, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°300]. Ce motif de l'aporie éthique est ainsi exposé au chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'Esprit* ; se trouve pourvu d'une grande importance au sein de la *Science la Logique* – opérant le passage vers l'ultime chapitre sur « L'idée absolue » [Cf. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, Doctrine du Concept*, trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p°358-365] ; avant d'être l'articulation conduisant au fil des § 507-512 de l'Encyclopédie, vers l'ultime moment de l'Esprit Objectif : « La vie éthique ».

²²G.W.F. Hegel, § 507, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°296.

conséquence de cette *extra-position* du Bien et du Monde, des fins subjectives et des fins universelles : le bien, dans son « être-là extérieur [...] est seulement déterminé comme l'extériorité en et pour soi nulle, le bien n'a atteint dans elle qu'un être-là contingent, destructible, non une réalisation correspondante à son idée »²³. Le bien n'existant alors plus que comme « finalité extérieure »²⁴ à la « finalité interne » et immanente du sujet, l'accord du Bien universel et d'un agir particulier et subjectif, n'y est, sous ce prisme, que pure contingence. Entre « l'intérêt, le bien propre » de « l'être particulier » et le « but du Bien, lequel est l'être non particulier, mais seulement universel » « c'est pareillement une contingence si [ces deux déterminations] s'harmonisent. »²⁵. Si la Moralité ne délivre alors, en soi, aucune nécessité à l'agir du sujet, alors, la détermination particulière du bien comme « intérêt » [Interesse] et sa détermination objective comme « but » [Zweck] « doivent s'harmoniser, parce que, en général, le sujet en tant qu'[être] singulier et en tant qu'universel est en soi une identité une. »²⁶. Pour ce faire, la Moralité — qui ne peut exister en soi comme *télos* extérieur et transcendant — doit être articulé et inscrite dans un agir qui lui imprime un contenu et lui délivre de l'effectivité. L'essence du Bien, n'existant que dans l'immanence de l'agir concret des sujets, l'effectivité éthique n'est plus alors à déterminer à partir de l'abstraction formelle du jugement — scindant l'action particulière de son horizon d'universalité —, mais dans l'unité d'un agir qui produit, en lui, l'universel en un procès « qui est absolument sans repos »²⁷. Cette éthique effective, cet agir éthique, Hegel l'énonce du terme de *Sittlichkeit* [éthicité]. La déterminant comme cette « universalité, intégrée de façon formatrice à la volonté subjective comme son habitude, sa disposition intérieure et son caractère, [qui] est en tant que coutume éthique », il semble l'écrire en écart, et comme l'écart même, d'avec une formalisation abstraite que la Moralité hérite du discours du Droit. Hegel trouve le ferment de sa critique dans le tracé du motif de l'*Esprit Objectif*, qui est « cette unité de la volonté rationnelle avec la volonté singulière »²⁸, des sujets particuliers et de la *Loi* [Gesetz], posée [gesetzt] extérieurement à eux. Cette interrogation hégélienne sur « l'action éthique » ne se comprend que si on ne la sépare pas d'une interrogation qui lui est, de même qu'à Marx, consubstantielle : à savoir une interrogation sur le rapport du Droit et de l'action politique et, partant de là, de l'universel et du singulier sous les doubles figures de l'*État* et de la *Société Civile*.

²³G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, Doctrine du Concept*, trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p°361.

²⁴Ibid. p°361.

²⁵G.W.F. Hegel, § 509, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°296-297.

²⁶Ibid.

²⁷G.W.F. Hegel, Add. § 378, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°381.

²⁸Ibid. § 485, p°282.

Ce faisant, leur critique respective de l'éthique s'inscrit dans ce qui est, plus largement, une interrogation du nouage juridico-normatif propre à la modernité occidentale. Leurs conjointes interventions théoriques nous semblent, en effet, pointer et se lover dans les craquelures d'un édifice qui a placé la vie humaine sous l'emprise du Droit, la soumettant à l'impératif de *Légitimité*. Par *Légitimité*, il nous faut entendre cette opération conférant du sens à une action, *extérieurement* à elle. Fonctionnant vis-à-vis d'elle comme sa « *fonction de garantie* », elle la juge, non à l'aune de ces effets particuliers et empiriques (*pourtant, pour moi, c'est efficace, je vous l'assure...*), mais en regard d'une formalisation, qui lui donne un statut supérieur, un statut universel et absolu. « *Cette Vérité absolue de l'action, c'est alors le fondement, la base sur laquelle tout édifice repose à jamais, ce qui porte sans être porté par rien, la Terre que rien ne supporte, ou le Géant originaire de la mythologie qui supporte le monde sur son dos sans que rien ne le supporte, ou Dieu, qui soutient tout de ses forces, mais, c'est connu, n'a pas besoin de sol, de fondement, pour y poser ses pieds* »²⁹.

Le socle Juridico-normatif de l'occident, ou l'ombre du monument romano-canonique

Cette soumission de l'action à un impératif de légitimité — à savoir cet impératif imprimant à l'acte et à son discours de vérité une forme juridico-religieuse — n'est autre que l'opération sur laquelle se fonde la forme institutionnelle de l'action politique propre à l'occident. Afin de lire le geste de Hegel et Marx comme la tentative de frayer la voie à une forme d'action politique libre quant à sa structuration juridico-normative, il nous semble nécessaire, afin de bien saisir les enjeux et les lignes de force d'un tel geste, de tracer ici, en préambule, les contours d'une très succincte généalogie.

Ce que nous désignons comme *impératif de légitimité*, s'origine, pour nous, dans ce moment où se formalise et s'institue le corpus juridico-canonique, que l'on gratifie de l'épithète *monument romano-canonique*, le déterminant comme cette « *autre bible de l'occident* »³⁰ suivant la formule de Pierre Legendre. Désignant par-là, l'institution et la fondation du socle juridico-normatif de l'occident chrétien ; couplant et uniformisant, pour ce faire, l'ensemble des décisions et règles édictées sous contrôle pontifical – embryon du droit canonique, et les textes du droits romain tels qu'ils furent fixés et réunis par Justinien à la fin de l'Empire romain.

Ce travail d'assemblage et de rationalisation, visant à doter le monde chrétien d'un socle juridique

²⁹Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, p°143-144.

³⁰ Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident*, Leçons IX, Paris, Fayard, 2009.

et normatif cohérent et uniformisé, s'opérant aux alentours des XIIe et XIIIe siècle – dans l'intervalle allant de la rédaction du *Décret de Gratien* (1130-1140) jusqu'à la formalisation, par Innocent IV, de la procédure inquisitoriale par la promulgation de la bulle dite *Ad extirpanda*, émise en 1252 – constitue le « discours inaugural de l'institutionnalité contemporaine »³¹. Il signe le moment d'une refondation du christianisme, à savoir, un moment où l'occident chrétien se dote d'un discours de légitimité formalisant, en retour, l'idée même d'une légitimité conférée extérieurement à l'action qu'elle qualifie³².

Cette nécessité de faire du corpus du droit romain la base à l'élaboration des formes juridiques de l'occident chrétien — alors même que le droit élaboré à Rome n'avait plus cours depuis six à sept siècles³³, répond à un vide normatif propre au christianisme. Le christianisme se fonde en effet, avec Paul, sur ce qui est bien un geste messianique de désactivation, de révocation, de la Loi juive par l'amour. Ce faisant, la loi mosaïque — qui est pourtant le seul texte à caractère juridico-normatif du corpus biblique, ne peut plus constituer pour les chrétiens le cadre d'un droit positif. Ainsi le décalogue n'aura, pour les juristes médiévaux, qu'une valeur figurative étant pensé comme « une préfiguration de catégories normatives auxquelles le Monument romano-canonique vient donner, dans un dessein providentiel, statut définitif de loi naturelle. Ce qui doit être bien compris du lecteur est que, réfutant le Décalogue comme loi positive, le christianisme se trouve, dans la réalité sociale, démunie de règles. Son destin civilisationnel est lié à la résolution de ce manque. »³⁴. À ce vide normatif s'ajoute la méfiance, marquée tout au long des *Évangiles* vis-à-vis des institutions judiciaires terrestres. La justice y semble ainsi devoir être le seul fait de Dieu ; toutes tentatives d'instituer une justice terrestre étant, dans son principe, une usurpation. Le Christ lui-même martèle, à de multiples reprises, ce qui est, pris à lettres, une interdiction du jugement que le fameux verset de Matthieu, en 7, 1-5, illustre de manière marquante³⁵ : « Ne vous posez pas en juge, afin de n'être pas jugés ; car c'est de la façon dont vous jugez qu'on

³¹ Pierre Legendre, *Ibid.*, p°21.

³² Précisions d'ailleurs, en passant, que, si nous sommes redevables des travaux de Pierre Legendre, ce dernier remplaçant la constitution du corpus romano-canonique dans une vaste entreprise de généalogie de l'occident dans sa forme moderne – à savoir cette domination technico-économique généralisée, nous ne partageons pas, pour autant, l'idée qu'il y aurait à la base de toute société une « exigence universelle de légitimité » [Pierre Legendre, *ibid.*, p°50]. Cette idée de légitimité nous semble plutôt le mode, situé historiquement et propre à l'occident, de produire le discours de vérité qui le soutient. Il n'est, en cela, qu'une modalité bien particulière, suivant le terme de Foucault, de *dire le vrai*. Une modalité héritée, pour nous, de cette structuration juridico-normative de l'agir qui se fait jour à l'aune de l'institution du corpus romano-canonique.

³³ Cf. sur cette disparition du droit romain : Pierre Legendre, *Ibid.*, p°43.

³⁴ Pierre Legendre, *Ibid.*, p°109.

³⁵ On pourrait aussi citer également le célèbre passage de l'Épître aux Romains [2. 1-3] : « Tu es donc inexcusable, toi, qui que tu sois, qui juge ; car, en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même, puisque tu en fais autant, toi qui juges. Or, nous savons que le jugement de Dieu s'exerce selon la vérité contre ceux qui commettent de telles actions. Penses-tu, toi qui juges ceux qui les commettent et qui agis comme eux, que tu échapperas au jugement de Dieu ? ».

vous jugera, et c'est la mesure dont vous vous servez qui servira de mesure pour vous. Qu'as-tu à regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère ? Et la poutre qui est dans ton œil, tu ne la remarques pas ?»³⁶. Face à cette difficulté d'assembler un système normatif cohérent et d'instituer la fonction de juger sur des bases et un corpus d'obédience strictement chrétienne ; l'exportation des procédures et des techniques propres au droit romain va venir suppléer à un tel manque et fournir le cadre de ce qui est bien alors une réinterprétation et une formalisation, en terme juridique, du rapport à Dieu et des hiérarchies organisant l'intégralité de la création décrite dans la Bible.

Une telle exportation ne s'opère pas sans difficulté ; se pose en effet la difficulté de concilier la radicale artificialité du Droit Romain et la nature divine d'un monde ordonné en regard de la perspective eschatologique du salut³⁷. Comme le rappelle l'historien du droit romain Yann Thomas : « *Christianiser le droit romain, cela devait revenir, d'abord, à domestiquer une représentation du monde où les choses, même divines, étaient des choses instituées ; où la nature était un artifice au service d'une production d'artifice ; où surtout la science civile servait d'outil pour transformer librement l'ordre des choses, l'ordre des choses antérieurement instituées. Cela devait revenir en somme à gommer autant qu'il était possible les aspérités d'une anthropologie juridique où les techniques du droit pouvaient prétendre jusqu'à se substituer à la nature.* »³⁸.

Un tel gommage, s'il passe, d'une part, par la restriction des constructions juridiques romaines dans le cadre de limites ontologiques – posant la distinction du corporel et de l'incorporel, du physique et de l'invisible, du vivant et du mort comme des limites intransgressibles - et par la tentative de borner les fictions juridiques à « *l'imitation de la nature* ». Cette opération vient s'appuyer, en premier lieu, sur une redétermination de l'ensemble des procédures et techniques juridiques romaines dans le cadre d'un partage marqué du *fait* d'avec le *droit*³⁹. Cet encadrement des constructions du droit

³⁶ *Le Nouveau Testament commenté* (trad. TOB), sous la direction de C. Focant et D. Marguerat, Paris, Bayard – Labor et Fides, 2012.

³⁷ Comme tente de le rappeler le travail de Yann Thomas, le droit romain se fonde en effet sur une « *radicale déliaison de l'institutionnalité d'avec le monde des choses de la nature.* » [Yann Thomas, p°137]. L'importance qui y est donnée à la fiction juridique (une fiction qui a pouvoir de nier la réalité objective des faits : de faire qu'un affranchi ne soit pas né esclave, qu'un citoyen captif ne le soit pas, qu'un vivant naisse d'un mort, qu'un mort ressuscite...) marque bien le radical constructivisme de son dispositif juridique. Ainsi la nature ne se détermine et n'y appert que comme un présupposé juridique, n'existant que depuis l'artifice du droit, en tant que fiction permettant de discriminer entre institution première et institution seconde. De même – comme le soulignera Saint Augustin dans son commentaire de Varron – les « *choses divines* » y sont déterminées comme le produit de l'institution civile des hommes, donnant de ce fait le primat aux citoyens vis-à-vis de la sphère divine. [Cf. Yann Thomas, « *Fictio legis. L'empire de la fiction et ses limites médiévales* », in. *Les opérations du droit*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2011, p°155 sq.].

³⁸ Yann Thomas, « *Fictio legis. L'empire de la fiction et ses limites médiévales* », in. *Les opérations du droit*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2011, p°157-158.

³⁹ Un partage qui n'a pas cours dans le droit romain pour déterminer le statut des constructions juridiques : « *les juristes romains n'articulent aucune théorie des limites de la fiction sur l'antithèse du droit et du fait.* » [Yann

dans le cadre de ce partage du fait et du droit permet, en effet, au théologiens et juristes médiévaux de s'approprier les techniques juridiques romaines, tout en préservant de la fiction et de son caractère radicalement artificiel la nature divine du monde. « *Il faut admettre simplement qu'il existe désormais deux registres, deux strates de vérité ou, mieux, une hiérarchie de deux zones de vérités.* »⁴⁰. Ce qui s'opère alors n'est autre qu'une dissociation entre « *d'une part, les formes conceptuelles, les protocoles et procédures du droit romain, et, d'autre part, l'instance de légitimité qui donne à cet ensemble de techniques juridiques son efficacité normative, parce qu'elle est articulée (et de ce seul fait) au discours d'une Référence fondatrice.* »⁴¹. Ce faisant, l'occident romano-chrétien s'institue et se structure en produisant une *schizé* de son système normatif. Comme l'écrit Pierre Legendre : « *le système normatif est fendu en deux : d'un côté, le discours de légitimité ; de l'autre, la vie des concepts dans la casuistique des règles. À rebours donc du judaïsme et de l'islam, où l'entrelacement interne de ces deux éléments les a en quelque sorte soudés, c'est-à-dire rendus indissociables au sein de la structure.* »⁴². En faisant du droit romain un ensemble de techniques autonome et délié de leurs origines politiques, religieuses et historiques⁴³, l'occident chrétien va opérer une *capitalisation institutionnelle* qui va inscrire sous une forme transculturelle et anhistorique son soubassement juridico-normatif, posant ainsi la base du caractère abstrait et universalisable de l'État occidental. Comme le souligne Pierre Legendre c'est cette *schizé* fondatrice qui fait « *la malléabilité et la capacité d'adaptation du juridisme occidental, y compris sa capacité de contraindre d'autres systèmes normatifs à s'aligner sur ses principes sans se dissoudre eux-même totalement. Tout cela est enraciné dans ce point de passage entre les fondements romains du droit romain et l'invention du status, de l'État.* »⁴⁴. On pourrait schématiquement dire, que l'accumulation primitive économique — conceptualisée par Marx — qui ouvre à la possibilité du devenir-monde du mode de production capitaliste ; se double ainsi d'une capitalisation juridique assurant l'hégémonie culturelle du modèle normatif occidental. Un modèle normatif qui fonde, en droit, et légitimise la possibilité d'une capitalisation infinie sous la forme d'un « *féodalisme planétaire* »⁴⁵

Thomas, *Ibid.*, p°159].

⁴⁰ Yann Thomas, *ibid.*, p°168.

⁴¹ Pierre Legendre, « *Ce que nous appelons le droit* », in. *Débat* n°74, mars-avril 1993, p°102.

⁴² Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident*, Leçons IX, Paris, Fayard, 2009.

⁴³ Notons, en passant, qu'une telle opération – en rendant possible une technisation du droit – semble conduire, nécessairement dans sa logique, à ce qui, actuellement, se manifeste comme un éreintement du droit lui-même en tant réalité spécifique, le soumettant à des impératifs technico-économiques.

⁴⁴ Pierre Legendre, « *Ce que nous appelons le droit* », in. *Débat* n°74, mars-avril 1993, p°103.

⁴⁵ Sur la mise en place du corpus romano-canonique comme assurant la possibilité d'une appropriation généralisée du monde – ouvrant ainsi la voie à une domination économique généralisée – on se référera aux travaux de Pierre Legendre, en particulier à son ouvrage : *Dominium Mundi*, Paris, Mille et une nuit, 2007. Dans cet ouvrage, ce dernier, - dans la lignée des travaux de Marie-France Renoux-Zagamé sur les origines théologiques de la propriété dans sa forme occidentale – montre comment la détermination scolastique de la création divine dans les termes d'un *dominum dei* [au double sens d'une propriété, de l'appartenance d'une chose ; et de l'exercice d'une

La scolastique médiévale, qui se caractérise comme ce moment de réinterprétation en terme juridique du rapport de Dieu à sa création, va ainsi fonder le système juridico-normatif de l'occident chrétien sur une dissociation entre : d'une part, la *justesse*⁴⁶, l'efficace technique des procédures et de la formalisation normative hérité du droit romain ; et, d'autre part, le *discours de vérité* le légitimant. Elle fait intervenir ainsi une dissociation de l'action d'avec le discours de vérité qui la qualifie ; séparant ainsi la singularité d'une opération, d'un geste, de l'horizon de commun et de vérité qui le nimbe⁴⁷. Cette dissociation de l'action et de sa vérité, qui rend, par là même possible, la dissociation du lien éthique unissant le sujet à son action, nous semble — nous plaçant ici dans la lignée des travaux de Robert Jacob⁴⁸ — se structurer sur la base du *fondement sacramental* de la procédure juridique occidentale. Un fondement qui, nous le verrons, conditionne la structure *opérative* de l'ontologie sous-tendant ce modèle juridico-normatif, une structure par laquelle l'être, suspendu à la nécessité de son effectuation, s'exprime sous la forme d'un *devoir-être*.

Nous faisons en effet l'hypothèse que la soumission de l'action à un impératif de légitimité trouve sa source dans « *la singularité de la justice occidentale [qui] renvoie en définitive à la singularité de la mise en communication de Dieu et des hommes propre au christianisme : le sacrement.* »⁴⁹. La fixation, par la théologie catholique, de la doctrine des sacrements, qui est synchrone de la mise en place du corpus romano-canonique, fournira la structure même du socle juridico-normatif occidental. Cette fixation des sacrements est en effet au cœur de l'entreprise scolastique de détermination en terme juridique du rapport de Dieu à sa création. C'est justement dans cette perspective que l'école scolastique fit du *sacramentum* le centre du rituel et de la liturgie catholique, formalisant pour ce faire, le sacrement comme le mode même de communication d'avec Dieu, et le lieu d'effectuation de la vérité et du rite de la foi chrétienne. À cette fin, dans le courant de la réforme grégorienne du début du XIIe

souveraineté] fonde, pour l'occident chrétien, la possibilité d'un *dominium mundi*, d'une appropriation universelle du monde, légitimant ainsi ses entreprises de domination coloniale et rendant possible un marché globalisé actuel qui réalise pleinement ce rêve d'un empire ayant désactivé toute frontière.

⁴⁶ Nous empruntons à Althusser cette dichotomie entre *justesse* (jugeant l'efficace et la qualité pratique d'une action) et *vérité* (entendant ici la vérité au sens du discours de légitimation, ce que lui-même désigne du terme de *fonction de garantie*). [Cf. Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, p°121 sq.].

⁴⁷ On nous excusera cet emprunt – ou plutôt ce clin d'œil amical – certains s'y reconnaitrons qui poussèrent loin ensemble l'idée agambenienne d'un *universel comme manière*, faisant du *geste* et de son *horizon* des opérateurs propres à faire exister une *dialectique du débordement*.

⁴⁸ Cf. « *Penser le jugement comme un sacrement ou à l'image d'un sacrement, c'est le fil conducteur qui permet de saisir une continuité des rites judiciaires, de la première christianisation du bas-Empire romain au monde de l'Europe franque, puis aux ordres juridiques qui se sont formés au second Moyen Âge et perpétués ensuite.* ». [Robert Jacob, *La grâce des juges, l'institution judiciaire et le sacré en occident*, Paris, PUF, 2014, p°14.].

⁴⁹ Robert Jacob, *Ibid.*, p°409.

les théologiens catholiques : adopterons le modèle augustinien du *sacrement-signe* – du sacrement comme don de Dieu, libre quant aux dispositions subjectives du ministre divin ou du sujet récepteur. Ils opéreront une stricte distinction entre les *sacrement majeur* — fixé à sept⁵⁰ — et les *sacramentaux* qui n'ont pas, contrairement aux sacrements, d'efficacité de par leur vertu propre⁵¹, formalisant, ainsi, la thèse dit de la *double vérité des sacrements*.

Cette idée d'une *double vérité des sacrements* nous intéresse ici tout particulièrement, en ce qu'elle nous semble conditionner et être la source de toute la structure juridico-normative de l'action politique que nous tentons d'approcher, la conditionnant, tant dans son versant procédural et technique, que sur le plan de l'ontologie qu'elle véhicule.

Cette idée d'une *double vérité du sacrement*, formalisée dès 1080 par Saint Anselme, se fait jour comme la réponse à une controverse secouant l'église, depuis le III^e et le IV^e siècle, quant au sujet de la validité des sacrements administrés par un ministre indigne. Cette querelle prit toute son intensité à la suite des persécutions de 303-305 qui avaient vu certains prêtres remettre les livres sacrés aux païens. Pour le courant dit *donatiste*, la disposition subjective de l'officiant et du récepteur des sacrements conditionnant leur efficacité, les baptêmes administrés par des prêtres ayant dû, sous la pression des persécutions impériales, renier leur foi devaient donc, nécessairement, être considérés comme nuls et non avenues⁵². Face à ce qui était bien alors une menace contre l'unité de l'église, le dogme catholique — Saint Augustin en tête — affirma la nécessité de penser l'efficacité objective des sacrements — qui sont l'effet du seul pouvoir christique — indépendamment des conditions subjectives du prêtre les administrant. La théologie scolastique actera une telle dissociation : « *le sacrement, disent les théologiens, agit ex opere operato, par l'efficace même du rite. Ou encore : la parole sacramentelle « effectue ce qu'elle signifie » (efficit quod significat, c'est-à-dire qu'elle produit par elle-même la vérité de son énoncé. Cependant, il peut arriver qu'à l'arrière-plan du rite et de la parole se dissimulent des vérités moins avouables. Le prêtre qui officie peut être en état de péché mortel celui qui reçoit le baptême un dissimulateur que la vraie foi n'habite pas, le confessé dépourvu d'un repentir sincère. Dans ce cas, le sacrement ne peut être pleinement efficace. [...] Mais la distinction des deux ordres de vérité maintient leur stricte séparation, de sorte que*

⁵⁰ Les débats théologiques de la première moitié du XIII^e – qui virent la constitution du courant scolastique – portent en grande partie sur la fixation du nombre de sacrement : quatre pour Lanfranc, cinq pour Abélard, dix pour Bernard de Clairvaux, douze pour Pierre Damien... et sur leur différence de statut d'avec les sacramentaux

⁵¹ « *Il s'agit donc de signes que l'on peut dire institués par l'Église et non par le Christ, et qui n'agissent pas ex opere operato comme les sacrements, mais ex opere operato Ecclesiae [...] ainsi la profession religieuse ou monastique, l'institution de laïcs à un ministère, la célébration communautaire de la réconciliation sans absolution, la prière de l'office divin, les funérailles chrétiennes. Ces diverses célébrations, sans être des sacrements au sens strict, n'en sont pas moins lourdes de « sacramentalité » et leur importance peut être grande dans la vie spirituelle des personnes, voire quant à l'Église elle-même.* » [Louis-Marie Chauvet, notice « Sacrement », in. *Dictionnaire critique de théologie* (dir. Jean-Yves Lacoste), Paris, PUF, 2007, p°1254].

⁵² Sur la mouvance donatiste, qui sera dite anathème lors du concile de Carthage de 411, on consultera la notice qui lui est consacrée dans le *Dictionnaire du christianisme ancien*, Turnhot, Brepols, 1994.

la fausseté extrinsèque ne peut jamais compromettre la vérité intrinsèque. »⁵³.

Au moment où la formalisation des sacrements va opérer cette dissociation entre d'une part l'effectivité « *ex opere operato* » du geste sacramental, et, d'autre part, le sujet qui ne l'effectue que « *ex opere operantis* » — suivant ici la formule princeps de Thomas d'Aquin, c'est ce même modèle que l'on va appliquer à la procédure juridique. Cette application à la procédure juridique — qui en conservera ainsi la structure jusque dans sa forme actuelle laïcisée — répond à la nécessité de doter l'institution terrestre du jugement d'une légitimité divine qui n'en remette pas pour autant en cause le caractère strictement séculier. En effet, dans le moment historique des XII^e et XIII^e siècle, qui voit le passage des procédures dit de jugement de dieu à l'institution d'un appareil judiciaire dépositaire de la fonction de juger⁵⁴, il fallait marquer d'une grâce spéciale, formaliser sur un plan ontologique et juridique, la concession par laquelle Dieu autorisait l'homme à outrepasser l'interdit évangélique de jugement et à assumer l'application d'une justice autonome du jugement eschatologique. En effet, au cours de ce passage, ce n'est plus dieu qui fait don de son pouvoir de jugement pour faire advenir la vérité et statuer sur les litiges entre les hommes⁵⁵, mais bien les hommes qui se font les dépositaires de la fonction de juger, outrepassant pour cela l'idée chrétienne d'un jugement qui ne peut être que le fait de Dieu. Dans cette perspective, il semblait alors nécessaire de venir déterminer l'action judiciaire réflexivement au jugement de dieu — marquant ainsi que l'exercice de la justice est une émanation et une concession de la justice divine, tout en soulignant, dans le même temps, que cette concession autorise à séculariser complètement la procédure judiciaire⁵⁶.

⁵³ Robert Jacob, *La grâce des juges*, Paris, PUF, 2014, p°450.

⁵⁴ Passage que Foucault détermina comme le passage d'un *système de réparation juridique du crime* dans la ritualisation d'une épreuve (ordalie) – système où dieu est dépositaire de la fonction de juger et de la manifestation de la vérité et où le tribunal n'est là, de fait, que pour garantir le bon déroulé du rite judiciaire ; à celui de *l'enquête-vérité* – qui trouve sa forme paradigmatique avec la procédure inquisitoriale – où le tribunal se trouve incarner le pouvoir justicier : la manifestation de la vérité dépendant de sa seule décision et de sa capacité à la faire advenir dans le cours d'une enquête qui doit conduire à l'aveu du coupable. Cf. [Michel Foucault, *Théories et institutions pénales, Cours au Collège de France. 1971-1972*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2015, p°198 sq.].

⁵⁵ Les rituels ordaliques sont effet pensés – comme le souligne Robert Jacob – comme des moments venant convoquer les « *signes miraculeux, transgression de l'ordre naturel qui veut que le feu brûle et que l'eau rejette les corps léger* » par lesquels « *justice et vérité se dévoilent en même temps* ». Dans l'épreuve les accusés s'en remettent à la pitié de dieu, qui vient ainsi faire « *don aux hommes des signes de sa justice pour la résolution de leurs litiges* », tout en manifestant la justice divine – celle qui préside au salut des âmes – « *parce qu'en confondant les coupables, il les invite à la confession et à la pénitence, qui doivent permettre la rémission des fautes et préserver en eux l'espoir du salut.* ». [Robert Jacob, *La grâce des juges*, Paris, PUF, 2014, p°438-441]

⁵⁶ C'est d'ailleurs la même logique qui entrera en jeux dans l'élaboration de l'idée d'un droit de propriété humain sur la création, droit qui sera déterminé comme une émanation et une concession du *dominum dei*, du droit de propriété et de souveraineté absolu de Dieu sur l'intégralité de sa création. Cette idée de concession, en mettant en avant l'idée d'un transfert du droit du créateur sur sa créature privilégiée – l'inscrivant pour ce faire dans la nature même de l'homme (lui conférant raison, libre arbitre...) – rend possible la sécularisation de ce droit et sa progressive déliaison d'avec l'idée de Dieu dont pourtant il émane. C'est ainsi que cette souveraineté absolue de Dieu sur l'intégralité de son *domaine*, va fournir de paradigme à l'idée d'une souveraineté étatique : à savoir cette idée d'une puissance d'unification, d'un pouvoir exercé univoquement sur l'intégralité d'un territoire. Cf : [Marie-

Ce double mouvement sera pensé alors en écho au caractère double de la vérité sacramentelle. De la même manière que celle-ci dissocie la vérité inhérente du geste, à savoir son existence dans l'éternité an-historique de l'économie de la grâce qui lui confère une effectivité *de facto*, du geste lui-même, opéré par l'officiant et qui l'actualise dans le présent historique, les théologiens et juristes médiévaux vont dissocier la réalité séculière de la procédure juridique de son existence réflexive par rapport au jugement de Dieu. Cette existence réflexive du jugement humain par rapport au jugement de dieu, qui lui confère sa légitimité, se trouve prise en charge, à titre uniquement subjectif, par le juge qui se pense ainsi comme responsable et soumit au jugement divin par quoi il est autorisé à juger. C'est là d'ailleurs ce qui fonde l'idée, propre à la procédure romano-canonique, d'une *déontologie judiciaire* qui « *commanderait la légitimité de la justice rendue* »⁵⁷ par le juge⁵⁸.

Ce qui s'opère dans cette structuration de la procédure judiciaire et, ce faisant du socle normatif de l'occident chrétien qui se formalise alors sous une forme juridique, c'est donc la soumission du geste judiciaire à un impératif moral extérieur. Le paradigme du double régime de vérité, hérité de l'économie sacramentelle, entraîne avec lui une structure de *dette infinie*⁵⁹, par laquelle la praxis judiciaire technicisée ne tient sa vérité et ne se légitime qu'en vertu d'un *devoir*, d'un *avoir à être* qui est déterminé extérieurement à elle, à savoir, cette structure déontologique — que celle-ci soit figurée sous la forme du jugement de dieu ou de l'impératif moral — à laquelle le juge doit faire mine de se soumettre.

Au fil de ce long excursus généalogique c'est donc bien cette doctrine de la doublé vérité — héritée de la formalisation scolastique des sacrements — que nous voulions cerner y voyant l'opérateur de la structuration juridico-normative et de cette soumission de l'action à un impératif de légitimité, propre à l'occident. Cette doctrine de la double vérité, achevée par la *grande scolastique*, a statut d'*archè*, innervant l'occident chrétien tant sur le plan théologique (via la structuration en terme juridico-économique de l'intégralité de la création et de l'économie du salut) que juridique ; politique (posant les bases du paradigme de souveraineté) que éthique (opérant cette division de l'action d'avec le sujet l'accomplissant qui est la source de la structure morale et déontologique de l'éthique occidentale)... Elle accomplit le projet scolastique de codage intégral de la création en terme

France Renoux-Zagamé, « *Retour sur les origines théologiques de la propriété* », *Droits* 2013/2 (n°58), p°51-70].

⁵⁷ Robert Jacob, *La grâce des juges*, Paris, PUF, 2014, p°312.

⁵⁸ Sur cette idée de la déontologie judiciaire comme déterminant une nouvelle forme de sacralité judiciaire, à la suite de l'abandon des procédures de jugement de Dieu et de la mise en place d'une forme sécularisée de justice, on consultera le chapitre que Robert Jacob consacre à cette question : Robert Jacob, *Ibid.*, p°309-332.

⁵⁹ Suárez lui-même – cette figure exemplaire faisant du programme scolastique d'ordination juridico-normative de la création la base même de la philosophie moderne – ne définit pas autrement l'idée du devoir religieux, cette forme paradigmatique à toute éthique déontologique moderne.

juridique. Un projet qui implique, de fait, une structuration juridico-normative de l'ontologie elle-même.

Ce faisant, le projet scolastique constitue le moment central de ce mouvement, propre à la modernité occidentale — de substitution d'une *ontologie de la substance*⁶⁰ par ce que nous désignons — suivant le terme d'Agamben — comme une *ontologie du commandement*⁶¹. Une ontologie du commandement qui n'est que la forme juridico-normative du modèle d'ontologie *opérative* qui — depuis la conception substantialiste de l'être élaborée par le néo-platonisme⁶² — s'est progressivement imposé en occident, subvertissant en cela le dispositif ontologique aristotélien, en ramenant l'être dans la sphère de la praxis, jusqu'à le confondre avec l'agir de son effectuation⁶³.

L'élaboration du paradigme du sacrement est ce moment qui voit l'ontologie occidentale déterminer le primat de l'opérativité de l'être sur sa substance sous la forme juridico-normative du devoir, soumettant l'être divin à l'impératif d'avoir à être, de devoir s'effectuer par l'intermédiaire du sacrement qui en devient la forme exclusive de sa manifestation. Suspendant l'être à la nécessaire effectuation d'un « *devoir-être perpétuel* »⁶⁴ — suivant l'expression même de Hegel — la scolastique médiévale ouvre ainsi à ce qui est « *la détermination ontologique de l'étant, et par conséquent le trait fondamental de la production moderne et de l'État moderne* »⁶⁵, à savoir : « *l'illimitation ontologique croissante* »⁶⁶ qu'entraîne « *l'élévation de l'infinité à l'être* »⁶⁷. Contrevenant à l'idée, propre à l'ontologie substantielle antique, selon laquelle l'être est en tant qu'il se cerne d'une limitation, elle détermine l'être d'un inachèvement en le soumettant à la nécessité de s'effectuer, de s'opérer, de se produire en somme,

⁶⁰ Où l'être se réfère à l'être hors de tout rapport à son effectuation, suivant une modalité uniquement indicative.

⁶¹ Où l'être s'exprime sous une modalité impérative, le rapportant à un « *devoir-être* ». Comme l'exemplifie Agamben, entre ces deux ontologies, on passe d'une ontologie de l'*esti*, où l'être *est* ; à une ontologie de l'*esto*, du *sois* où l'être a à *avoir à être*. Sur ce motif des *deux ontologies* cf. : Giorgio Agamben : *Opus Dei, Archéologie de l'office, Homo sacer, II, 5*, Paris, Seuil, 2012, p°150-152.

⁶² Le néo-platonisme romain en traduisant ainsi l'idée d'*ousia* – marquant l'idée d'une permanence de la forme-substance – en *substance*, déterminant ainsi l'être comme étant *sous les accidents*, rend possible le passage à l'être des accidents. Ce faisant, l'être n'existe plus indépendamment de l'agir de son effectuation et du mouvement qui le réalise sous la forme de multiples individuations particulières. Le concept d'*hypostase* et l'importance donnée, au sein du néo-platonisme romain, à l'idée de *volonté* traduisent d'ailleurs bien cet infléchissement. Le néo-platonisme se marque ainsi, sur ce plan précis, comme un moment central dans ce mouvement d'indistinction de l'être et de l'agir propre à la métaphysique occidentale. Il constitue un moment symptomatique dans le passage d'une *ontologie substantialiste* à une *ontologie opérative*. Une ontologie opérative que la scolastique médiévale viendra justement structurer sous une forme juridico-normative, en en faisant une *ontologie du commandement*.

⁶³ Sur ce sujet on consultera l'ouvrage de Giorgio Agamben : *Opus Dei, Archéologie de l'office, Homo sacer, II, 5*, Paris, Seuil, 2012 ; en particulier le chapitre 2 : « *Du mystère à l'effet* » [p° 49-86].

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 135 (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°289.

⁶⁵ Gérard Granel, « *Un singulier phénomène de mirement* », in *L'époque dénouée*, Paris, Hermann, 2012, p°184.

⁶⁶ Gérard Granel, *Etudes*, Paris, Galilée, p°76.

⁶⁷ Gérard Granel, « *Un singulier phénomène de mirement* », in *L'époque dénouée*, Paris, Hermann, 2012, p°184.

« avec une productivité de plus en plus élevée — de plus en plus pure (purement productrice) — de l'essentiellement productif »⁶⁸, préfigurant ainsi, sur un plan théologico-ontologique, la logique moderne infinie de la production. Ce faisant, plaçant l'être sous une modalité opérative qui le commande et trouvant, dans la formalisation juridique de Dieu comme *dominum dei*, la forme juridique légitimant l'appropriation absolue de tout étant : la scolastique médiévale pose les bases de ce qui ne se trouvera pleinement réalisé qu'avec la mise en place du mode de production capitaliste. Un mode de production capitaliste qui remplacera la figure de ce dieu soumis au travail infini de son effectuation⁶⁹, par celle de la *substance automatique*⁷⁰ et infinie⁷¹ de la forme-capital.

⁶⁸ Gérard Granel, *Ibid.*, p°191.

⁶⁹ Ce qui nous oblige à poser cette question, restée en suspens, qui exproprie Dieu de son *sur-travail* ?

⁷⁰ Suivant la formule de Marx, la forme-capital de la valeur de la marchandise : « se présente soudain comme une substance en processus, une substance qui se met en mouvement par elle-même, et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de simple forme. » [Karl Marx, *Le Capital Livre I* (trad. dir. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales, 2016, p°153].

⁷¹ **In(dé)finie de la production moderne, devoir-être permanent et mauvais infini hégélien**

Les deux modalités de ce travail infini sont à entendre au sens hégélien du *mauvais infini*. Notons d'ailleurs que la détermination de cette structure de dette, résultant de la scission de l'être et du devoir-être, comme mettant en jeu une logique de mauvaise infinité est le fait de Hegel lui-même. Ce dernier écrivant ainsi : « La mauvaise infinité est la même-chose que le devoir-être permanent, elle est certes la négation du fini, mais elle n'est pas en mesure de s'en libérer en vérité ; celui-ci sort à nouveau en elle-même comme son autre, parce que cet infini n'est qu'en tant qu'il est en rapport avec le fini, qui pour lui est autre. Le progrès à l'infini n'est par conséquent que la monotonie d'une répétition, une alternance ennuyeuse et toujours identique de ce fini et de l'infini. » [G.W.F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Être* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, p°119]. Il faudrait d'ailleurs bien sentir à quel point la critique hégélienne du mauvais infini – au sens de ce mouvement de fuite en avant, de cette structure de dette perpétuelle du fini vis-à-vis de l'infini [par quoi : « Une limite est posée, elle est dépassée, puis c'est à nouveau une limite, et ainsi de suite à l'infini. Nous n'avons donc ici rien d'autre qu'une alternance superficielle qui reste toujours dans le fini. Si l'on s'imagine se libérer du fini dans cette infinité là, c'est en réalité la libération de la fuite. » [G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I. : La Science de la Logique, Add. § 94*, (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1970, p°528]] vise justement à extirper le concept d'infini de cette dichotomie *fini-infini* qui est le point d'ancrage de la logique moderne de la production, sur laquelle se fonde le mode de production capitaliste. Une homologie entre la logique de la mauvaise infinité hégélienne et la logique structurant le mode de production capitaliste que Marx souligna lui-même, faisant de ce motif hégélien le socle conceptuel permettant d'exposer le passage du concept d'*argent* à celui de *capital*, en mettant en avant la mauvaise infinité de la *thésaurisation* [*schatzbildung*] qui bute sur la contradiction entre l'aspiration à posséder une infinité d'argent – l'infini de l'argent en tant qu'équivalent universel – et qui ne parvient à posséder qu'une quantité finie de *trésor*. A cette fin, Marx fait ainsi un emprunt explicite à l'*Add. § 94* de l'*Encyclopédie* hégélienne : « Le mouvement de la valeur d'échange en tant que valeur d'échange, en tant qu'automate, ne peut être en général qu'un mouvement de sortie hors de sa limite quantitative. Mais, lorsqu'une quantitative de trésor est franchie, une nouvelle borne est créée, qui doit nécessairement être de nouveau abolie. Ce n'est pas une limite déterminée du trésor qui apparaît comme borne, mais toute limite quelle qu'elle soit. La théaurisation n'a donc aucune limite immanente, aucune mesure en soi, elle est un processus sans fin qui trouve à chaque fois dans son résultat un motif de recommencement. Si on n'accroît le trésor qu'en le conservant, on ne le conserve également qu'en l'accroissant. » [Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique* (trad. G. Fondu), Paris, Éditions Sociales, 2014, p°165-166]. Cette dichotomie entre infini et fini, il nous semble que la critique granélienne de l'ontologie moderne de la production – en opposant l'in(dé)fini de la production à l'idée du travail comme expérience de la finitude essentielle – ne parvient pas à s'en extirper, se trouvant condamné à rêver, bien abstraitement en retour, à une forme de travail antérieure à l'avènement du régime de production capitaliste. Comme nous le verrons dans notre ultime chapitre, l'idée hégélienne qualitative de l'infini, couplée à une re détermination du concept marxien d'*usage* nous semble plus apte à ouvrir la voie à une logique frayant l'écart d'avec la mauvaise infinité de la production capitaliste.

Hegel ou la mise en crise de la métaphysique occidentale

À l'aune de cette succincte généalogie, nous sommes désormais plus à même de saisir la réelle portée du refus hégélien de déterminer l'action dans le cadre juridico-normatif d'un devoir-être moral. Si celui-ci vient, comme nous l'avons vu, déterminer, négativement à la moralité kantienne, l'articulation de l'action au discours de vérité qu'elle produit, c'est en effet, afin de marquer un net refus de soumettre l'être à un « devoir-être *perpétuel dans lequel le point de vue simplement moral du rapport ne fait qu'errer, sans pouvoir les résoudre et sans pouvoir surmonter le devoir-être* »⁷². La critique hégélienne du point de vue juridico-moral s'axe, de fait, sur la mise à jour de l'aporie propre à cette idée de *double vérité* que nous avons précédemment identifiée. En effet, cette « *vision morale du monde* »⁷³ fait exister une scission entre l'être de l'action, à savoir la finalité propre et immanente à l'action – ce que Hegel désigne comme « *intérêt* » et « *bien propre* »⁷⁴ du sujet de l'action et l'impératif extérieur, le devoir-être, « *le but du Bien, lequel est l'être non particulier, mais seulement universel, de la volonté* »⁷⁵, à savoir le critère formel du bien à partir duquel l'action se juge et se trouve qualifiée extérieurement à elle. En effet, l'on postule l'effectivité d'une norme universelle, alors que celle-ci, n'existe qu'à la condition de son effectuation. Sans cela, du fait de son extériorité vis-à-vis de l'action qu'elle qualifie, elle reste un principe vide par quoi, « *le Bien, le droit et le devoir,*

⁷² G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 135 (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°289.

⁷³ **Hegel et la vision morale du monde.**

C'est là le titre de la célèbre critique de la philosophie morale de Kant développée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* [Cf. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1941, T.II Trad. J. Hyppolite, p°144 sq.]. Cette critique de la soumission de l'être au devoir-être propre au caractère juridico-normatif de la philosophie Kantienne – qui constitue, de ce fait, l'une des critiques les plus radicales de ce que nous désignons ici comme cette *ontologie du commandement* modelant l'ontologie occidentale – est l'un des motifs les plus répétés dans le cours de la production hégélienne. Présent dès les écrits théologiques de jeunesse, il trouve une première exposition conséquente avec le chapitre consacré à Kant dans *Foi et Savoir* [G.W.F. Hegel, *Foi et Savoir* [trad. A. Philonenko & C. Lecouteux], Paris, Vrin, 1988, p°124-127]. Poursuivie dans le cadre du chapitre consacré à Kant dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* et au sein de l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques* [G.W.F. Hegel *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit 1817 § 420* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°153-154 & *Encyclopédie 1827/1830 III. § 507*, p°296], cette critique trouvera son expression la plus virulente au sein des *Principes de la philosophie du droit* où, pour Hegel : « *le maintien du point de vue simplement moral, qui ne passe pas au concept d'éthicité, rabaisse ce gain [l'autodétermination radicale de la volonté que Hegel reconnaît comme un des apports majeurs du projet kantien] au rang d'un formalisme vide et la science morale au rang d'un bavardage sur l'obligation pour l'obligation.* » [G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 135 (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°288]. Il est d'ailleurs intéressant de noter que c'est vis-à-vis de l'application politique d'un tel modèle juridico-normatif que Hegel formule sa critique avec le plus de virulence. Comme nous le verrons, il nous semble, en effet, que c'est la lecture hégélienne de l'événement révolutionnaire français qui conditionne le cadre de cette critique du moralisme kantien.

⁷⁴ « *Pour le sujet qui, dans l'être-là de sa liberté, est essentiellement en tant qu'un [être] particulier, son intérêt et son bien propre doivent être, en raison de cet être-là de sa liberté, [un] but essentiel et, par conséquent, [un] devoir.* » [G.W.F. Hegel *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit 1827/1830 § 509* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°296-297].

⁷⁵ G.W.F. Hegel *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit 1827/1830 § 509* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°297.

sont tout aussi bien qu'ils ne sont pas»⁷⁶, se présentant, au mieux, comme une limitation négative conditionnant la volonté. Cette *vision morale du monde* se trouve alors suspendre l'action et l'idée du bien à l'impératif d'une infini effectuation, par laquelle l'être-là « *sans pouvoir surmonter le devoir-être* » se voit priver de sa liberté, à savoir, de sa capacité à s'autodéterminer. Pour Hegel, refuser cette dissociation entre l'action et le discours de vérité qui le qualifie c'est, en conséquence, une manière de refuser d'inscrire l'action politique dans le cadre de ce que nous déterminons comme une *ontologie du commandement*, propre à la structure juridico-normative de l'occident. Toute l'opposition de Hegel à Kant nous semble motivée d'un tel refus : la pensée kantienne incarnant ce qui est bien la formalisation la plus extrême de cette structure juridico-normative, en en faisant, tant le modèle propre à déterminer toute action politique⁷⁷, que le paradigme organisant jusqu'à la théorie de la connaissance — celle-ci se fixant, en effet, pour tâche de déterminer les *critères formels* qui garantissent la Vérité de ses énoncés. Le système kantien, en *assujettissant*⁷⁸ toutes actions à la pure garantie formelle que fait planer sur elle le spectre d'un dit *tribunal de la Raison* opère ce qui est bien : « *la substitution du "nom glorieux d'ontologie" par celui de "philosophie transcendante" [ce qui] signifie précisément qu'une ontologie du devoir-être a pris place d'une ontologie de l'être. L'objet transcendantal et le noumène ne désignent aucun étant, mais un X "dont nous ne savons rien et dont en général... nous ne pouvons rien savoir". Il ne s'agit pas d'êtres, mais d'exigences, ce ne sont pas des substances, mais des impératifs, auxquels rien ne peut correspondre dans l'expérience. De la même manière, les idées de la raison sont des idées "régulatrices", des "commandements" et non pas des paroles de dénotation. Le devoir-être correspond donc, dans l'éthique kantienne, à la fonction que le noumène et la chose en soi assurent dans la métaphysique [...] la pensée de Kant représente la réapparition sécularisée de l'ontologie de l'esto au sein de l'ontologie de l'esti, le retour catastrophique du droit et de la religion au cœur de la philosophie. Face au triomphe de la connaissance scientifique, Kant a essayé d'assurer la survie de la métaphysique en faisant passer l'ontologie du commandement et du devoir-être à l'intérieur de l'ontologie de l'être et de la substance. En croyant assurer de cette manière la possibilité de la métaphysique et fonder en même temps une éthique qui ne soit ni juridique ni religieuse, Kant a accueilli sans s'en apercevoir l'héritage de la tradition théologico-juridique de l'officium et de l'opérativité et il a congédié durablement l'ontologie classique.* »⁷⁹.

⁷⁶ G.W.F. Hegel *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit 1827/1830 § 511* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°298.

⁷⁷ Que l'on pense ainsi à la formule kantienne de la *Publizität*, qui opère une subsomption juridico-morale de l'action politique, étant, ni plus ni moins : « *qu'une traduction de l'impératif catégorique de la morale (universalisation de la maxime de l'action) dans l'extériorité des normes juridico-politiques. Toute loi émanée du pouvoir souverain n'est juridiquement justifiable que si elle se soumet à l'épreuve de la publicité.* » [André Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, 1988, p°92].

⁷⁸ *Assujettissement* est à entendre ici suivant le double sens [tant creusé par la tradition philosophie contemporaine, d'Althusser à Butler, de Foucault à Badiou en vue de cerner les mécanismes de production du Sujet par le pouvoir] d'une soumission qui règle l'action, et d'une opération qui la situe socialement, par quoi elle est *placée*, elle est reconnue et rendue lisible en tant qu'action d'un sujet.

⁷⁹ Giorgio Agamben, *Opus Dei, Archéologie de l'office, Homo sacer, II, 5*, Paris, Seuil, 2012, p° 153-154.

Ce faisant, plus qu'une opposition à Kant, c'est bien une redétermination radicale de la pensée occidentale de l'action politique, qui se marque derrière le refus hégélien d'inscrire l'action politique dans le cadre de cette structure juridico-normative que nous avons déterminée comme *ontologie du commandement*.

Ceci nous invite à entendre bien différemment l'idée d'une philosophie politique hégélienne — au sens d'une théorie politique normant et guidant l'action politique — qui serait à rechercher au sein des *Principes de la philosophie du droit*, que l'on pense ici à l'impératif de réalisation de l'État rationnel hégélien qui travailla toute la *Gauche Hégélienne* et qui fit, abusivement, du texte hégélien un idéal normatif. En effet, Hegel n'a jamais voulu fournir avec ses *Principes de la philosophie du droit* le modèle d'une structuration de l'action politique telle qu'elle devrait être. Si lui-même n'eut de cesse de dénoncer cette philosophie qui se « *mêlant ainsi de chose qui ne la regardent pas* » et se laissant aller à « *la vanité des je-sais-tout* » spéculait sur « *l'idéal vide* » du « *monde tel qu'il doit être* », insistant, dès la préface, sur le fait que son ouvrage « *ne peut tendre à enseigner à l'État comment il doit être, mais plutôt comment, cet État, l'univers éthique, doit être connu.* »⁸⁰, on devrait, en retour, être bien attentif à ne pas réduire la pensée politique hégélienne au seul cadre d'une philosophie du droit. Ce cadre est moins pour Hegel une manière de poser l'État de droit moderne comme le lieu d'une institution définitive, *fur ewig*⁸¹, de la liberté, que de soumettre ce dernier à la critique, au sens du déploiement de la logique et des prises de position qui sous-tendent cette forme politique. La nécessité qui concourt à ce que l'État soit rationnel en lui-même, n'est pas une nécessité devant advenir, un idéal normatif⁸², mais, bien plutôt, le fait — que l'on pense ici au fameux motif hégélien de la *nécessité de la contingence* — que cette forme politique est le principe d'une époque, son *horizon indépassable*, une figure cristallisant et « *recueillant toutes les idées libérales que l'esprit du peuple avait développées depuis la Révolution française* »⁸³. Hegel

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°131-132.

⁸¹ « *A travers l'équilibre vertical, emboîtement hiérarchisé d'instances tirant leur substance d'un pouvoir unique et indivisible, Hegel pense avoir résolu fur ewig la question de l'unité de l'État et de la sphère de la Sittlichkeit dans son ensemble. L'État est ainsi posé comme la forme accomplie, ultime de la sociabilité.* » [Stathis Kouvelakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris, La Fabrique, 2017, p°89].

⁸² C'est là le centre de sa fameuse et très violente querelle avec Fries – qu'illustre le fameux passage qui lui est consacré dans la préface des *P.P.D* – une querelle qui, comme le rappelle Jacques D'Hondt fit passer Hegel longtemps pour un « *serviteur docile du pouvoir* » [Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p°122]. En effet, « *en critiquant Fries à cette occasion [celui du discours tenu par Fries lors d'une manifestation organisée par la Burschenschaft], et surtout pour des lecteurs qui ignoraient les démêlés antérieurs des deux philosophies, Hegel pouvait sembler s'associer à l'action gouvernementale et participer directement à la lutte des réactionnaires contre les progressistes allemands.* » [*Ibid*, p°123] alors que Hegel ne dénonçait là que la plus plate soumission de l'action politique à une logique juridico-normatif du devoir-être uniquement capable de sermonner des principes libéraux abstraits et de « *fondre cet édifice de culture dans la bouillie du cœur et de l'enthousiasme* ». [G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°121].

⁸³ G.W.F. Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État* (trad. J.-P. Deranty), Paris, Vrin, 2002, p°220.

ne s'attache pas à l'État parce que cette forme *devrait-être*, du fait, par exemple, de sa parfaite propension à instaurer la liberté, mais simplement parce qu'elle *est* et que la question de son institution polarise le débat politique de son époque, que n'écrit-il pas ainsi : « *Notre temps avait apporté au Wurtemberg une tâche nouvelle, avec l'obligation de la résoudre : la tâche d'ériger en État le pays wurtembergeois.* »⁸⁴. Moins que le défenseur bec et ongle de l'État prussien, il faudrait accepter de voir chez Hegel celui qui « *solidaire [de l'advenue et] du déclin [de cette] forme historique parvient tout à la fois à expliciter adéquatement les limites [de cette] forme historique et à anticiper un nouveau monde.* »⁸⁵. S'attacher à l'État de droit c'est ainsi, pour lui, repérer les failles et les apories propres au modèle juridico-politique occidental présent et être ainsi attentif aux virtualités qui ouvrent la possibilité de penser un monde nouveau et donc une forme action politique déliée d'un tel cadre⁸⁶.

Ce que nous tentons d'identifier chez lui comme un refus *de l'institutionnalisation en terme juridico-normatif de la politique* se marque d'autant mieux quand on le met en perspective avec le refus hégélien d'une *institution doctrinale de la pensée*. La critique radicale de la scission du sujet et de l'action, de l'action et de son discours de vérité, de l'être et du devoir-être, propre au modèle juridico-normatif occidental, s'étoffe de l'accusation de dogmatisme portée à l'encontre de la philosophie occidentale. Celle-ci est, pour Hegel, entachée d'une vision doctrinale de la pensée en ce qu'elle se structure autour du dispositif de la représentation « *entendue comme blocage du Concept* »⁸⁷. La représentation n'est autre que l'application à la connaissance du modèle juridico-normatif de la double vérité, en ce que ce dispositif vient rapporter et normer la connaissance en regard d'un objet extérieur à elle, par quoi la pensée se trouve suspendue à une rationalité qu'elle se devrait de retrouver dans les choses, à la façon dont le modèle représentatif du langage, dissociant la forme et le contenu, restreint le signe au rôle de *présentation* du référent sensible. Pour Hegel, la vérité n'est pas la conformité à un objet extérieur, mais bien la conformité de la pensée à « *un projet de pensée défini dans le moment même où il se réalise en eux* »⁸⁸. Si l'être et l'essence sont pour lui le produit du concept qui les détermine,

⁸⁴ G.W.F. Hegel, « *Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816. Analyse critique* » in. *Ecrits politiques* (trad. P. Quillet), rééd. Paris, UGE, 1996, p°222.

⁸⁵ Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, p°69.

⁸⁶ La question n'est donc pas de déterminer, comme toute une tradition post-marxiste s'y acharna – que l'on pense ici, exemplairement, au fructueux travail d'un Jacques d'Hondt – les réelles positions politique de Hegel quant à l'État, les monarchies et ses assentiments vis-à-vis des révolutionnaires de son temps, une entreprise qui, soit dit en passant, se heurte au contexte de la chappe de plomb de l'Allemagne *Vormärz* qui laissa à Hegel peu le loisir de les exprimer clairement... Ces positions personnelles qui « *existent bien, mais seulement dans son opinion, - élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisser imprimer* » [G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°132] n'entachent en rien un geste théorique hégélien qui, dans son exigence à exposer son présent jusqu'à en signaler les limites et les failles souterraines, rend possible un usage révolutionnaire de sa pensée.

⁸⁷ Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p°74.

⁸⁸ Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p°32.

c'est bien alors que l'acte de pensée n'est pas séparable du discours de vérité qu'il produit, tout comme l'action n'est pas séparable du sujet qui l'effectue. Ainsi ce refus de normer la pensée à un objet extérieur qu'elle viserait, tout comme le refus de voir l'action se légitimer et se trouver qualifiée d'un discours de vérité extérieur à elle, n'est que l'expression, sur le plan de la pensée et sur le plan de l'agir, du refus hégélien de soumettre l'être au modèle juridico-normatif d'une ontologie du commandement.

La radicale critique de la métaphysique occidentale portée, paradigmatiquement, au sein de la *Science de la Logique*, en opérant « *la destruction [des] concepts entendus ou pré-entendus comme représentations préalablement données* »⁸⁹, n'est ainsi pas autre chose qu'une attaque en règle de la philosophie occidentale sur ces bases scolastiques. Bases scolastiques, que nous avons pu identifier justement comme ce « *discours inaugural de l'institutionnalité contemporaine* »⁹⁰ dont s'assure, tant le socle juridico-normatif de la politique instituée, que le caractère doctrinal de la philosophie – l'accusation de dogmatisme visant ce qui n'est, ni plus ni moins, qu'une formalisation juridico-normative du concept. Une simple lecture des *Leçons sur l'histoire de la Philosophie* fait apparaître très clairement ces enjeux, tant elles se donnent à lire comme une tentative de faire émerger une histoire concurrente de la philosophie. Le peu de pages consacrées à Saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Abélard, Pierre Lombard⁹¹... y tranche ainsi avec les nombreux développements consacrés à Böhme, Vanini ou Spinoza.

Les lignes de faille du modèle juridico-normatif à l'aune des Principes de la philosophie du droit

Confronté à un texte hégélien, frayant la voie à « *l'élaboration d'un concept nouveau de sens* »⁹², « *aussi se gardera-t-on de lire Hegel en allant droit à ce qu'il aurait à dire en fin de compte : dernière méprise d'une lecture représentative qui voudrait parvenir au but sans coup férir et en s'épargnant les (apparents) détours. Le cheminement appelé Begreifen n'est pas seulement indispensable pour comprendre la suite, comme en un ordre des raisons : faute de l'emprunter, la vérité dernière n'est plus qu'une parole insignifiante, une "déclamation". Quoi de plus creux, par*

⁸⁹ Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p°220.

⁹⁰ Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident*, Leçons IX, Paris, Fayard, 2009, p°21.

⁹¹ A la scolastique et à l'aristotélisme médiéval sont dévolues à peine une cinquantaine de pages, quand, dans le même temps, il en est consacré le double à Jacob Böhme. Une figure aussi centrale que Thomas d'Aquin n'a même pas droit à une page pleine, Hegel signalant simplement, en passant, que l'on trouve dans la *Summa* « *du formalisme logique, mais non des subtilités dialectiques* » [G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Tome 5. La philosophie médiévale* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1978, p°1085].

⁹² Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p°82.

exemple, que cette sentence isolée : “l’Absolu est l’Esprit” ? De cette sentence nue, seul se satisfera le lecteur qui se figure “l’Esprit” comme une notion de plus, qu’il suffirait de replacer dans le glossaire hégélien. Or la spéculation nous arrache justement à la fausse sécurité des dictionnaires représentatifs ; ce n’est pas un catalogue de notions nouvelles ou corrigées qu’elle entend rédiger ; elle vise au contraire à dissoudre toutes les catégories finies que ces dictionnaires ensevelissent. Elle ne prétend pas offrir à l’entendement cultivé des notions dont il pourrait enfin se satisfaire, mais, à propos de chaque notion reçue, lui faire lentement apparaître la vanité de la façon dont il l’entendait, du fait qu’il l’entendait. »⁹³. Ce faisant, on comprend mieux le contresens qu’il y a à vouloir faire des *Principes de la philosophie du droit* l’équivalent de la *Doctrina du Droit* de Kant, entre les deux il y a l’écart passant d’une critique kantienne — déterminant *a priori* les droits de la raison et les impératifs moraux jugulant l’agir politique — à l’entreprise critique hégélienne — s’attachant à ce que la structure juridico-normative de l’action politique produit de fait⁹⁴, une entreprise qui « *a rompu tout lien avec la Représentation, elle n’est plus une doctrine.* »⁹⁵. Entendu que sa pensée ne se donne pas « *en dehors d’elle-même un objet à propos duquel ses théories seraient développées* »⁹⁶, il est quelque peu vain d’attendre du texte hégélien la présentation doctrinale d’un modèle politique qui aurait à advenir. Si, a contrario, Hegel s’attache à l’État de droit — cette forme moderne de la politique instituée — c’est afin de s’attacher à déployer les logiques du soubassement juridico-normatif qui le fonde. Un soubassement juridico-normatif né, comme nous l’avons vu, d’une dissociation entre d’une part un ensemble de techniques juridiques héritées du droit romain et, d’autre part, le discours de légitimité qui le supporte. Ce nouage de l’action politique à une formalisation juridico-normative, conférant à cette forme instituée de la politique son caractère abstrait et universalisable, Hegel n’a de cesse d’en souligner la précarité. Sa critique va s’attacher à souligner justement ce caractère abstrait, extérieur et non effectif de l’universel qui s’y détermine. Une figure de l’universel qui, sous cette forme, ne peut être vécue par le sujet que comme une abstraction vide, semblable à la

⁹³ Gérard Lebrun, *Ibid.*, p°114.

⁹⁴ Sur ces deux modalités divergentes de l’entreprise critique et sur la nécessité de déterminer la critique hégélienne « *non pas, rétrospectivement, à Kant, mais prospectivement à Marx. Hegel produit une critique de la métaphysique comme Marx produira une Critique de l’économie politique. Ce qui signifie réciproquement, justement, que Marx produira une critique de l’économie politique comme Hegel, et non Kant, produisait une critique de la métaphysique. Marx ne demande pas : à quelles conditions une économie politique est-elle possible ? Il demande plutôt : qu’est-ce qui se passe, c’est-à-dire se pense, en fait, dans l’économie politique ? Quelles sont les références et relations réciproques de ses concepts ? Cette démarche est très exactement celle qu’adopte Hegel dans la Logique. Elle consiste, non pas à demander à quelles conditions la métaphysique est possible, mais à interroger ce qui se pense, en fait, dans la métaphysique* ». [Cf. Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p°29-30].

⁹⁵ « *Si la philosophie de Hegel a rompu tout lien avec la Représentation, elle n’est plus une doctrine. Et si elle n’est plus une doctrine, il n’y a rien à y objecter. C’est seulement à une doctrine qu’on est en droit d’adresser des objections. Mais un discours, on ne peut que l’emprunter ; s’y promener ou se promener ailleurs. On n’objecte rien à un discours, pas plus qu’à un chemin ou à un paysage.* » [Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p°222].

⁹⁶ Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p°41.

contrainte extérieure de la loi morale, bloquant la possibilité de faire de la vie même le lieu d'une affirmation de la liberté, à savoir l'affirmation de cette capacité « dans la négativité, de se conserver de manière affirmative »⁹⁷, de saisir l'universel comme son être-là⁹⁸, indistinguant le déploiement de la vie de la production de la règle, en en faisant un « *Bien vivant* ». ⁹⁹

En effet, derrière l'apparent nouage de l'action particulière et de l'universalité abstraite du droit, apparaît une irréconciliable tension qui traverse, ravine et déchire dans le même temps la forme politique étatique et la sphère de la *Sittlichkeit*. La figure pleine et effective du sujet éthico-politique qui subsume la modernité, et qui présuppose une pleine identité, sans reste, de l'universel et du singulier, de la Loi et de l'acte, Hegel va très vite en identifier les lignes de faille. Dès *La Philosophie de l'Esprit* de 1805, il va prendre ses distances avec une telle représentation, qu'il inscrit et incarne, au tissé de son texte, sous le patronage de la figure théorique de la *Polis* antique. Une figure théorique, qui dessine pour lui l'image d'un « royaume de l'éthicité », d'une unité immédiate et sans reste communiant avec l'universel dans l'oubli de toute particularité, un monde où « *chacun est les mœurs, immédiatement un avec l'universel. Pas de place, ici, pour la protestation ; chacun se sait immédiatement, en tant que quelque chose d'universel, c'est-à-dire renonce à sa particularité* »¹⁰⁰. Une telle figure fonctionne comme une figure négative en ce qu'elle lui permet, par l'écart, de déterminer ce qui, à l'aune de la modernité, ne peut être. Ce « royaume de l'éthicité » éludant toute scission, toute contradiction, tout antagonisme, qui sont pourtant l'essence des existences éthico-politiques modernes, désigne en retour notre modernité comme un monde clivé et déchiré. Dans cette perspective, Hegel dégage trois grands événements, trois grandes figures historiques — on pourrait déjà dire ici « *historiales* »¹⁰¹

⁹⁷ G.W.F. Hegel, § 382, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°178.

⁹⁸ G.W.F. Hegel, § 383, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°178.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 142 (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°315.

¹⁰⁰ G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'esprit de 1805* (trad. G. Planty-Bonjour), Paris, PUF, 1982, p°94.

¹⁰¹ **Archétypes et figures historiques chez Hegel**

On justifiera cette tournure heideggérienne en ce que ces événements, ces directions historiques, fonctionnent pour Hegel comme des arché-types produisant à partir d'eux : « l'unité d'une détermination nouvelle du monde et d'une compréhension également nouvelle de l'être-homme » [Gérard Granel, *Apolis*, Mauvezin, TER, 2009, p°79]. Ces arché-types, ces figures historiques – suivant la terminologie hégélienne, doivent trouver, de manière récurrente chez lui, le nécessaire support d'une incarnation. C'est ainsi que le texte hégélien est l'occasion de voir défiler César, Robespierre ou Napoléon – ce trop fameux « esprit du monde à cheval », suivant là les termes de lettre à Niethammer. Précisons en passant – puisque le gros lièvre est ici soulevé et afin de nous tenir quitte d'un ensemble de niaiseries si penaudement récitées – que, pas plus pour Hegel que pour Marx, parler de Napoléon comme esprit du monde à cheval ce n'est vanter un ensemble de qualités personnelles qui seraient l'origine première des bouleversements historiques qui se sont fait jour à son époque, ni invoquer la nécessité historique a priori de sa venue dans l'histoire. La nécessité n'étant, pour Hegel, que le retour rétrospectif sur l'enchaînement contingent des événements : c'est pour lui, de ce fait, le Rubicon qui fit César et non l'inverse. La conjoncture prime sur l'homme, ce dernier n'étant qu'une manière de se ressaisir et d'unifier, de se figurer après coup, l'idée d'une

— ayant imprimé à ce monde-ci une texture conflictuelle rendant précaire tout nouage juridico-normatif de l'action.

1°/ La Kénose christique

Le premier de ces trois tournants historiques est un tournant onto-théologique qui s'incarne — étant justement l'effet de son incarnation — dans la figure du Christ. Hegel lisant dans la trajectoire Christique non pas une, mais bien deux *kénoses* — suivant là cette idée forgée par la Patrologie désignant cette perte à soi que subit Dieu en son incarnation, cet « *abaissement* » de celui qui était de « *condition divine* »¹⁰².

C'est d'ailleurs Hegel qui remet au centre de la théologie allemande de son temps ce concept que la théologie luthérienne, en l'interprétant comme une renonciation temporaire de l'usage de la majesté divine¹⁰³, esquiva, en ne considérant le problème de cette perte à soi que depuis la nature humaine du Christ et non du point de vue de la nature divine elle-même.

Le premier moment kénotique que dégage Hegel, en tant qu'effet de l'incarnation christique, est ce moment de la perte à soi de l'universel qui se découvre comme soi, où l'Absolu, en s'unissant au monde, montre que « *l'humain justement n'est pas pour lui quelque chose d'étranger* »¹⁰⁴ ; quand l'autre, située au terme du calvaire du Golgotha, signe dans « *la douleur qui s'énonce comme la dure parole, que Dieu est mort* »¹⁰⁵ la perte de soi du sujet comme sujet particulier séparé, par quoi se trouve « *aboli[e] la scène sur laquelle la représentation croyait que dieu était apparu à jamais* »¹⁰⁶. Dans le ressac de cette immanentsation de l'absolu, c'est bien alors une lutte incessante qui se découvre, une lutte entre le soi et l'universel qui ne trouvent leur unité que dans le mouvement réciproque de leur négation. Une lutte qui nous désigne, en retour, le champ éthico-politique comme nécessairement voué à la

nécessité historique – qui n'est autre que l'effet de la conjonction de l'histoire objective et des hommes la modelant suivant leurs buts. Une nécessité historique, formulée après coup, qui rend possible la lecture des lignes de force contradictoires qui font l'histoire : cette *totalité*, au sens du reste, de l'ensemble de *ce qui a été*.

¹⁰² Cf. « *lui qui est de condition divine [...] il s'est dépouillé, / prenant la condition de serviteur, / devenant semblable aux hommes, / et, reconnu à son aspect comme un homme, / il s'est abaissé, / devenant obéissant jusqu'à la mort, / à la mort sur une croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé...* » [Philippiens, 2, 6-9. In. *Le Nouveau Testament commenté* (trad. TOB), sous la direction de C. Focant et D. Marguerat, Paris, Bayard – Labor et Fides, 2012, p°876-877]

¹⁰³ Que l'on pense ici à la fameuse querelle, au XVIIe siècle, entre l'école luthérienne de *Giessen* – pour qui le Christ renonce à l'usage de sa majesté divine dans l'attente de sa glorification – et celle de *Tübingen* – pour qui, étant impensable que Dieu renonce à un tel usage, il a seulement caché pour un temps ces attributs divins. Cf. [Lectio Divina n°263, *Philippien 2, 5-11. La kénose du Christ*, Paris, Cerf, 2013]

¹⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004

¹⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 2006, p°615.

¹⁰⁶ Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p°114.

scission de tous avec le tout, de la volonté particulière avec son horizon d'universalité. Tordant ainsi la vision de la théologie extatique des Pères pour qui Dieu s'abaisse, non pour s'accomplir, mais dans la surabondance de son amour, pour accomplir l'homme ; Hegel centre le problème de la nécessité de la négation de Dieu moins comme l'effet de son amour que comme la réponse à un défaut. Celle-ci n'est que la réponse, en effet, à « *la pénurie primitive de l'Universel abstrait : immédiateté indéterminée qui ne peut que renvoyer négativement à la détermination médiatrice qui la manifeste.* »¹⁰⁷. Le motif de la kénose, en une sorte d'allégorie spéculative, lui permet de signaler le défaut et l'ineffectivité profonde de l'immédiat universel.

2°/ La Révolution française ou l'uniformité lassante d'une politique soumise à l'impératif du devoir.

Le deuxième jalon historique infléchissant l'effectivité du nouage d'une formalisation juridique et de l'agir éthico-politique est, quant à lui, d'ordre strictement politique puisqu'il s'agit de l'événement « *de signification historique mondiale [welthistorisch]* »¹⁰⁸ que fut la Révolution française. La critique qu'il opère de la Révolution — ni panégyrique ni rejet en bloc — témoigne de son attachement répété au processus révolutionnaire comme ce moment où l'homme « *est parvenu si tard à élever davantage la dignité de l'homme, à reconnaître sa faculté de liberté, qui le place dans l'ordre égal de tous les esprits. Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui-ci* »¹⁰⁹. Un tel événement exige en retour, pour lui, d'en produire une analyse nuancée attentive aux « *circonstances déterminées qui étaient les siennes* »¹¹⁰. Hegel va ainsi s'attacher à déployer, tant sur le plan historique que sur le plan des principes, les mécanismes de *dégénérescence du processus révolutionnaire*¹¹¹ sous le motif constant et doublement adressé — visant tant les acteurs directs du processus révolutionnaire français, que le caractère *post-kantien* de la lecture allemande qui fut faite des événements — du problème que pose, pour lui, la soumission de l'action révolutionnaire à la logique du *devoir*. Le célèbre chapitre de la Phénoménologie de l'Esprit sur « *la liberté absolue et la Terreur* » est en cela exemplaire. Se

¹⁰⁷ Emilio Brito, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983, p°551.

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'histoire* (trad. Coll. ed. M. Bienenstock), Paris, Ldf, 2009, p°562.

¹⁰⁹ G.W.F. Hegel, Lettre à Schelling, Tübingen, 4 février 1795, in. *Correspondance T.I* (trad. J. Carrère), Paris, Gallimard, 1962, p°24.

¹¹⁰ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 142 (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°144.

¹¹¹ Une telle lecture du rapport de Hegel à la Révolution française emprunte, de fait, beaucoup au travail et aux analyses de Mohamed Fayçal Touati, pour qui, « *Hegel est le premier théoricien de la dégénérescence révolutionnaire, comme étant l'autre face du problème de la contre-révolution.* ».

déployant en strict pendant de la critique de la « *vision morale du monde* », qui souligne l'aporie qu'entraîne la soumission de l'être au *devoir-être* propre au caractère juridico-normatif de la philosophie morale et politique d'un Kant ou d'un Fichte, il met en relief la stricte homologation des logiques propres à l'expérience historique de la Terreur et à l'institution de la morale au sein du projet politique de l'*Aufklärung*. La tentation de réalisation immédiate de la volonté générale et d'institution d'un modèle politique *a priori* semble, pour Hegel, déboucher sur le même échec que l'institution éthico-politique de l'impératif catégorique. La dégénérescence de la politique de Terreur révolutionnaire, sur le plan objectif, comme le moralisme kantien sur le plan subjectif, sont, pour lui, le symptôme d'une même impossibilité pour la conscience de soi de se réaliser immédiatement.

Cette mise en perspective de deux logiques dégénératives propres à l'événement révolutionnaire français, d'une part, et à l'*Aufklärung* de l'autre, si elle participe du fameux motif de la *traduction* popularisé par Heine¹¹² et dénote l'importance de la médiation de la philosophie allemande dans la réception hégélienne de l'événement révolutionnaire français, vient surtout marquer l'aporie qu'il y a, pour Hegel, à penser l'action politique dans le cadre de la scission juridico-normative de l'être et du *devoir-être*.

Au plan des événements révolutionnaires français, Hegel fait nettement référence à deux moments historiques qui semblent, pour lui, symptomatiques d'une telle logique : l'instauration du culte de l'*Être suprême*¹¹³ et la promulgation de la *Loi des suspects* de septembre 1793¹¹⁴.

Le premier de ces deux moments, se présente comme la tentative vaine d'incarner et de rendre effective, via le rite culturel de l'*Être suprême*, une liberté qui n'existe qu'à titre de principe abstrait, se donnant extérieurement aux diverses volontés individuelles et aux *nécessités circonstanciées*¹¹⁵ des situations historiques particulières. Pour Hegel, ce qui se pose là est le problème de l'inaptitude structurale du modèle politique contractualiste¹¹⁶ à articuler volonté individuelle et volonté générale,

¹¹² On connaît bien ce motif qui sera le fer-de-lance de la gauche hégélienne – Marx en tête – visant à mettre en rapport et à identifier les événements révolutionnaires français et le projet philosophique de l'idéalisme allemand. Un motif central de l'œuvre de Heine pour qui : « *la philosophie allemande ne serait rien d'autre que la Révolution française transposée en rêve...* ». Sur les modalités de la réception, au sein de la philosophie allemande, de la Révolution française, on consultera principalement : Lucien Calvié, *Le renard et les raisins. La Révolution française et les intellectuels allemands (1789-1845)*, Paris, Edi, 1989 ; ainsi que l'ouvrage – particulièrement le chapitre consacré à Heine – de Sathis Kouvelakis : *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris, La Fabrique, 2017.

¹¹³ G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1941, T.II Trad. J. Hyppolite, p°133.

¹¹⁴ *Ibid.*, p°136.

¹¹⁵ Sur le problème des institutions engendrées depuis des principes *a priori*, extérieurement aux circonstances déterminées présentes on se souvient du développement qu'y consacre Hegel au cours du célèbre § 3 des *Principes de la philosophie du droit*.

¹¹⁶ Sur la critique hégélienne du contractualisme, en particulier du modèle rousseauiste cf. § 258 des *Principes de la philosophie du droit*.

problème qui n'est autre que celui de vouloir fonder et instituer un modèle politique *a priori*, un programme politique clé en main, l'idéal d'un monde tel qu'il *devrait-être* que l'on cherche à appliquer extérieurement à *l'être-là* effectif de la situation présente. « *La substance indivise de la liberté absolue s'élev[ant] sur le trône du monde sans qu'une puissance quelconque soit en mesure de lui résister* »¹¹⁷ en reste à la forme ineffective d'un devoir soumettant arbitrairement — puisqu'elle existe extérieurement à la nécessité d'une situation et au but particulier du sujet — tout être-là à son « *universalité simple, inflexible, froide* »¹¹⁸. Comme l'écrit Hegel : « *l'au-delà de cette effectivité sienne plane sur le cadavre de l'indépendance évanouie de l'être réel ou cru par la foi seulement comme l'exhalaison d'un gaz fade, du vide "Être suprême".* »¹¹⁹.

La promulgation de la Loi des suspects illustre, elle, la finalité mortifère de cette politique se soumettant à un devoir abstrait : « *l'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la mort, et, plus exactement, une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolument libre.* ». L'idéal de liberté qui est l'objet de la volonté politique du gouvernement révolutionnaire *robesspierriste*¹²⁰ étant un idéal vide, purement formel, conduit à force de ne vouloir *rien* — si ce n'est une forme vide s'extériorisant et subsumant les dynamiques politiques concrètes — à vouloir la mort. Le fragment de Iéna n°31 — contemporain de la rédaction de la *Phénoménologie de l'Esprit* — est en cela exemplaire : « *La réponse que Robespierre donnait à tout — qu'un tel ait ici pensé ceci, fait cela, voulu ceci ou fait cela — était : la mort ! Son uniformité est extrêmement lassante, mais elle convient à tout. Vous voulez l'habit : le voici ; le gilet aussi : voici ; vous me donnez un soufflet : voilà aussi l'autre joue ; vous voulez mon petit doigt : coupez-le. Je peux tout tuer, faire abstraction de tout. Ainsi, l'entêtement est insurmontable et peut tout surmonter en lui-même. Mais ce qui par-dessus tout serait à surmonter, ce serait justement cette liberté, cette mort même.* »¹²¹. En plaçant en effet la critique de la Terreur et du régime des suspects sur le même plan que le caractère vide des maximes morales chrétienne¹²², Hegel souligne que sa critique n'est pas adressée à l'encontre de la Terreur révolutionnaire en tant que telle, mais, plus précisément, à celle de son institution abstraite comme devoir-être univoque et

¹¹⁷ *Ibid.*, p°132.

¹¹⁸ *Ibid.*, p°135.

¹¹⁹ *Ibid.*, p°133.

¹²⁰ C'est là le terme même de Hegel. Cf. Lettre à Schelling, 24 décembre 1794, in. *Correspondance T.I* (trad. J. Carrère), Paris, Gallimard, 1962, p°18.

¹²¹ G.W.F. Hegel, *Notes et fragments Iéna 1803-1806* (trad. C. Colliot-Thélène, G. Jarczyk, J.-F. Kervégan, P.-J. Labarrière, A. Lacroix, A. Lecrivain, B. Longuenesse, D. Souche-Dagues, S. Wajsgrus), Paris, Aubier, 1991, p°51-53.

¹²² Il remarquable de souligner que c'est la même thématique de la finalité morbide et mortifère que Hegel appliquera à l'encontre de la *maxime universelle* kantienne, que l'indécidabilité et l'indétermination rend identique, à ses yeux, au précepte « *aucun humain ne vive* ». [G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 135 (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°288-289].

formel. Ce que vise Hegel n'est pas tant l'usage de la Terreur révolutionnaire — dont il soulignera à plusieurs reprises la nécessité historique — que la forme juridico-normative que lui confère la promulgation de la *Loi des suspects*, une forme qui l'extériorise et l'abstrait complètement des nécessités politiques et stratégiques conjoncturelles. Ainsi, s'enfermant dans une logique produisant « *la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau* »¹²³, revers d'une liberté abstraite et d'une éthique inséparée, le gouvernement révolutionnaire se présente comme l'incarnation ici-bas d'un *Tribunal de la Raison* qui, suivant cette logique niant abstraitement le particulier, ne peut consister que particulièrement dans le point d'unité individuelle qu'incarnait Robespierre. Ainsi « *le gouvernement ne peut donc pas se présenter autrement que comme une faction* »¹²⁴ et se trouve ainsi incapable de surmonter l'écart filant entre : le gouvernement, se présentant comme « *l'individualité de la volonté universelle* »¹²⁵, et la multiplicité atomisée des citoyens devenus « *suspects* »¹²⁶ et qui n'existent plus alors, aux yeux de la chose publique, que comme attachés à des fins particulières, égoïstes et menaçantes. « *Robespierre a agi ainsi. Sa force l'a abandonné parce que la nécessité l'avait abandonné, et alors il a été abattu avec violence.* »¹²⁷. Ainsi l'analyse hégélienne de la politique de terreur révolutionnaire ne semble pouvoir bien se comprendre — afin de ne pas y lire une condamnation en bloc de l'usage d'une politique *terroriste* — que si on la replace dans la perspective, que nous tentons de dégager, de sa critique de la structuration juridico-morale de la politique en occident. Une structuration, dont le problème que pose le codage moral de l'action politique en termes de *devoirs* ne constitue qu'un des effets.

3°/ « Il y a de la Plèbe dans toutes les classes ».

Du dernier de ces trois jalons mettant en lumière la précarité de la structure juridico-normative de l'action politique, il en descelle les possibles conséquences que nous éprouvons, quant à nous, présentement jusqu'à ne plus en voir le terme, désignant là : l'insoutenable, spécifique de son époque qui est l'époque où se parachève le monde dans sa forme-Capital proprement dite. La mutation qui s'y opère, indistinguant le corps social, le corps productif et le corps politique, dilue toute existence éthico-politique dans ce que Hegel désigne comme « *système des besoins* ». Hegel pointe par-là l'écart grandissant qui se creuse au sein des sociétés

¹²³ G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1941, T.II Trad. J. Hyppolite, p°136.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'esprit de 1805* (trad. G. Planty-Bonjour), Paris, PUF, 1982, p°91.

industrielles modernes, entre une surproduction de richesse et l'engendrement d'un paupérisme grandissant. Comme il l'écrit au § 245 des *Principes de la Philosophie du droit* : « Il apparaît clairement en cela que, malgré l'excès de fortune, la société civile n'est pas assez fortunée pour remédier à l'excès de pauvreté et à l'engendrement de la populace [Pöbel] »¹²⁸, « lequel, à son tour, apporte en même temps avec soi la facilité accrue de concentrer des fortunes disproportionnées entre peu de mains »¹²⁹ esquissant, au passage, ce qui sera plus amplement développé par Marx comme production d'une *surpopulation ouvrière* permettant d'assurer une *armée de réserve industrielle*, à la merci et disponible, qui devient ainsi le levier d'une relance de l'accumulation de capitaux¹³⁰.

Comme il l'écrit : « la question importante [de savoir] comment remédier à la pauvreté est une question qui émeut et tourmente de préférence les sociétés modernes »¹³¹. Elle menace les états de dissolution en classe et en individus n'ayant plus rapport entre eux que par la médiation de la finalité individuelle et atomistique du besoin naturel, de la survie. Elle vient ruiner le « droit effectif dans sa particularité » en ne laissant plus exister qu'un « système des besoins » qui — en ne visant que la seule « subsistance et le bien-être de chaque individu-singulier »¹³² — fait ainsi de la « société civile le champ de bataille de l'intérêt privé individuel de tous contre tous. »¹³³. Ce faisant, l'analyse hégélienne ouvre la voie à ce que Marx thématise plus franchement comme rapports entre membres de la société civile devenus essentiellement un rapport de concurrence. De l'un à l'autre il y a, en effet, le motif de l'*antagonisme de classe* qui radicalise nettement ce constat sur la dissolution de la société civile¹³⁴. S'il se refuse à pousser jusqu'à cette conclusion, Hegel, dans le fil de son analyse, oriente l'idée déjà présente au sein la *Philosophie de l'esprit* de 1805 d'une *disposition-d'esprit* [Gesinnung] propre à chaque état social [Stand], liée au type d'activité exercée [Geschäftigkeit], en la teintant d'une opposition, d'une

¹²⁸ G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 245 p°405.

¹²⁹ G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 244 p°404-405.

¹³⁰ « Mais, si cette population ouvrière en surplus est le produit nécessaire de l'accumulation, du développement de la richesse sur des bases capitalistes, cette surpopulation devient inversement un levier de l'accumulation capitaliste, et même une condition d'existence du mode de production capitaliste ; Elle constitue une armée de réserve industrielle disponible qui appartient de façon si entière et absolue au capital qu'on pourrait croire qu'il l'a élevée au biberon à ses propres frais. Elle crée le matériau humain constamment prêt et exploitable pour les besoins changeants de sa valorisation, indépendamment des barrières que dresse l'augmentation effective de la population. » [Karl Marx, *Le Capital Livre I* (trad. dir. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales, 2016, p°614].

¹³¹ G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, Addition au § 244 p°699.

¹³² G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 230 p°395-396.

¹³³ G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 289, p°488.

¹³⁴ « Cette scission à l'intérieur de cette classe peut même se développer en une opposition [entgegenstzung] et une hostilité [feindschaft] entre les parties qui, toutefois, tombent d'elles-mêmes à chaque conflit pratique qui met en danger la classe elle-même, ce qui fait aussi disparaître l'apparence qui fait croire que les pensées dominantes ne seraient pas les pensées de la classe dominante et qu'elles auraient une puissance distincte de la puissance de cette classe. » [Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *L'Idéologie allemande*, (trad. Jean Quétiér & Guillaume Fondu), Paris, Éd. Sociales, 2014, p°130-131].

rébellion se faisant jour tendanciellement au sein de la *populace* à l'encontre des intérêts des riches et des puissants. Il esquisse alors, sur un plan uniquement négatif, ce qui sera exprimé et déterminé positivement par Marx comme *conscience de classe*. Ainsi écrit-il : « *En soi, la pauvreté ne fait de personne [un membre de] la populace : celle-ci est définie d'abord par la disposition-d'esprit qui se rattache à la pauvreté, par la rébellion intérieure contre les riches, la société, le gouvernement, etc.* »¹³⁵.

Devant un tel constat, l'interrogation que Hegel nous délivre n'en est que plus pressante et douloureuse : « *Pour que l'État rationnel puisse accomplir sa vocation c'est-à-dire assurer une réconciliation objective, il faut que soit prévenue l'éventualité d'une fracture insurmontable du corps social. Or cette éventualité ne peut être absolument écartée : la société civile ne contient-elle pas "le résidu de l'état de nature" ?* »¹³⁶. Ce qui est en jeu ici n'est autre que la « *violation infinie de l'être-là et, en cela, la privation totale de droit* »¹³⁷, à savoir, la remise en question complète de la possibilité de la réalisation de la liberté. Vouant la populace à la seule finalité précaire d'une lutte pour sa survie, la société civile, ainsi déchirée, relègue en son point aveugle la possibilité d'une exposition à la mort, d'une lutte et d'un combat qui ouvre le sujet, par-delà la naturalité, à s'affirmer — suivant le mot, très hégélien, que nous empruntons à Badiou — comme *autre chose que morte*¹³⁸. Elle ruine la possibilité de mettre son corps à l'épreuve de la mort afin d'éprouver son existence en tant que sujet politique libre. En effet, pour Hegel : « *ce n'est que par le combat que la liberté peut ainsi être gagnée ; assurer qu'on est libre ne suffit pas pour cela ; c'est seulement pour autant que l'homme se met lui-même, ainsi que d'autres, en danger de mort, qu'il prouve, à ce niveau, son aptitude à la liberté* »¹³⁹.

L'individu, atomisé, ainsi privé d'existence politique et de reconnaissance, est alors voué à la recherche illimitée du gain croyant ainsi pouvoir, par l'accumulation somptuaire, faire reconnaître la valeur de ses activités. « *L'individu-singulier est privé de l'honneur attaché à l'état, il est réduit par son isolement à l'aspect égoïste de l'entreprise, sa subsistance et sa jouissance n'ont rien de stable. Il cherchera de ce fait à atteindre sa reconnaissance par les preuves extérieures de son succès dans son entreprise [;] [or] ces preuves n'ont pas de limites, parce que vivre conformément à son état n'a pas lieu lorsque cet état n'existe pas [...] et parce qu'il ne se dote donc pas d'un mode de vie plus universel, conforme à ce qu'il est.* »¹⁴⁰.

¹³⁵ G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, Addition au § 244, p°699.

¹³⁶ G.W. F. Hegel, *Ibid.*, § 200, p°366.

¹³⁷ G.W. F. Hegel, *Ibid.*, § 127, p°280.

¹³⁸ Alain Badiou, *L'éthique essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003, p°32.

¹³⁹ G.W.F. Hegel, Add. § 431, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°532.

¹⁴⁰ G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 256, p°415.

Face à un tel phénomène, pour Hegel, il ne reste plus à la société civile, pour assurer la survie de l'État de droit, que « l'établissement de colonie »¹⁴¹ permettant de résoudre le problème en épongeant l'excédent de production par rapport au besoin de consommation, via une relance économique suscitée par la conquête de « nouveaux besoins¹⁴² et un nouveau champ d'exercice¹⁴³ »¹⁴⁴. Une solution qui a plus le caractère d'une fuite en avant et d'un cercle vicieux, en ce qu'elle ne fait que reconduire et accentuer la pression de la domination économique¹⁴⁵.

Ajoutée à cela, l'autre solution que mentionne Hegel afin de conjurer un tel problème ne paraît pas conduire plus loin. Le modèle *corporatif*¹⁴⁶, organisant la société civile depuis les distinctions de métier, sombre dans le particularisme et se présente comme une solution aussi vaine au problème économique-politique que le modèle d'un gouvernement de Terreur, mué en *faction*, ne l'était vis-à-vis à du problème politico-moral.

Comme le formule très bien Solange Mercier-Josa : « le dilemme est [alors] le suivant : la société civile ne peut reconnaître le droit réel au travail de tous sans s'empêtrer dans une contradiction qu'elle ne peut sursumer à l'intérieur de sa propre réalité. Le droit au travail ne résisterait pas à l'augmentation de la surproduction. Inversement, le droit à l'assistance s'oppose au principe de la société civile qui est d'assurer sa subsistance par son travail. Aussi, s'il y a devoir d'assistance de la société, nécessité de dispositions d'ordre général et de règlements obligatoires, Hegel ne parle pas explicitement de droit de la plèbe à l'assistance. Nous dirons donc que le mal inhérent à la société civile tient finalement à ce que le droit est impuissant à établir les conditions concrètes d'accession de

¹⁴¹ G.W. F. Hegel, *Ibid.*, Addition au § 248, p°700.

¹⁴² Il nous semble qu'il faudrait traduire plus justement par : *de nouvelles ressources* (Bedarf).

¹⁴³ Ce qui traduit bien maladroitement ce qui n'est autre, en bon français managérial, qu'un *champ d'activité* [Arbeitsfleisses].

¹⁴⁴ G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 248, p°409.

¹⁴⁵ **Hegel et la colonisation.**

Hegel nous semble d'ailleurs plus que circonspect vis-à-vis du phénomène colonial. Il est, de ce fait, très abusif de penser qu'il y voit la *solution* et la *résolution* du problème de la paupérisation, comme peut l'écrire Solange Mercier-Josa [cf. « Une fois la plèbe formée, le problème du droit de la personne ne peut être résolu que par la colonisation (solution explicitement antimalthusienne), grâce à laquelle le droit de propriété sera de nouveau effectif en tant que propriété de la terre. » [Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx*, Paris, L'Harmattan, 1999, p°98]. Dans les courts paragraphes qui sont consacré au phénomène colonial, Hegel se montre attentif à sa violence, puisqu'il fait référence aux luttes de « libération des colonies » et à la nécessaire « émancipation des esclaves ». Les fameux travaux de Susan Bruck-Morss, relisant la dialectique du maître et de l'esclave dans la perspective des révoltes d'Haïti, doivent bien sûr nous aider à nuancer l'analyse hégélienne de la colonisation. Sans faire de Hegel un penseur décolonial avant l'heure, il est nécessaire de replacer son texte dans le contexte de l'Allemagne *Vormärz* et de le lire ainsi en regard de la vision de la colonisation qui sera défendue dans son entourage et chez ses disciple ; que l'on pense, exemplairement, aux thèses sur la colonisation d'un Cieszkowski, pour qui : « une grande migration est à nouveau nécessaire [...] la nouvelle migration doit-être une réaction contre l'ancienne et partir des nations civilisées pour submerger les peuplades encore barbares. » [August von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie* (trad. M. Jacob), Paris, Champ Libre, 1973, p°32].

¹⁴⁶ Cf. G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 250 – 256, p°410-416.

chacun et de toutes les classes à la personnalité, et à la propriété, dans les limites de cette société. »¹⁴⁷.

Ainsi Hegel, moins que de faire de l'État de droit moderne le modèle d'une institution effective de la liberté, vient soulever, au fil du déploiement des logiques qui sont propres à ce modèle, les contradictions insurmontables du socle juridico-normatif de l'Occident. Hegel assigne ainsi aux structures politiques de l'État de droit moderne une finalité qu'elles ne peuvent assumer et réaliser, du fait des contradictions et des tensions qu'il soulève comme étant au fondement même de ces structures ! On a beau jeu alors de vouloir trouver – comme le fit une bonne part la gauche hégélienne – au sein des *Principes de la philosophie du droit* le modèle ou l'idéal directeur d'une politique socialiste *démocratique*¹⁴⁸ à faire advenir, quand la finalité d'un tel texte, moins qu'une heureuse réalisation, ne nous offre qu'un constat désabusé¹⁴⁹. Un constat désabusé que l'on pourrait résumer ici d'un emprunt à la plume exigeante d'un Gérard Granel : « *de ce que l'action par la forme transcendantale (la Loi) qui devrait pourtant être constitutive du corps social, est incapable de produire : l'existence du sujet moderne comme liberté* »¹⁵⁰, « *alors il faut en déduire que les peuples modernes n'ont pas encore trouvé le moyen de mener une existence politique. Je crains qu'on ne se récrie devant ce qui paraît friser l'injure. Comment ? Nous serions donc, nous peuples développés, nous sociétés démocratiques, inexistantes ?* »¹⁵¹.

Doit-on dire alors que, face à une domination économique qui rabaisse l'État de droit à n'être que le masque apparent d'une perpétuation — au pire — ou d'un « *résidu de l'état de nature* »¹⁵² — au mieux — il ne reste plus alors qu'un « *droit des héros* » ? Comme l'expose Hegel : « *Ou bien un être-là éthique est déjà posé dans la famille ou l'État, à l'encontre desquels cette naturalité-là est un acte de violence [;] ou*

¹⁴⁷ Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx*, Paris, L'Harmattan, 1999, p°98.

¹⁴⁸ Par-dessus l'épaule de la gauche hégélienne, et même si ce terme pourrait convenir, *mutatis mutandis*, à certains de ces acteurs – Moses Hess par exemple – nous visons ici certains lecteurs trop pressés de faire, à la seule vue des textes hégéliens dénonçant le paupérisme, des *Principes de la philosophie du Droit* la « *première et unique conceptualisation d'une politique socialiste démocratique.* » [MacGregor, « *Propriété privée et révolution dans la Philosophie du droit de Hegel* » in. Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx*, Paris, L'Harmattan, 1999, p°290]. Bien nous en gardera de faire de Hegel un *soc 'dem* – utilisant là cette sinistre abréviation militante – avant l'heure !

¹⁴⁹ Gérard Lebrun a admirablement mis en avant l'importance du caractère déceptif de la finalité – *infinie* – du cheminement spéculatif hégélien : « *En somme, rien de plus décevant pour les amateurs de coups de théâtre que la démystification hégélienne : tout était dit, et il suffisait de savoir lire ; mais encore fallait-il savoir que tout était du Dire.* » [Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p°114]. Un tel constat posé il est évidemment tentant de rapprocher ainsi la finalité du cheminement spéculatif de la finalité de la cure analytique, où le sujet « *doit atteindre et connaître le champ et le niveau de l'expérience du désarroi absolu, au niveau duquel l'angoisse est déjà une protection, non pas Abwarten, mais Erwartung.* » [Jacques Lacan, *Le Séminaire, L'éthique de la psychanalyse Livre VII*, Paris, Seuil, 1986, p°351].

¹⁵⁰ Gérard Granel, « *Un singulier phénomène de mirement* », in. *L'époque dénouée*, Paris, Hermann, 2012, p°199.

¹⁵¹ Gérard Granel, « *Imprésentable présence* », in. *Apolis*, Mauvezin, TER, 2009, p°120.

¹⁵² G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, § 200, p°366.

bien c'est seulement un état de nature — état de violence en général — qui est présent-là, [et] l'idée fonde alors contre cet état un droit des héros [Heroenrecht]. »¹⁵³. Ce droit de laisser sourdre la violence arbitraire de la loi avant la loi, de faire usage d'une pure violence, d'une action humaine qui a renoncé à toute relation avec le droit et que nul dispositif extérieur à elle ne vient légitimer, n'est-ce pas déjà l'inscription, au sein du texte hégélien, de la figure d'un geste politique révolutionnaire et la marque la plus explicite de son refus de réduire l'action politique au cadre juridico-normatif occidental ? À moins que ce ne soit aussi que l'effet de notre lecture, trop prompte à vouloir cheminer vers Marx...

En effet, Marx, puisque nous en arrivons à lui, place sa critique de la normativité éthico-juridique dans le sillage du constat posé par Hegel, soulignant l'ineffectivité d'une Normativité à vocation universelle « *faisant abstraction du cours de l'histoire* » et de la réalité d'une « *société civile bourgeoise* »¹⁵⁴ qui ne fait exister que des individualités séparées, s'affrontant les unes les autres. L'apparence d'universalité et de consistance que fait exister l'édifice juridico-normatif ne peut masquer l'écart et le déchirement qui passe entre ce que Hegel pointait comme le « *Bourgeois* », d'une part, et le « *Citoyen* »¹⁵⁵, d'autre part. La société civile bourgeoise est, de ce fait, structurellement travaillée par une dichotomie et un écart irrésolu courant du particulier à l'universel, du privé au public, de la force de travail singulière à l'étalon abstrait déterminant son salaire, du politique au social, de l'artificialité à la naturalité, de la forme au contenu... produisant, en retour, la figure d'un « *homme qui n'est plus lié à l'autre homme pas même par l'apparence d'un lien universel, et engendrant la lutte universelle de l'homme contre l'homme, de l'individu contre l'individu, de même toute la société civile n'est plus que cette guerre réciproque de tous les individus simplement séparés les uns des autres par leur individualité même* »¹⁵⁶. La formalisation juridique abstraite de l'universel, que la moralité emprunte, ne peut donc pas rendre compte d'existences irréductibles les unes aux autres, de cet irréductible clivage qui traverse tous les sujets. On comprend mieux pourquoi, à l'aune d'un tel constat, la normativité éthico-juridique — telle qu'elle est portée au pinacle par une bonne part des jeunes hégéliens — n'est pour Marx qu'un idéal vide « *qui ne s'intéresse plus aux hommes réels, mais à "l'Homme", a perdu toute passion révolutionnaire ; à défaut, elle proclame un amour universel de l'humanité. Elle ne s'adresse donc pas aux prolétaires, mais aux deux catégories de gens les plus nombreuses en Allemagne, les petits bourgeois avec leurs illusions philanthropiques et les philosophes et disciples des philosophes, idéologues de ces mêmes*

¹⁵³ G.W. F. Hegel, *Ibid.*, § 93, p°243-244.

¹⁵⁴ Karl Marx, « *Thèses sur Feuerbach* », in. Karl Marx, Friedrich Engels, Joseph Weydemeyer, *L'Idéologie allemande*, (trad. Jean Quétier & Guillaume Fondu), Paris, Éd. Sociales, 2014, p°462.

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'esprit de 1805* (trad. G. Planty-Bonjour), Paris, PUF, 1982, p°92.

¹⁵⁶ Karl Marx & Friedrich Engels, *La Sainte Famille* (trad. E. Cogniot), Paris, Éditions Sociales, 1969, p°142.

*petits bourgeois ; il s'adresse plus généralement à la conscience "vulgaire" et non vulgaire qui, présentement, règne en Allemagne. »*¹⁵⁷. Elle est un idéal vide, une *idéologie*, une représentation imaginaire de soi inadéquate à sa vie réelle¹⁵⁸, qui ne peut qu'être grevée d'univocité. Ne reste alors plus qu'un antagonisme où la normativité ne peut plus y être qu'une normativité unilatéralement produite dans l'immanence du mouvement même de la lutte. Si, suivant là sa formule cinglante exposée dans le cours de *L'Einleitung* de 1844, « *l'arme de la critique ne peut remplacer la critique des armes* »¹⁵⁹, Marx nécessairement a : « *transposé la réflexion éthico-morale hégélienne sur les modalités du dépassement du formalisme moral sur le terrain de la conflictualité sociale, celui d'une crise qui interdit tout consensus sur les principes moraux.* »¹⁶⁰.

¹⁵⁷Karl Marx & Friedrich Engels, *L'Idéologie Allemande* (trad. Coll. direction G. Badia), Paris, Éditions Sociales, 1968, p°501.

¹⁵⁸ Précisons d'ailleurs ici que *l'idéologie* n'est pas à interpréter chez Marx en terme de *voilement* du réel, mais en terme de *symptôme*, une telle représentation de soi inadéquate à sa vie réelle n'est en effet rien d'autre que le juste reflet d'une société divisée, inadéquate à elle-même.

¹⁵⁹Karl Marx, « *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction* », in. *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°205.

¹⁶⁰Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°64

Hegel et Marx face au Jeune-hégélianisme :

« *tel est pris qu'il croyait prendre* »

La fidélité et la manière dont Marx va faire de la critique hégélienne de la détermination juridico-normative de l'action un des points d'ancrage d'où déterminer son propre projet politique révolutionnaire ne peut, à nos yeux, se comprendre que dans la perspective de sa propre inscription, puis de sa *rupture* d'avec le mouvement dit *jeune-hégélien*.

Une telle critique porte en effet, avec elle, une nécessaire redétermination du problème qui a été celui du jeune-hégélianisme — voire celui de la gauche hégélienne dans son ensemble — à savoir le problème d'une logique de l'être hégélienne à laquelle a été posée la question de la place en elle de l'agir. Ce motif de l'*accomplissement* ou de la *réalisation*¹⁶¹ de la philosophie hégélienne, s'organise en effet autour du problème de la détermination du statut de la philosophie — plus précisément ici du savoir spéculatif, du droit et de la religion quant à l'agir politique.

Ce faisant, la *rupture* de Marx vis-à-vis de l'école hégélienne, par son refus de centrer sa réflexion politique au seul prisme d'une philosophie du droit et en s'écartant de toute formalisation en terme juridico-moral du cadre de son action politique, se marque dans sa manière d'aller à revers d'un certain nombre de recouvrements, de réductions, et de mélectures du texte de Hegel véhiculés, justement, par la mouvance *hegelingen*¹⁶². Le motif d'une telle rupture, s'étayant sur la mise en question du nouage de l'action politique et d'une structure juridico-normative, retrouve ainsi des potentialités critiques contenues — comme nous avons tenté de le déterminer — dans le texte même de Hegel. Des potentialités critiques que les orientations de lecture, propres à l'école hégélienne et conditionnées par la conjoncture politique allemandes des années 1835-1843, ont contribué à recouvrir. Il est donc présentement nécessaire, afin de mieux saisir la spécificité du geste marxien dans son rapport à celui de Hegel, de bien saisir ce que nous semblent être les

¹⁶¹ Sur la centralité du motif de la *réalisation* de la philosophie hégélienne et sur la manière dont ce projet a été diversement compris et exprimé au sein de l'école de la *gauche-hégélienne*, puis au sein du mouvement *jeune-hégélien*, nous permettant, en retour, d'en faire la focale pour déterminer la nature et les enjeux des différentes scissions de l'école hégélienne, on se référera aux travaux de Emmanuel Renault [en particulier son intervention « *Droite/gauche, jeune/vieux : les scissions de l'école hégélienne de 1837 et 1843* » lors du colloque du 17-18 février 2012 consacré au *Problème de la réalisation de la philosophie à l'époque du Vormärz* et coordonné sous la direction de Raphaël Chappe et Anne Durand ; -ainsi que son article « *Marx jeune-hégélien* » in. Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°75-92].

¹⁶² Suivant là le mot de Heinrich Leo pour qualifier, en un sens péjoratif, l'ensemble des disciples se revendiquant de Hegel, mettant dans le même sac ce que l'on discrimina, après lui, comme *de gauche, jeunes* ou *vieux hégéliens*.

modalités et les opérations ayant conduit, au sein de la gauche hégélienne puis du jeune-hégélianisme, à un tel recouvrement.

Pour ce faire, il est important de lire le mouvement jeune hégélien comme un mouvement porteur d'un geste singulier, tant sur le plan théorique que scientifique. Il faut se garder ainsi de le réduire à n'être qu'une simple continuation du geste de Hegel ou que le prodrome annonçant la critique marxienne¹⁶³, sans quoi l'apport propre du jeune-hégélianisme dans la réception du texte politique hégélien, tout comme la spécificité du rapport de Marx à Hegel dans sa rupture d'avec la mouvance hégélienne, se trouve alors invisibilisé du fait d'une lecture présupposant un plat continuisme. À ce sujet, on ne pourra que déplorer et s'excuser de l'impossibilité, dans le cadre trop limité de ce mémoire de Master, de rendre compte de l'hétérogénéité des différents gestes et de la spécificité des diverses lignes de force qui composent ce mouvement. Notre exposé a le gros défaut de faire consister trop univoquement le mouvement jeune hégélien, le réduisant artificiellement à un tout uniforme. Le peu de pages qui nous sont ici dévolues ainsi que cohérence de l'ensemble nous forcent à en rester à l'exposition des constantes permettant de déterminer — trop génériquement — ce que nous tentons d'approcher comme une *torsion* du texte hégélien opérée par le mouvement jeune hégélien, sans pouvoir déterminer les diverses modalités avec laquelle celle-ci se fait jour chez ces différents membres.

Cette torsion est, pour nous, le résultat d'une triple opération, ou d'une triple tendance, que l'on peut repérer — avec plus ou moins d'intensité et selon des modalités différentes — comme étant à l'œuvre dans l'ensemble des lectures *jeunes hégéliennes* de Hegel. À l'énoncer ainsi, *ex abrupto*, on peut relever, tout d'abord, l'institutionnalisation doctrinale du texte hégélien et, en particulier, de sa philosophie politique, par ailleurs, la lecture et le codage de la logique de l'être hégélienne dans les termes d'une ontologie juridico-normative du devoir-être contribuant à faire voler en éclat l'unité hégélienne de la pensée et de la volonté, enfin, la progressive réduction de la philosophie politique hégélienne au seul cadre de sa philosophie du droit. Mais, avant de se pencher sur les dynamiques

¹⁶³ « L'historiographie du mouvement jeune-hégélien a généralement emprunté ces deux voies opposées. La première, celle de l'étude du développement de l'école hégélienne, fut déjà mise en œuvre par des membres de l'école hégélienne comme Karl Rosenkranz, Karl Theodor Bayrhammer et Karl Ludwig Michelet. Elle conduit à sous-estimer la profondeur des divergences et les enjeux des différentes scissions de l'école hégélienne. Comparée à cette historiographie du Jeune hégélianisme, l'historiographie marxiste apparaît comme une image inversée. A la perspective du système en développement, elle oppose la lecture rétrospective qui voit dans le Jeune hégélianisme un phénomène de transition vers Marx. Sa première formulation remonte à Engels et à son Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (1888) et elle a été ensuite développée de différentes manières par la marxologie du XXe siècle [...]. Elle comporte les défauts des lectures rétrospectives et décontextualisées : elle perd de vue aussi bien l'importance du rapport à Hegel que son sens spécifique. S'agissant d'Engels et de Marx, elle est conduite à identifier des ruptures et des prises de distance définitives à l'égard de Hegel, là où les contemporains voyaient des usages possibles de Hegel. ». [J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clochec & E. Renault « Introduction. De la Jeune Allemagne au Jeune Hégélianisme » in. Friedrich Engels, *Ecrits de Jeunesse volume 1 1839-1842*, Paris, Éditions Sociales, 2015, p°16].

propres à ces trois types d'opérations, il est nécessaire de bien déterminer ce que nous entendons par lectures *jeunes hégéliennes* ou mouvance *jeune hégéliennes*.

Nous déterminons par là ce courant qui se fait jour au cours des années 1838-1839 au sein de ce que l'on a appelé la *gauche hégélienne*. Ce courant radicalisa la fonction historique et politique *critique* que le courant de la *gauche hégélienne* attribua à la philosophie de Hegel. Cette dernière, suite aux conflits qui se sont fait jour au sein des membres de l'école hégélienne à l'occasion de la parution en 1834 du texte de Heine « *À propos de l'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne* »¹⁶⁴ suivi, en 1835, de celui de David Friedrich Strauss consacré à *La vie de Jésus*, s'affirme comme opérant une lecture du texte de Hegel — et en particulier de sa philosophie de la religion — selon une orientation critique, le lisant dans la lignée du criticisme de Kant et Fichte — ceci à contrario d'une droite hégélienne qui, suivant une orientation positive plus proche d'un Schelling, subordonne sa lecture de la pensée philosophique et religieuse hégélienne à l'événement de la révélation christique. Cette gauche hégélienne — ainsi nommée par Strauss lui-même — se démarque alors des *Annales de critiques scientifique de Berlin* — l'organe officiel de l'école hégélienne fondé par Hegel et Gans en 1826 — par le lancement, piloté par Arnold Ruge et Theodor Echtermeyer, des *Annales de Halle pour la science et l'art allemand* en 1838 qui va distiller opinions et orientations *réformistes* en matière religieuse et politique. Avec cette revue, et suite à la fameuse querelle avec Heinrich Leo¹⁶⁵, qui publie en 1838 *Die Hegelingen* reprochant à la gauche hégélienne son irrégiosité et sa proximité politique avec la jeune Allemagne, le conflit d'interprétation va se porter sur le plan politique, opérant ainsi une scission au sein de la gauche hégélienne entre *vieux* et *jeunes* hégéliens. En effet les accusations d'accointance de ces *jeunes hégéliens*¹⁶⁶ avec les positions libérales et à tonalité révolutionnaire de la *Jeune Allemagne* [*Junges Deutschland*] seront faites sienne par une partie de la

¹⁶⁴ Sathis Kouvélakis a raison de rappeler l'importance du texte de Heine, dont la parution précède d'une année l'ouvrage de D. F. Strauss, mais que l'on méconnaît en se focalisant sur ce dernier « *unanimentement considéré comme le point de départ de la gauche hégélienne* » [Sathis Kouvélakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris, La Fabrique, 2017, p°96].

¹⁶⁵ Comme le rappelle Auguste Cornu cette querelle « *se déclencha à propos du conflit qui opposait l'archevêque de Cologne au gouvernement prussien à propos des mariages mixtes. L'écrivain ultramontain Görres ayant pris dans un pamphlet la défense des catholiques rhénans, s'était attiré une véhémence réplique de H. Léo, professeur à la Halle, qui l'accusait de reprendre la vieille politique guelfe et de soutenir les intérêts du pape contre ceux de l'Allemagne. Prenant à son tour parti à la fois contre l'ultramontanisme de Görres et contre le luthéranisme orthodoxe de H. Léo, A. Ruge leur reprochait à tous deux, dans un article des Annales de Halle, leur hostilité au rationalisme qui constituait, disait-il, l'essence même de l'État prussien. H. Léo dénonça alors dans la Revue politique hebdomadaire de Berlin et dans une brochure, Die Hegelingen (Les Hegeliastres), les Annales de Halle et les Jeunes Hégéliens comme ennemis de la religion et de l'État, tandis que Hengstenberg les accusait dans le Journal de l'Église évangélique de prêcher l'athéisme et la révolution.* » [Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome Premier. Les années d'enfance et de jeunesse de la gauche hégélienne 1818/1820-1844*, Paris, PUF, 1955, p°146].

¹⁶⁶ C'est Leo qui se trouve forger le terme Jeune hégéliens. « *A travers le terme « jeune-hégéliens », c'était également une proximité avec la Jeune Allemagne qui était suggérée.* » [J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clochec & E. Renault « *Introduction. De la Jeune Allemagne au Jeune Hégélianisme* » in. Friedrich Engels, *Ecrits de Jeunesse volume 1 1839-1842*, Paris, Éditions Sociales, 2015, p°20].

gauche hégélienne¹⁶⁷ qui s'appropriera le terme pour marquer sa radicalisation tant sur le plan religieux — muant ce qui n'était chez Strauss qu'une simple critique en athéisme revendiqué — et politique — laissant de côté la défense du modèle de la monarchie constitutionnelle pour des formes politiques inclinant plus du côté du socialisme ou du communisme¹⁶⁸.

Une telle perspective modifie, en retour, le rapport au texte et à la philosophie de Hegel. En voulant accentuer sa capacité d'intervention sur le plan politique, le mouvement Jeune hégélien se trouve ainsi dans la position de vouloir mobiliser et introduire les principes du système hégélien dans la vie politique de son temps. Le rapport au texte de Hegel devient ainsi rapport à un fondement constitutif normant le projet de son *effectuation*, « *la philosophie nouvelle [étant] la Réalisation de la philosophie hégélienne, de la philosophie antérieure en général, mais une réalisation qui est en même temps leur négation, et pour autant dire une négation non contradictoire* »¹⁶⁹. Ce faisant, le mouvement Jeune Hégélien fait consister le texte de Hegel — à rebours du vœu même de son auteur — comme une doctrine politique « *enseignant à l'État comment il doit être* » plutôt que « *comment cet État [...] doit être connu.* »¹⁷⁰. Il se trouve déterminer ainsi le texte politique hégélien comme un étalon, l'idéal directeur de son intervention politique, en en faisant l'appareil de légitimation extérieur de son action. Il en vient ainsi à déterminer le rapport du texte à sa *réalisation* pratique et politique suivant une structure juridico-normative de légitimation que Hegel n'a de cesse pourtant de pointer comme problématique.

Les jeunes hégéliens vont d'ailleurs bien sentir que cette captation d'héritage et cette volonté d'appliquer aux mouvements d'émancipations de leur temps les principes du système de Hegel, touche aux limites mêmes du dispositif de ce dernier et rompt ainsi avec l'orthodoxie d'une gauche hégélienne prônant la fidélité à la lettre et au système¹⁷¹. Ainsi le mouvement jeune hégélien va faire

¹⁶⁷ « *La jeune Allemagne a fait son temps, l'école jeune-hégélienne est arrivée, Strauss, Feuerbach, Bauer, les Annales ont attiré tous les regards sur eux, le combat des principes est en pleine floraison, il en va de la vie et de la mort, cela met en jeu le christianisme, le mouvement politique envahit tout.* » [Friedrich Engels, « *Alexander Jung* » cité in. Friedrich Engels, *Écrits de Jeunesse volume 1 1839-1842*, Paris, Éditions Sociales, 2015, p°22-23].

¹⁶⁸ La parution, en 1841, du pamphlet anonyme intitulé *La Trompette du Jugement dernier contre Hegel l'Athée et l'antéchrist*, rédigé par Bruno Bauer – probablement aidé de Marx – sous une veine parodique, marque bien ce passage à un athéisme affirmé et à une relecture de Hegel dans le cadre d'un projet politique *révolutionnaire*. [Cf. Bruno Bauer & Karl Marx, *La trompette du jugement dernier* (trad. H.-A. Baatsch), Paris, L'échappée, 2016].

¹⁶⁹ Ludwig Feuerbach, « *Principes de la philosophie de l'avenir* » § 20, in. *Manifestes philosophiques* (trad. L. Althusser), Paris, 1973 rééd. UGE, 10/18, p°208.

¹⁷⁰ « *En tant qu'écrit philosophique, [...] l'enseignement qui peut résider en lui ne peut tendre à enseigner à l'État comment il doit être, mais plutôt comment cet État, l'univers éthique, doit être connu.* » [G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, Préface, p°131-132].

¹⁷¹ « *Les Annales de Halle furent ainsi l'organe de libération, non sans bénéficier de la pression de leur prédécesseur, les Annales berlinoises exclusives. Cependant, elles s'attachèrent tout d'abord tous les partis et tous les lambeaux de la vieille idée fixe et elle les prit à témoin ; mais avec la ferme décision de se libérer, la libération vint progressivement. L'ancienne apologétique se transforma toujours davantage en critique du système, et c'est*

subir au système de Hegel transformations et accommodements afin de le traduire au projet politique qui était le sien. De telles critiques et transformations vont considérablement colorer et polariser, jusqu'à nos jours, la réception et la lecture du texte hégélien. Emmanuel Renault détermine schématiquement trois types de transformation-critique de l'hégélianisme que l'on peut relever au sein du mouvement jeune hégélien de cette époque. Permettons-nous ici d'y retrouver et de lire, à partir d'elles, les trois types d'opérations de torsion et recouvrement que nous souhaitons, pour notre part, cerner.

La première de ces transformations, qui se marque exemplairement chez Bruno Bauer, consiste — séparant l'esprit de la lettre — à isoler le noyau critique du système et à l'*épurer*¹⁷² de tous ses accommodements au contexte allemand réactionnaire de la restauration. Cette opération d'épuration est à comprendre comme l'effet nécessaire de l'institution doctrinale et juridico-normative d'un texte hégélien devenant ainsi la source de légitimation de l'action politique conduite par le mouvement jeune hégélien.

La deuxième de ces transformations relevées par Emmanuel Renault est celle qui opère une *complétion*¹⁷³ de la philosophie de Hegel en venant la coupler à une philosophie tierce. C'est le cas d'Arnold Ruge qui, à partir de 1841, interprète le refus hégélien de conceptualiser ce qui doit être comme la limite d'un système se condamnant ainsi à ne pouvoir agir dans l'histoire et déboucher sur une pensée de l'action. Il écrit ainsi, « *la philosophie est pour lui une conclusion sans devoir-être, le simple achèvement d'une période, et de même qu'en apparence la philosophie grecque clôt une époque du monde sans en commencer une nouvelle, de même devrions-nous, après le système hégélien, participer du déclin du monde allemand.* »¹⁷⁴. Pour compenser ce qui est à ses yeux une limite grevant le système d'une profonde ineffectivité historique, il souhaite combiner Hegel à l'idée Kantienne du *devoir-être* et à au modèle Fichtéen du *moi*, afin de créer une philosophie dite de l'*action libre*. « *Tel est le nouvel idéalisme, qui n'est en vérité rien de plus que la conséquence nécessaire de l'autonomie kantienne d'¹⁷⁵u vouloir du moi fichtéen se*

seulement avec le temps que celle-ci trouvera son accomplissement. » [Arnold Ruge, « Préface à l'année 1841 des Annales allemandes », texte traduit en annexe de Friedrich Engels, *Ecrits de Jeunesse volume 1 1839-1842*, Paris, Éditions Sociales, 2015, p°404].

¹⁷² Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°87-88.

¹⁷³ Emmanuel Renault, *Ibid.*, p°88.

¹⁷⁴ Arnold Ruge, « Préface à l'année 1841 des Annales allemandes », texte traduit en annexe de Friedrich Engels, *Ecrits de Jeunesse volume 1 1839-1842*, Paris, Éditions Sociales, 2015, p°405.

¹⁷⁵ « *Mais la liberté absolue de l'Idée consiste en ce qu'elle ne fait pas que passer [das Übergehen] dans la vie ni que, comme connaissance finie, la laisser paraître [schenein] dans elle-même, mais que dans l'absolue vérité d'elle-même, se résout [sich entschliesst] à laisser librement aller hors d'elle-même le moment de sa particularité ou de la première détermination ou altérité, l'Idée immédiate, comme son reflet, elle-même, comme nature.* » [G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I. : La Science de la Logique*, § 244, (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1970, p°463].

déterminant soi-même et de l'exposition hégélienne de l'intelligence se déterminant soi-même, c'est-à-dire de la dialectique du concept aussi bien dans la conscience pure que dans l'esprit (État et histoire). [...] Le moi fichtéen et le devoir-être de l'autonomie kantienne, cet impératif catégorique, sont ainsi reproduits sous une forme supérieure, et puisque toutes les crises de l'esprit reposent dans la recollection de la conscience de soi, chaque autocritique est une nouvelle création ou l'action libre [...]. »¹⁷⁶.

Ce qui se joue ici avec la convocation des doctrines kantienne et fichtéenne du devoir-être n'est autre que la négation complète de l'idée hégélienne de la praticité de la pensée, et de l'union pour lui, indéfectible de la pensée et de la volonté¹⁷⁷. Niant la possibilité hégélienne de l'effectuation et de la production active de l'idée dans la nature et, par-là même, le statut d'activité qu'il confère à la pensée philosophique, Ruge en viendra ainsi à écrire : « il faut dissoudre la philosophie en tant qu'elle est un être de l'au-delà et un mouvement de la pensée sans volonté ni passion »¹⁷⁸. De la même manière que Ruge, Bruno Bauer dans son texte sur « La doctrine hégélienne de la religion et de l'art considérée du point de vue de la foi », publié en 1842, en interprétant l'histoire comme création de la Conscience universelle — réduisant, pour ce faire, l'idée à la Conscience de Soi se déterminant en opposition de la substance — va, lui aussi, briser l'union établie par Hegel entre l'Être et la pensée faisant renaître l'antagonisme Fichtéen entre l'être et le devoir-être¹⁷⁹. Une scission et un antagonisme que Hegel n'a eu de cesse – comme nous l'avons vu de combattre : « A l'effectivité du rationnel s'opposent déjà aussi bien la représentation selon laquelle les idées, les idéaux ne seraient rien de plus que des chimères, et la philosophie un système de tels fantômes, que celle selon laquelle inversement les idées et les idéaux seraient quelque chose de beaucoup trop excellent pour avoir une effectivité, ou aussi bien quelque chose de trop impuissant pour s'en créer une. Mais la séparation de l'effectivité d'avec l'idée est particulièrement en faveur dans l'entendement, qui tient les songes de ses abstractions pour quelque chose de véritable et tire vanité du devoir-être [Das Sollen] qu'il aime à prescrire aussi et surtout dans le champ de la politique, comme si le monde l'avait attendu pour apprendre comment il doit

¹⁷⁶ Arnold Ruge, « Préface à l'année 1841 des Annales allemandes », texte traduit en annexe de Friedrich Engels, *Ecrits de Jeunesse volume I 1839-1842*, Paris, Éditions Sociales, 2015, p°406.

¹⁷⁷ « La différence entre pensée et volonté est celle entre comportement théorique et comportement pratique, mais ce ne sont pas deux facultés, la volonté est au contraire un mode particulier du penser : le penser en tant qu'il se transpose dans l'être-là, en tant qu'impulsion de se donner un être-là. [...] Le théorique est essentiellement contenu dans le pratique : ceci va contre la représentation suivant laquelle tous deux sont séparés, car sans intelligence on ne peut avoir aucune volonté. Réciproquement, la volonté contient le théorique au-dedans de soi : la volonté se détermine ; cette détermination est d'abord quelque chose d'interne : ce que je veux, je me le représente, c'est pour moi un ob-jet. » [G.W. F. Hegel, *Principe de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, Addition au § 4 p°597-598].

¹⁷⁸ Arnold Ruge « Avant-Propos. Une autocritique du libéralisme. Bilan de l'année précédente des Annales » *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, Janvier 1843, traduit in. Solange Mercier-Josa, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 1993, p°264.

¹⁷⁹ Sur ce retour au Fichtéisme chez Bauer : Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome Premier. Les années d'enfance et de jeunesse de la gauche hégélienne 1818/1820-1844*, Paris, PUF, 1955, p°159-161.

être, mais n'est pas ; s'il était comme il doit-être que resterait-il de la sagesse en avance qu'il affirme avec son devoir-être ? »¹⁸⁰.

Ce refus, propre au jeune hégélianisme, de la *praticité de la pensée*¹⁸¹ — Marx compris, que l'on pense aux *Manuscrits de 1844* — s'il peut s'expliquer d'autant mieux par l'importance qu'a eue, pour le mouvement jeune hégélien, sa confrontation avec la philosophie Schellingienne — celle-ci disjoignant le concept contemplatif de la volonté agissante ; marque surtout le retour de cette ontologie juridico-normative du commandement déliant l'acte du discours de vérité le légitimant. Une ontologie où le sujet ne se détermine plus que comme volonté, par quoi son être est suspendu à la nécessité d'une effectuation future dont il est l'agent. Ce codage de la logique hégélienne de l'être dans les termes d'une ontologie juridico-normative du commandement qui implique, en retour, une réduction de la pensée de l'action politique — et par là de la pensée politique hégélienne elle-même — au seul prisme du modèle juridico-normatif occidental, nous semble trouver sa plus extrême radicalisation avec August von Cieszkowski. Chez lui, la torsion d'une lecture de Hegel effectuée au prisme d'une logique du devoir-être et de la subsumption de la pensée par la volonté¹⁸² va si loin que Cieszkowski en vient ainsi à prélever les énoncés hégéliens de leur procès spéculatif et discursif pour en faire des impératifs normatifs à réaliser. Il va ainsi jusqu'à retourner ces impératifs contre son maître : les lois logiques qu'il dégage restent, à ses yeux, incomplètes, « *en un mot, Hegel ne les a pas portées jusqu'au concept de totalité organique et idéale de l'histoire, jusqu'à son articulation spéculative et son architectonique achevée* »¹⁸³ ; de même, le schéma historique hégélien laisse trop de place à la contingence et ne semble pouvoir s'énoncer a priori¹⁸⁴ afin de pouvoir « *connaître l'essence du*

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I. : La Science de la Logique, Introduction § 6*, (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1970, p°169-170.

¹⁸¹ Pour de plus amples développements sur ce sujet on consultera l'article de Franck Fischbach : « *Im Denken ist nichts Praktisches : quelques remarques à propos d'une critique couramment adressée à Hegel* » [in. *Lectures de Hegel*, Paris, Ldf, 2005, p°396-449]. Dans la lignée de Manfred Frank, lui-même fait l'hypothèse d'une influence Schellingienne quasi directe vis-à-vis du refus marqué par une bonne part du jeune hégélianisme de la praticité de la pensée. La remarquable étude sur le rapport du mouvement jeune hégélien à Schelling, en introduction de la récente publication des *Ecrits de jeunesse* de Engels, nous invite à relativiser l'idée d'une influence directe ; tout au moins, il nous semble qu'il faut admettre, malgré cela, une polarisation du contexte intellectuel de l'époque par les thèses et la critique schellingienne de Hegel ; Schelling se retrouvant alors nommé par Frédéric-Guillaume IV à Berlin, en 1840, afin d'éradiquer l'influence jugée néfaste et délictueuse de l'hégélianisme.

¹⁸² « *Selon Hegel la volonté n'est qu'un mode particulier de la pensée, ce qui est faux ; c'est la pensée qui au contraire ne constitue qu'un moment de la volonté [...]* » [August von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie* (trad. M. Jacob), Paris, Champ Libre, 1973].

¹⁸³ August von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie* (trad. M. Jacob), Paris, Champ Libre, 1973, p°10-11.

¹⁸⁴ **Histoire a priori et prospective historique**

Curieuse ironie que ce reproche de ne pas assez écrire l'histoire a priori quand, justement, Hegel se défendait lui-même du « *reproche que l'on fait à la philosophie d'écrire l'histoire a priori* ». [G.W.F. Hegel, § 549, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°327-331]. En effet, pour lui, comme le formule Gérard Lebrun « *ce sont les hommes, et eux seulement, qui font l'Histoire, alors que l'Esprit est ce qui s'explique à travers ce faire* », y inscrivant une nécessité, un sens, un but,

futur»¹⁸⁵, « il ne s'est imposé aucun schéma, n'a élaboré aucune construction a priori astreignante [...] À cela nous devons rétorquer : ou bien les lois de la dialectique sont universelle et inéluctables et, en ce cas, elles devraient aussi manifester leur réalité dans l'histoire ; ou bien elles sont précaires, partielles et insuffisantes, et alors elle ne peuvent pas se révéler dans les autres domaines de la connaissance ; leur déduction doit être partout dépourvue de nécessité. [...] Quiconque établit un principe est par là même contraint de reconnaître la conséquence la plus extrême de ce principe [...] »¹⁸⁶.

Voulant déterminer l'idée historique suivant la modalité d'une nécessité absolue, la liberté n'y étant plus que soumission à la nécessité absolue de la loi du devenir historique, celle-ci se formule sur le modèle de l'impératif kantien, étant, moins une loi hypothétique *soumise au règne des fins simplement possible*¹⁸⁷ qu'une loi catégorique. Ainsi le modèle d'action et le rapport de la pensée à l'action, conditionné par la structuration juridico-normative d'un devoir-être quasi absolu « *peut difficilement se faire sur le mode dialectique [...] et apparaît fondé en définitive sur un devoir moral au sens de la philosophie du devoir de Fichte* »¹⁸⁸. Sous ce prisme d'une logique du devoir, le discours hégélien devient, par là même, un discours d'autorité institué comme doctrine et se déterminant comme une instance de légitimation extérieure au discours cieszkowski. Ainsi, pour lui : « [l]e rapprochement étroit entre le point de vue Hegel et le nôtre est précisément une garantie de sa conformité au concept et à l'époque ; car, dans le cours normal du développement de l'esprit, on ne peut pas emprunter une direction nouvelle ou adopter un point de vue nouveau, s'ils n'ont pas été légitimés par le passé par des indications claires qui attestent le pressentiment de la nécessité. La méthode de Hegel n'a-t-elle pas été l'objet d'une aspiration séculaire ? »¹⁸⁹.

Tous trois, en interprétant le refus hégélien de prescrire le monde tel qu'il doit être, comme un refus de faire de sa pensée le nerf d'une prospective historique sous-tendant l'action politique de sa

rétrospectivement aux événements. Par-là, « *si l'Histoire va de l'avant, c'est pour qui regarde en arrière ; si elle est progression d'une ligne de sens, c'est par rétrospection* » [Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*. Paris, Seuil, 2004, p°40]. La nécessité n'est alors que ce retour fait a-posteriori sur la contingence en un mouvement par lequel « *on peut dire par conséquent de l'activité téléologique que dans elle le terme est le commencement, la conséquence le fondement, l'effet la cause, qu'elle est un devenir du devenu...* » [Science de la Logique, *Doctrine du Concept*, trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p°264]. La vérité historique n'est pas une « *substance* », objective et extérieure existant dans le seul *en-soi* des faits, elle est l'effet de la ressaisie subjective de l'histoire par les hommes qui la font, chaque acte présent produisant un réagencement passé, suscitant, par là même, les conditions de possibilité de l'advenu d'un ad-venir, d'un non-existant travaillant par-là déjà l'existant. Si l'inscription d'une téléologie est, pour Hegel, rétrospective, elle est donc également prospective et stratégique, car la vérité s'y appréhende avant tout comme sujet.

¹⁸⁵ August von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie* (trad. M. Jacob), Paris, Champ Libre, 1973, p°14.

¹⁸⁶ August von Cieszkowski, *Ibid.*, p°13.

¹⁸⁷ Cf. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

¹⁸⁸ Horst Stuke, *Philosophie der Tat*, cité in. August von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie* (trad. M. Jacob), Paris, Champ Libre, 1973, p°147.

¹⁸⁹ August von Cieszkowski, *Ibid.*, p°34.

transformation, dénie le fait qu'un tel refus ne vise que la remise en question du cadre juridico-normatif au sein duquel l'Occident institue l'action politique. En cela, le refus hégélien de conceptualiser *ce qui doit être* n'est pas une limite à l'action, mais une exigence visant à frayer la voie à une action politique libre quant au *devoir-être*, et, par-là, déliée du droit tel qu'il se formalise en Occident.

Le troisième type de transformation que le jeune-hégélianisme fera subir au système hégélien consiste dans ce que l'on pourrait désigner comme une *sécularisation de la philosophie*¹⁹⁰ – exemplaire chez un Feuerbach dans son passage de l'idéal au matériel – dont un des aspects s'accompagne d'une radicalisation de l'opposition entre philosophie et religion¹⁹¹, déjà esquissée par D. F. Strauss en ramenant la religion du côté de la foi, par opposition à la philosophie mue par des principes de pensée et de raison. Une telle opposition va entraîner, vis-à-vis de la lecture du texte hégélien, une progressive réduction de sa philosophie politique au seul cadre de sa philosophie du droit. Déniant ainsi, jusqu'à ne plus voir, que la *Philosophie de Religion*, plus particulièrement la christologie hégélienne, laisse paraître une détermination de l'action politique s'extirpant de toute formalisation juridico-normative.

Au sein de ce mouvement, la rédaction par Marx de la *Critique du droit politique hégélien* puis de son *Einleitung de 1844* est traditionnellement lu comme la marque d'une rupture politique et théorique d'avec le cadre politique du Jeune Hégélianisme. Ainsi, pour Kouvélakis : « *le manuscrit de Kreuznach retrace cette expérience des limites : au seuil d'un départ qui pourrait s'avérer définitif, Marx revient sur le lieu du crime — l'échec de la solution hégélienne du passage de la société civile-bourgeoise à l'État — pour se livrer à une véritable traque de Hegel [...] avec cette volonté d'en saisir la faille secrète qui est celle du dernier regard.* »¹⁹². Cependant, à nos yeux, ce que vise ici Marx ne peut se comprendre que si on replace son intervention dans le cadre du mouvement Jeune hégélien. Il faut veiller à ne pas presser trop vite le moment de conclure et y lire une rupture en bloc et univoque vis-à-vis du mouvement Jeune Hégélien ou vis-à-vis de Hegel lui-même¹⁹³. Il nous semble que Marx, dans l'intervalle allant de *la*

¹⁹⁰ Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°88.

¹⁹¹ Que l'on pense par exemple à l'opposition de Feuerbach vis-à-vis de la tentative de l'école positive hégélienne de concilier religion et philosophe : « *En voulant, être à la fois religion et philosophie, la philosophie positive n'est en fait ni l'une, ni l'autre [...] Les dogmes ne sont pas des doctrines philosophiques mais des articles de foi [...] il est de leur nature de contredire la raison.* » [Ludwig Feuerbach, « *Zur Kritik der positiven Philosophie* » *Annales de Halle*, 3 déc. 1838, cité in. Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome Premier: Les années d'enfance et de jeunesse de la gauche hégélienne 1818/1820-1844*, Paris, PUF, 1955, p°149].

¹⁹² Sathis Kouvélakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris, La Fabrique, p°350.

¹⁹³ Emmanuel Renault a raison de souligner, au sujet des textes que sont *La critique de la philosophie du droit politique hégélien* de 1843, les lettres à Ruge de 1843 et l'*Einleitung* de 1844 que « *dès que ces différents thèmes sont réinscrits dans l'économie argumentative de l'« Introduction » et dans le contexte plus général du Jeune-*

Critique du droit politique hégélien à l'*Einleitung* de 1844 — un intervalle scandé par la rédaction des trois fameuses lettres adressées à Ruge qui témoignent du passage de Marx d'un libéralisme d'opposition à un socialisme clairement revendiqué — moins que d'opérer une simple *rupture*, fraye la voie, au sein du mouvement Jeune Hégélien, à une lecture et un usage différent de la Philosophie politique hégélienne. Une lecture qui vient prendre à revers la réduction et la coloration résolument juridico-normative que celle-ci a pu prendre au sein de cette mouvance.

Comme le rappelle Emmanuel Renault : « *Le deuxième grand argument mobilisé à l'appui de l'interprétation en termes de rupture avec le Jeune-hégélianisme renvoie à l'émergence d'une conception réaliste de la politique. La politique cesserait d'être conçue sur le plan normatif de la philosophie hégélienne du droit pour être déplacée sur celui des conflits entre les groupes sociaux et de la possible alliance de deux forces sociales, celles des philosophes et celle du prolétariat. Cependant toute l'«Introduction» cherche à montrer que la philosophie hégélienne du droit doit rester le point de départ nécessaire pour la critique.* »¹⁹⁴. En effet, si son projet politique vient s'écrire et se déterminer au creuset de la Philosophie politique hégélienne et des *Principe de la philosophie du droit*, c'est que ceux-ci ne sont plus lus comme une doctrine, mais bien comme la plus radicale tentative de cernage du point de fragilité et des contradictions traversant le dispositif juridico-normatif occidental.

Comme l'écrit Marx dans sa lettre à Ruge de septembre 1843 : « *L'État politique, là même où il n'est pas pénétré consciemment par les exigences socialistes, renferme dans toutes ses formes modernes les exigences de la raison. Et il ne s'en tient pas là. Il suppose partout la raison réalisée, mais par là même sa destination idéale entre en contradiction avec ses prémisses réelles. A partir de ce conflit de l'État politique avec lui-même se développe partout la vérité des rapports sociaux.* »¹⁹⁵. Ces contradictions, ce conflit entre la *destination idéale* du modèle juridico-normatif occidental et ses *prémisses réelles* n'est autre que ce qu'illustre Hegel lui-même en pointant l'écart passant — comme nous l'avons vu — du modèle d'un sujet plein de la politique à l'événement christique fondant l'autonomie du sujet vis-à-vis de l'universel ; des principes libéraux de la révolution à la dégénérescence de la politique de Terreur ; de l'instauration étatique de la liberté à la production d'une populace vouée à péniblement survivre.

Ce conflit de l'Etat politique avec la société civile pointant les limites du modèle juridico-normatif occidental, Marx va en radicaliser la détermination jusqu'à faire de l'écart passant de la populace à

hégélianisme ils cessent de valoir comme des symptômes de rupture. » [Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°94].

¹⁹⁴ Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°96.

¹⁹⁵ Karl Marx, *Lettre à Arnold Ruge, Kreuznach septembre 1843*, in. Karl Marx & Friedrich Engels, *Correspondance Tome I Nov. 1835 - Déc. 1848* (trad. sous dir. G. Badia & J. Mortier), Paris, Éditions Sociales, 1971, p°299.

l'état universel le point d'inscription du sujet révolutionnaire. Faisant du constat de dissolution progressive des divers états sociaux le nerf de la caractérisation du prolétariat, faisant le pas que Hegel s'est toujours refusé de faire, à savoir « *penser que cette classe et la plèbe qui se forme du fait "du glissement d'une grande masse [Masse] au-dessous d'un certain niveau de subsistance" [P.P.D., § 244] pourrait devenir le sol de la société civile au lieu des états sociaux [...]* »¹⁹⁶.

Pour ce faire, Marx va faire l'abandon d'une figure du sujet politique lié à une représentation juridico-normative. Cet abandon se fait jour au sein du corpus marxien dans le passage entre le manuscrit de 1843 de la « *Critique de la philosophie du droit de Hegel* » et l'introduction qu'il y ajoute en 1844, dans laquelle apparaît pour la première fois la figure du Prolétariat. Dans le rapport de ces deux textes se marque ce que Étienne Balibar analyse comme une « *tensions entre plusieurs points de vue et plusieurs discours, dont l'unité ne peut être que problématique [...] qu'on peut ramener à l'oscillation entre le point de vue du "démos" et celui du "prolétariat", respectivement porteur de l'aspect politique et de l'aspect impolitique de la révolution.* »¹⁹⁷. Par « *aspect impolitique de la révolution* », Étienne Balibar entend « *le surgissement d'une dimension "impolitique" au cœur de la politique elle-même, associée à la fonction rédemptrice qu'y assume le prolétariat* »¹⁹⁸, ce dernier faisant du texte de l'Einleitung le « *moment messianique* »¹⁹⁹ de la production de Marx, par opposition au manuscrit de 1843, que Miguel Abensour détermina, dans sa célèbre lecture, comme le « *moment machiavélien* »²⁰⁰ de son œuvre. Si le prolétariat porte avec lui une « *dimension "impolitique" au cœur de la politique elle-même* » nous l'entendons, en ce qu'il rend possible une « *réappropriation du politique contre la politique* », en ce qu'il rompt avec la formalisation d'un sujet « *plein* » du politique que produit une représentation juridique de l'action politique. Il rompt donc avec la représentation, qui fut celle de Marx au sein du manuscrit de 1843, d'un *démos* total, d'un « *sujet instituant, essentiellement plein ou effectif [...] qui tend à apparaître en face de l'État non pas tant comme un principe de dissolution que comme son image inversée* »²⁰¹.

Déliant l'action politique révolutionnaire de la représentation juridico-normative, il fait du prolétariat le support d'une autre figure de l'action et du sujet éthico-politique, une figure

¹⁹⁶ Solange Mercier-Josa, *Entre Hegel et Marx*, Paris, L'Harmattan, 1999, p°24.

¹⁹⁷ Étienne Balibar, *Le moment messianique de Marx*, in. *Revue Germanique internationale* 8-2008 p°151.

¹⁹⁸ *Ibid.* p°144.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Miguel Abensour, *La démocratie contre l'état, Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2012.

²⁰¹ Étienne Balibar, *Le moment messianique de Marx*, in. *Revue Germanique internationale* 8-2008 p°156.

messianique, négative, « résultat *négalif* de la société »²⁰², non assignable²⁰³, ne coïncidant jamais avec elle-même, qui ne se cerne que comme cet opérateur de désactivation et de suspension de la Loi²⁰⁴. « En annonçant la dissolution de l'ordre antérieur du monde, le prolétariat ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il est la dissolution de fait de cet ordre. En réclamant la négation de la propriété privée, le prolétariat ne fait qu'élever en principe de la société ce que la société a posé en principe pour lui... »²⁰⁵. Il porte ainsi une normativité, un principe directeur qui n'existe que dans l'immanence de ses conditions d'existence. Marx fait ainsi de la critique hégélienne de la normativité externe et universalisante — au sens d'une universalité abstraite — le levier permettant de faire exister une politique attentive aux exigences éthiques se formulant dans l'immanence des processus de luttes.

Marx définissant le prolétariat comme celui à qui « on a fait subir non un tort *particulier* [besondres unrecht], mais le tort *absolu* [unrecht schlechthin] »²⁰⁶ le détermine comme une expérience de l'injustice qui n'est réductible, ni assignable à aucune représentation de la justice. Cet « *unrecht schlechthin* », que l'on pourrait traduire comme « *injustice pure-et-simple* », ou, comme le fait Balibar comme « *injustice "en soi"* »²⁰⁷ fait ainsi du prolétariat une instance politique dénuée de droit et, de ce fait, *illégitime* dans son excès vis-à-vis du modèle juridico-normatif dominant. Ce faisant, Marx retrouve quelque chose du *Heroenrecht* hégélien dans sa manière de formaliser en termes juridiques ce qui est bien une sortie du droit. Ce motif du tort intraitable nous semble bien, pour lui, une manière de déterminer son projet théorique et politique comme celui d'une fidélité à une *promesse messianique*²⁰⁸ qui se fait jour en étant porteuse d'une figure de la justice irréductible à toute tentative de *faire droit*²⁰⁹. Il ouvre de ce fait à une autre figure de l'universalité, substituant à l'universalité

²⁰² Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction », in. *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°211.

²⁰³ Étant cette « classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile-bourgeoise, un état social qui est a dissolution de tous les états sociaux, une sphère qui possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances... » [Ibid.].

²⁰⁴ On reconnaîtra ici le fameux thème de « *hos me* », du « *comme non* » paulinien [« *ceux qui ont une femme / qu'ils soient comme s'ils n'en avaient pas / ceux qui pleurent / comme s'ils ne pleuraient pas / ceux qui ont la joie / comme s'ils n'avaient pas de joie / ceux qui achètent / comme s'ils n'avaient rien...* » [1. Cor. 7, 29-30], qui, comme l'analyse Agamben dans son ouvrage *Le Temps qui reste* - ouvrage qui est à notre avis la plus brillante reprise contemporaine de la thématique messianique dans le cadre de la philosophie politique – « *par un geste caractéristique, pousse à l'extrême et retourne contre la loi un dispositif absolument juridique* ». [Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*, Paris, Rivages Poche, 2004, p°53].

²⁰⁵ Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction », in. *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°211.

²⁰⁶ Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction », in. *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°211. [Traduction modifiée] En effet, il nous semble un peu faible de réduire « *unrecht schlechthin* » à une prosaïque « *injustice tout court* », privant ce terme Marxien de son horizon spéculatif et de ses résonances hégéliennes.

²⁰⁷ Étienne Balibar, *Le moment messianique de Marx*, in. *Revue Germanique internationale* 8-2008 p°149.

²⁰⁸ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p°126

²⁰⁹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 48.

pleine et subsumante de l'universalité juridique un universel qui – à la façon de l'*all-gemein* hégélien²¹⁰ - est cette puissance de division, ce procès de négation de l'Universel à l'épreuve du particulier, « *qui ne peut jamais coïncider avec lui même, ni en tant que tout, ni en tant que partie — ce qui reste ou résiste à l'infini de chaque division et ne se laisse jamais réduire à une majorité ou à une minorité* »²¹¹. Ce que Marx trouve dans le messianisme propre à la figure du Prolétariat, c'est un opérateur désactivant « *la juridicisation intégrale des rapports humains, la confusion entre ce que nous pouvons croire, espérer, aimer, et ce que nous sommes tenus de faire et de ne pas faire, de savoir et d'ignorer [...] en cela le messianique fait signe — au-delà du pré-droit — en direction d'une expérience [...] qui se présente comme une pure et commune puissance de dire, capable d'un usage libre et gratuit à la fois du temps et du monde.* »²¹²

²¹⁰ Par *All-gemein*, Hegel n'entend pas l'Universel abstrait, l'Univers comme *dimension* extérieure au processus qui le vise ; mais bien plutôt l'Universel comme *construction*, comme production particulière immanente à ce processus. L'Universel s'y secrétant et se reconfigurant au fil de chaque mouvement singulier de son énonciation, perce ainsi comme l'insistance d'un commun mouvement du sens, d'une même « *cellule rythmique fondamentale* » [Cf. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Présentation. In. *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), Paris, Aubier, 1976, p°XVIII] d'un *All-gemein*, d'un « *commun à tous* ». L'Universel n'est autre, pour lui, que cette puissance de la négativité, le procès de négation de l'Universel à l'épreuve du particulier.

²¹¹ Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*, Paris, Rivages Poche, 2004, p°101.

²¹² Ibid. p°228.

Partie II. Se délier du droit ou l'action politique comme inscription d'un irréductible.

Vouloir délier l'action politique de l'horizon du droit, vouloir faire consister la politique autrement que sous une forme juridico-normative, ceci suppose, en premier lieu, de venir déborder la logique propre à l'idée instituée ou constituée de la politique. Une telle opération est possible, si le geste histoire qui fait l'histoire, afin de faire advenir une telle déliaison, se soutient d'un autre imaginaire. Il semble nécessaire de ne pas emprunter à ce monde juridico-normatif *ses noms, ses mots d'ordres et son costume*²¹³, mais, bien de venir convoquer une *autre économie fantasmatique*, de recoller²¹⁴ les bris d'un imaginaire irréductible au droit afin de frayer la voie à un *autre* espace d'image propre à soutenir les luttes. Ceci suppose de venir désactiver ce qui fut bien le support imaginaire, historique et discursif des discours Révolutionnaires portés, jusqu'à nous, depuis le XVIIIe siècle²¹⁵. En effet, un tel geste révolutionnaire produisait son énonciation de son attachement à la *justesse* d'un plan stratégique, mais, tout autant — en dehors de lui — depuis l'horizon d'*Idées directrices*. Si le mouvement révolutionnaire n'a jamais été légitime, il a toujours fait planer sur lui l'ombre d'un idéal directeur, d'un *devoir-être*, d'une norme faisant croire à la légitimité de son action. Si l'acte révolutionnaire n'est pas causé par lui, il *s'origine* alors et vise à réaliser l'idéal du monde tel qu'il *doit* être. Un idéal, formulé en des termes comme : Liberté, Justice, Égalité, Communauté humaine... qui s'énoncent à un même niveau d'abstraction que le discours du Droit. Cet idéal organisant une représentation de la Justice tend par là même à structurer l'imaginaire des luttes révolutionnaires dans le reflet d'une scène judiciaire. Ces luttes se *bricolaient* un support de légitimité²¹⁶ en se réclamant d'un tribunal supérieur à l'ordre existant (*tribunal de la Raison, tribunal du Peuple, tribunal de l'Humanité, tribunal des opprimés...*). Elles trouvaient l'appel d'air propre à susciter

²¹³ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°118.

²¹⁴ Au sens hégélien d'une *recollection du souvenir* [*Er-Innerung*] [Cf. G.W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit* (Trad. J. Hyppolite), T.II, Paris, 1941, Aubier, p°312].

²¹⁵ Il nous semble qu'il y aurait, nécessairement, une généalogie à entreprendre afin de relire toute la tradition révolutionnaire du XIXe siècle à nos jours sous ce prisme.

²¹⁶ On ne peut pas manquer de relire sous ce prisme ce moment, au sein du mouvement ouvrier français, où se fit jour « *au lendemain de 1830 [...] cet effort singulier d'une classe pour se nommer, pour exposer sa situation et répondre aux discours tenus sur elle* » [Alain Faure & Jacques Rancière, *La parole ouvrière 1830-1851*, Paris, UGE, 10/18, 1976, p°10]. Cette prise de parole se détermine en effet comme l'acte de fondation d'un droit, l'élaboration d'un dispositif de légitimation et de reconnaissance qui vient se placer en miroir du discours juridico-bourgeois. Elle fait intervenir ainsi tout un jeu d'identification-subversion du cadre juridico normatif du dispositif de légitimation instituée. Cette parole ouvrière vient, par exemple, déplacer et charger d'un sens tout autre les signifiants-maîtres de l'ordre existant : « *venant célébrer l'ordre, la propriété et la famille [...] le sens des mots s'altère : l'ordre signifie la fin de l'exploitation, la propriété la jouissance par les travailleurs du fruit de leur travail, la famille la fin de l'héritage et de l'égoïsme de la cellule bourgeoise.* » [*ibid*, p°17].

une convergence dans des mots d'ordre ayant le caractère d'une sentence : « *on va les faire payer* », « *on va les mettre à l'amende* », « *la peine sera capitale* ». De même, les sujets révolutionnaires se déterminaient et gagnaient leur légitimité en trouvant leur existence depuis une privation (ne s'appellent-ils pas : *exclus, minorités, subalternes, prolétaires, sans part, colonisés... ?*), depuis une confiscation se manifestant comme un litige subi. Cette invocation d'une scène judiciaire, innervant les luttes révolutionnaires, s'est même trouvée convoquée et réalisée matériellement, à certains moments de l'histoire, par exemple, dans la pratique des tribunaux révolutionnaires²¹⁷. Une scène judiciaire que Marx, en voulant cerner ce qui était pour lui le sujet révolutionnaire - à savoir le *Proletariat*, convoque ainsi au sein de son texte afin de mieux venir la déborder et situer son propre geste politique comme en excès du cadre juridico-normatif. Comme nous l'avons vu, le prolétariat, s'y trouvant en définit comme celui à qui « *on a fait subir non un tort particulier [besondres unrecht], mais le tort absolu [unrecht schlechthin]* »²¹⁸ vient justement se placer en excès d'un tel cadre, comme pour marquer qu'il est porteur de possibilités politiques qui lui sont irréductible. Marx insiste d'ailleurs sur la nécessité de faire exister une autre économie fantasmatique : celle d'une téléologie historique qui ne se code plus en termes de devoir-être et d'une politique qui trouve d'autres finalités que de s'instituer. Nous verrons ainsi dans cette présente partie comment l'analyse de l'échec de l'expérience révolutionnaire de 1848 — dispensée principalement au sein des *Luttes de classes en France* et du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* — en opérant une critique radicale du fétichisme juridico-institutionnel vient rappeler l'importance de faire exister un imaginaire soutenant les luttes n'ayant plus prise avec un tel modèle. Marx nous semble, par-là, lui opposer la convocation d'une *scénographie de l'intolérable*, faisant sentir la violence irréductible de l'exploitation afin de faire consister, à partir d'elle, une nouvelle

²¹⁷ On ne peut pas ne pas penser ici au fameux *débat avec les maos* sur la *justice populaire* que Michel Foucault poursuivit dans le cadre de la revue *Les Temps moderne* suite à la tenue du tribunal populaire de Lens, organisé par la GP en décembre 1970. Un entretien dans lequel Foucault pointe le problème du mimétisme judiciaire des tribunaux dit populaire, qui ne font que reproduire le cadre répressif institué par l'État. Un cadre qui n'est pas neutre et qui s'inscrit, à partir du XVIII^e siècle, dans une logique anti séditeuse en se donnant comme un dispositif de neutralisation de la conflictualité socio-politique. Comme l'écrit Foucault, le « *tribunal dit que la lutte entre les forces en présence est, de gré ou de force, suspendue ; qu'en tout cas la décision prise ne sera pas le résultat de ce combat, mais de l'intervention d'un pouvoir qui leur sera, aux unes et aux autres, étranger et supérieur ; que ce pouvoir est en position de neutralité entre elles et qu'il peut par conséquent, qu'il devrait en tout cas reconnaître, dans la cause, de quel côté est la justice.* » [p°1229]. Ainsi, pour Foucault, « *il ne peut pas y avoir, au sens strict, de contre-justice. Parce que la justice, telle qu'elle fonctionne comme appareil d'État, ne peut avoir pour fonction que de diviser les masses entre elles. Donc, l'idée d'une contre-justice prolétarienne, c'est contradictoire, ça ne peut pas exister.* » [Michel Foucault, « *Sur la justice populaire. Débats avec les maos* », in. *Dits et écrits, T.I 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p°1235]. Pour une contextualisation de ce débat et sur les tentatives de la GP de mettre en place des tribunaux populaires on consultera le remarquable travail de Vanessa Codaccioni qui tente de lire ces tentatives parallèlement à la forte répression judiciaire des organisations maoïstes à cette même époque. Une répression forçant les militants, dans un premier temps, à contester la forme tribunal [*guérilla anti-judiciaire*] avant de s'y laisser, comme par mimétisme, enfermer. [Cf. Vanessa Codaccioni, « *Justice populaire et mimétisme judiciaire. Les maoïstes dans et hors de la Cour de sûreté de l'État* » in. *Droit et Société* n°89/2015, p°18-33].

²¹⁸ Karl Marx, « *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction* », in. *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°211.

eschatologie historique : celle d'un *jugement dernier sans jugement* qui ne serait alors que l'expression d'une fidélité à la promesse messianique révolutionnaire.

Avant cela, permettons-nous d'abord de nous pencher sur la manière dont Hegel trouve dans la récollection d'une histoire *autre* et *contestataire* du christianisme, la possibilité de venir saper le socle théologico-juridique héritée de la scolastique médiévale, en venant opposer à l'idée d'un Dieu plein et souverain — support d'une judiciarisation intégrale du monde ; celle d'un Dieu en proie à la négativité, le motif d'un *abîmement instaurateur* désactivant toute idée d'un fondement instituant.

Chapitre I. La Christologie hégélienne

Ce que nous avons tenté de déterminer au centre du dispositif spéculatif hégélien comme la critique radicale du socle juridico-normatif structurant l'action politique en Occident, suppose nécessairement en retour — à moins d'en rester au stade de l'intuition sans objet et de « *élément moelleux dans lequel tout ce qu'il y a de gratuit se laisse imprimer* »²¹⁹ qui est le propre de l'opinion — de parvenir à identifier, au sein du corpus hégélien, la tentative d'une re-détermination de l'action politique irréductible au cadre juridico-normatif. Une re-détermination qui nous force à ne plus nous focaliser sur les *Principes de la Philosophie du Droit*, afin de redécouvrir d'autres versants du corpus hégélien qui ont, pour notre temps, une résonance politique moins immédiatement apparente. Ce cadre propre à déterminer l'action politique autrement que sous le prisme d'une formalisation juridique, Hegel le laisse en effet poindre dans les détours de la réflexion Christologique qu'il déploie, entre autres, au sein des *Leçons sur la Religion accomplie*. Faisant par-là de ce dernier moment parachevant la vaste entreprise testamentaire que furent les *Leçons sur la philosophie de la religion*, le lieu où à son dit viennent se lier ensemble les trois versants du Subjectif, du Logique et du Politique, nous proposant d'y lire, là, le *terme*, c'est-à-dire l'ouvert d'un commencement à partir duquel nous nous devons de recommencer à le lire.

C'est en effet dans les détours de sa christologie qu'il nous semble possible de donner un jour nouveau à la pensée politique de Hegel, la libérant de la place hégémonique que l'on accorde, pour la lire, aux *Principes de la philosophie du Droit* ; tout comme la focale qui fut trop exclusivement portée, dans la lignée de Kojève et d'Hyppolite, sur la *Phénoménologie de l'Esprit*, fit que « *La Science de la Logique apparaissait comme le témoignage d'un génie qui se survivait à lui-même, dans lequel les motivations et les forces réelles de Hegel ne sont plus visibles qu'indirectement* »²²⁰. Rappelons ainsi qu'il a fallu attendre la fin des années 60 et les travaux théoriques d'un Gérard Lebrun²²¹, lié à toute une vaste entreprise de retraduction, pour que l'on puisse, à l'aune de la lecture de ces textes, invalider toutes les accusations de dogmatisme et de primat identitaire qui collaient au texte hégélien.

Si cette centralité donnée au cadre de la philosophie de la religion pour déterminer le *geste politique* hégélien peut nous laisser perplexe, elle n'est, *a contrario*, pas vraiment surprenante si on la retrace

²¹⁹ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°132.

²²⁰ D. Heinrich, *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Hegel-Studien Beiheft 18, 1978, p°VII. Cité in. Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p°28.

²²¹ Il faut ici saluer en effet le livre de Gérard Lebrun, *La Patience du Concept* [Paris, Gallimard, 1972], qui au fil de son argumentaire collant au texte - dont la rédaction fut étalée de 1968 à 1970 - sape toute vue d'un dogmatisme hégélien au prix d'une attention portée sur le caractère novateur de la discursivité même de Hegel que l'on ne peut plus alors juger à l'aune exclusif de la métaphysique classique.

dans le cadre d'une Allemagne *Vormärz* où « les controverses religieuses servaient souvent de substitut ou de camouflage pour le débat politique. Les idées religieuses étaient chargées d'implications politiques et leur signification transcendait les obscures disputes des théologiens. »²²² Que l'on songe ainsi au contenu plus directement politique que théologique de la controverse que suscita la parution de la *Vie de Jésus* de D. F. Strauss, quatre ans après la mort de Hegel.

Cette importance politique de la religion est marquée par Hegel lui-même puisque, pour lui : « on peut donc dire que la constitution des États est fondée sur la religion. La religion constitue ainsi la base des États, non dans le sens où l'État se sert de la religion comme d'un instrument, non dans le sens où c'est grâce à elle que l'on obéirait aux États, mais dans le sens où les États ne sont que la manifestation du contenu véritable de la religion. »²²³. Toute remise en cause de la structure juridico-normative de l'action politique propre à l'occident ne peut ainsi, pour Hegel, être conséquente et effective que si elle prend en compte la base théologico-politique qui en est le socle. Pour lui, entendu que « ce que le concept enseigne, l'histoire le montre nécessairement de la même manière [:] c'est seulement dans la maturité de l'effectivité que l'idéal apparaît en face du réel »²²⁴, une telle contestation — supposant une re-politisation voire une *réappropriation du politique contre la politique* — est rendue possible sur le plan spéculatif en ce qu'elle se love dans le sillage de ce qui fut, pour lui, le seul événement politique révolutionnaire allemand, à savoir : cette *révolution dans l'intériorité*²²⁵ que fut la Réforme. La Réforme est à lire, pour Hegel, comme une réaction vis-à-vis de la « corruption de l'Église »²²⁶ qui est à comprendre, suivant les mêmes modalités que sa critique adressée à la *vision morale du monde*, comme ce même phénomène d'éreintement de la logique de l'être par une logique du devoir-être. La religion, qui n'est plus alors qu'une mise en relation du sujet avec des principes devenus abstraits et purement formels, dégénère ainsi en s'enfermant dans un ritualisme vide ou en ne parvenant à susciter chez ces fidèles qu'une *superstitieuse*²²⁷ piété. Dans le premier cas, ce que vise Hegel est bien — sur le plan objectif — le vide d'une procédure liturgique formaliste et technicisée qui se fonde, comme nous l'avons analysé, sur une formalisation juridique des sacrements, qui vient séparer la finalité technique et procédurale du sacrement de son horizon de vérité — à savoir son inscription dans l'économie de la grâce qui lui donne son sens. Cette formalisation juridique du rite, en opérant une dissociation entre le sujet

²²² David E. Barclay, *Frederic William IV and the Prussian Monarchy*, cité in. Nicolas Dessaux, « Marx comme trompettiste » in. Bruno Bauer & Karl Marx, *La trompette du jugement dernier*, Paris, L'échappée, 2016, p°182.

²²³ G. W. F. Hegel, *La philosophie de l'histoire* (trad. sous la dir. M. Bienenstock), Paris, Lgf, 2009, p°522.

²²⁴ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF, 2013, p°134.

²²⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. J. Gibelin), Paris, Vrin, 1979, p°318.

²²⁶ G. W. F. Hegel, *La philosophie de l'histoire* (trad. sous la dir. M. Bienenstock), Paris, Lgf, 2009, p°517.

²²⁷ G. W. F. Hegel, *Ibid.*, p°518.

et l'absolu, entre l'économie terrestre du rite et son économie spirituelle, ne peut déboucher alors — sur le plan subjectif — que sur une *piété* concevant le rapport à Dieu, à l'absolu, comme un rapport extérieur et subsumant vis-à-vis de la volonté subjective — rapport identique à celui qui s'opère vis-à-vis de l'extériorité abstraite de la loi morale qui ne peut être appréhendée que comme restriction de la volonté subjective. Le rapport à l'absolu n'étant alors pour elle qu'un rapport extérieur et vide, la volonté subjective s'attache, en retour, à la représentation arbitraire d'un « *Ceci sensible* », à la superstition qui « *fait qu'elle doit vénérer quelque chose de sensible comme absolu, comme esprit. Ainsi lié, l'esprit est non libre.* »²²⁸. En effet, l'absolu se présente à lui sous l'unique forme d'un objet sensible et extérieur au sujet, sur lequel il n'a pas d'autre prise que celle d'une révérence passionnée et sans retour. « *La croyance aux miracles la plus absurde, la plus niaise, est un exemple de cette non-liberté.* »²²⁹. Comme nous le voyons, ce que cette révolution dans l'intériorité de la Réforme lui semble viser n'est autre, pour lui, que la séparation du sujet et de l'absolu, de l'être et du devoir-être — dégénéralant, sur le plan religieux, dans l'arbitraire de la superstition vide ; et, sur le plan moral, dans la soumission aveugle et mortifère au vide de l'impératif moral. Une séparation qu'il désigne ici comme « *corruption de l'Église* », entendu que, comme nous avons pu le déterminer, cette séparation s'opère, justement, sur le plan théologico-politique de l'institution du *corpus romano-canonique* et de la judiciarisation des sacrements : opération qui n'est autre que le « *discours inaugural de l'institutionnalité contemporaine* »²³⁰.

Ce mouvement historique de la Réforme est d'ailleurs à penser dans un cadre plus large que la réduction qui en est usuellement faite aux seules figures luthériennes et calviniste²³¹, qui ne sont que la capture institutionnelle d'une dynamique contestataire — et, disons le mot, *révolutionnaire* — bien plus large. Hegel n'est, à ce sujet, pas avare de critiques à l'encontre de l'institution de l'Église réformée qui débouche, à ses yeux, sur un moralisme mesquin « *conservant le caractère d'une torture intérieure et d'un état misérable* »²³². Ainsi, quand Hegel parle de la Réforme, c'est moins tant le protestantisme institué qu'il vise, qu'un moment historique de contestation plus large à replacer dans la longue tradition des mouvements de contestation millénaristes qui ont secoué la fin du

²²⁸ G. W. F. Hegel, *Ibid.*, p°518.

²²⁹ G. W. F. Hegel, *Ibid.*, p°518.

²³⁰ Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident*, Leçons IX, Paris, Fayard, 2009, p°21.

²³¹ Le présent anniversaire dit des *500 ans de la Réforme*, centré uniquement sur la publication des thèses de Luther, participe d'une réduction historique semblable à celle qui préside de la comémoration de la révolution russe de 1917 qui, sous sa focale trop événementielle, vient occulter la lente maturation, le dynamisme propre et l'hétérogénéité de la lame de fond contestataire qui y a mené.

²³² G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. J. Gibelin), Paris, Vrin, 1979, p°324.

moyen âge. Un mouvement de contestation du dogme et du pouvoir de l'Église catholique, mêlant, pèle mèle, dissidence franciscaine, mouvance hussite, communisme taborite, mystiques-rhéniens, béguards et béguine, frères du libre-esprit, anabaptistes²³³... une dynamique dissidente qui trouve sa plus intense manifestation dans la poussée des révoltes paysannes qui jalonnent le moyen-âge finissant, jusqu'à culminer dans la fameuse *Deutscher Bauernkrieg* — si chère à Engels — qui vit des troupes de paysans armés [*bundschuh*] tenir tête pendant une vingtaine d'années au Saint Empire Romain Germanique²³⁴.

De fait, pour Hegel comme pour Marx, la Réforme est à comprendre — dans la perspective de la Révolution française²³⁵ — comme un moment de contestation profonde de l'ordre politico-social, ce qui est une manière, pour la génération du *Vormärz*, de « renverser la signification du retard allemand »²³⁶. Ce mouvement trouve, pour Hegel, sa plus radicale détermination en tant que moment de contestation politique avec cette guerre des paysans que Marx lui-même mit en avant comme « le fait plus radical de l'histoire allemande »²³⁷. Ainsi écrit-il dans le cours des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « il y eut aussi une réforme séculière sous le rapport extérieur : car en beaucoup d'endroits, on se soulevait aussi contre la souveraineté temporelle. À Munster, les anabaptistes chassèrent l'évêque et installèrent un gouvernement ; les paysans s'insurgèrent en masse pour s'affranchir de l'oppression qui pesait sur eux. Toutefois, le monde n'était pas encore mûr pour une transformation politique, conséquence de la Réforme de l'Église »²³⁸. Évoquant l'épisode, ou plutôt les épisodes successifs, de cette *guerre des paysans* — dont l'un des moments les plus célèbres fut l'écrasement de l'armée de 8 000 hommes conduite par Münzer à la Bataille de Frankenhausen [15 mai 1525], et qui trouvera sa manifestation terminale avec la révolte

²³³ Sur ce sujet l'ouvrage classique de Norman Cohn : *Les fanatiques de l'Apocalypse* [Paris, Julliard, 1962] reste encore l'ouvrage de référence, si on accepte de passer outre la manière un peu leste dont il fait des mouvements millénaristes les précurseurs « des deux idéologies totalitaires du monde moderne : nazisme et communisme » – la troisième édition anglaise nuancant d'ailleurs ce genre de jugements à l'emporte-pièce. Pour une lecture plus directement *politique* de ces mêmes mouvements millénaristes on se voit obligé de signaler – nous lui devons beaucoup – l'étonnant ouvrage que le groupe post-situationniste *Os Cangaceiros* commit – en parallèle de ses actions menées, entre autres, en direction de l'institution pénitentiaire – sous le titre *L'incendie millénariste*. Un ouvrage, cosigné des pseudonymes de Georges Lapierre et Yves Delhoysie, qui met en lumière « la radicalité des millénaristes qui consiste à dire que le monde est de nature religieuse et qu'il ne s'agit pas de dénoncer la nature religieuse du monde mais de l'épuiser, de réaliser la religion ».

²³⁴ Sur ce sujet, mis à part le célèbre essai de Engels qui y est consacrée, signalons l'ouvrage récent de Georges Bischoff : *La guerre des Paysans. L'Alsace et la révolution du Bundschuh 1493-1525*, Strasbourg, 2010.

²³⁵ On connaît le fameux motif marxien sur « le passé révolutionnaire de l'Allemagne [qui] est en effet théorique, c'est la Réforme. » [Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction », in *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°206] qui n'est que la reprise du rapprochement hégélien de la révolution dans l'intériorité que fut, pour lui, la Réforme, de la réforme dans l'extériorité, qu'a été la Révolution française.

²³⁶ Stathis Kouvélakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris, La Fabrique, 2017, p°80.

²³⁷ Karl Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction », in *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°206.

²³⁸ G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. J. Gibelin), Paris, Vrin, 1979, p°321.

anabaptiste de Münster, violemment réprimée en juin 1535 — Hegel l'identifie comme la seule tentative²³⁹ d'unir à la réforme subjective dans l'intériorité, à la *révolution théorique* aurait dit Marx, du mouvement réformé, une « *réforme séculière sous le rapport extérieur* ». Ce mouvement vient en effet unir la contestation d'une domination politico-économique faisant retomber les êtres à l'état de nature et invalidant ainsi la possibilité d'une affirmation de la liberté²⁴⁰, à l'entreprise de restauration de l'unité du sujet et de l'esprit, de l'être et de l'essence, du monde et de l'absolu... Cette « *exigence de supprimer la distance entre l'ici-bas et l'au-delà, ce qui nécessite le renversement de l'ordre du monde* »²⁴¹, il nous semble pouvoir en lire l'écho, sur le plan spéculatif, dans l'assignation hégélienne de son entreprise critique à un « *présentisme* »²⁴². En effet, Hegel est celui qui, comme le résume très bien Emmanuel Renault : « *donne [...] au primat du présent une extension sans pareille en le déclinant sur les différents plans de l'ontologie, de la théorie de l'action, de l'épistémologie et de la théorie de la normativité. L'idée du primat du présent doit tout d'abord être entendue chez Hegel en un sens ontologique : il n'est d'autre réalité que l'effectivité [Wirklichkeit] telle qu'elle s'actualise dans le processus qui reconfigure sans cesse l'expérience. [...] On peut également parler d'un primat épistémologique du présent, non seulement parce que Hegel soutient qu'il faut se contenter de ce qui est pensable dans les limites de l'esprit du temps, mais aussi parce qu'il considère comme un acquis définitif de l'époque moderne l'exigence d'une fondation de notre connaissance dans ce qui est présent au sein de l'expérience plutôt que dans l'autorité conférée par le passé à des pratiques, à des savoirs et à des institutions : la modernité se fonde sur le principe de l'expérience contre le principe de la tradition [...]. Il en résulte notamment que la philosophie doit abandonner le point de vue de l'éternité pour la connaissance de ce qui est et pour la participation consciente à l'entreprise d'explicitation des principes de l'époque. Enfin, on peut dire du présentisme hégélien qu'il comporte une conception de la normativité marquée par une orientation éthico-politique vers le hic et nunc.* »²⁴³.

Un tel présentisme, en unissant indissociablement la vérité au geste de sa production, en faisant primer « *le réseau des conditions processuelles de l'existence en acte* »²⁴⁴, trouve, là, le nerf de son opposition

²³⁹ Cette tentative est bien *la seule*, entendu que la Révolution française resta, pour lui, une révolution dans « *l'extériorité* » qui ne parvient pas – la dégénérescence de la politique de terreur révolutionnaire étant symptomatique – à restaurer l'unité de l'action et de sa vérité, ne parvenant pas à déborder la logique abstraite et extérieure du devoir-être.

²⁴⁰ Que l'on pense ainsi aux formules lapidaires d'un Münzer, pour qui : « *on ne peut rien vous dire de Dieu tant qu'ils [les princes] vous gouvernent* ».

²⁴¹ Yves Delhoyse & Georges Lapiere, *L'incendie Millénariste*, Os Cangaceiros, 1987, rééd. 2011, p°132.

²⁴² On consultera avec profit, le travail de Emmanuel Renault, dans son livre *Connaître ce qui est, Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, qui montre comment Hegel fut celui qui, le premier et le plus radicalement, assigna la pratique de la philosophie à un primat du présent, par lequel son objet n'est autre que le moment historique de son énonciation. En quoi, la critique de Hegel, comme celle de Marx, n'est plus la critique a priori d'un Kant, mais souscrit à l'idée d'une Vérité qui n'est pas adéquation à un objet extérieur, mais, comme le formule Béatrice Longuenesse : « *conformité à un projet de pensée défini dans le moment même où il se réalise en eux* » [Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1981, rééd. 2015, p°29].

²⁴³ Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est, Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, p°14-16.

²⁴⁴ Emmanuel Renault, *Ibid.*, p°15.

radicale au modèle juridico-normatif de la *double vérité* qui dissocie, lui, l'effectivité processuelle et technique de l'action de son effectivité spirituelle ; le *signifié* d'un acte du procès *signifiant* qui le fait advenir.

Ce refus d'une « *vision morale du monde [...] situant l'ordre moral, le bien, au-delà de notre monde* »²⁴⁵, ce refus de soumettre l'action à la pure forme vide de rituel religieux et de dogme juridique, sous le seul prétexte qu'il sont les précipités de la tradition du passé, prend sens en ce que Hegel y oppose le projet — distillé, tant par la Réforme religieuse, sur le plan politico-historique, que par la philosophie moderne, sur le plan spéculatif — d'une « *réconciliation de l'esprit avec le monde, la transfiguration de la nature et de toute réalité effective [qui] ne doit pas être un au-delà, un futur : elle doit s'accomplir hic et nunc* »²⁴⁶. Derrière cet abandon du point de vue de l'éternité, derrière cette « *certitude que la jouissance de la vérité pure et simple est déjà possible en ce présent, et que le divin emplit aussi la réalité effective* »²⁴⁷, on peut lire, de fait, l'écho du geste chiliastique — celui d'un Münzer²⁴⁸ par exemple — appelant à inscrire la réalisation du projet eschatologique porté par le Christ au présent historique, sapant ainsi la dissociation du plan anhistorique de l'économie de la grâce d'avec le présent, faisant du premier le moteur d'une transformation radicale du second.

Cette similitude n'est pas une homologie fortuite, elle est le résultat du fait que Hegel hérite et vient convoquer, dans la formulation de sa propre philosophie historico-politique, le modèle eschatologique joachimite²⁴⁹. Une convocation et une reprise qui ne semble pouvoir se comprendre que comme une manière de venir placer sa propre critique du modèle juridico-normatif occidental — hérité du corpus romano-canonique — dans la lignée des mouvements, pour la plupart d'inspiration millénariste, qui se firent jours pour contester et « *menacer l'équilibre politico-juridique obtenu au milieu du XIII^e siècle* »²⁵⁰. Si l'eschatologie joachimite fut très vite nimbée d'un souffle séditieux porté à l'encontre du pouvoir théologico-juridique de l'Église romaine, du fait des usages qui en furent faits, on oubli pourtant le caractère intrinsèquement subversif d'une théologie de

²⁴⁵ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, T.II, Paris, Aubier, 1946, p°508.

²⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie T.6. La philosophie moderne* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1985, p°1280.

²⁴⁷ Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel* [1844], cité in. Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est, Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, 2015, p°7.

²⁴⁸ « *Nous hommes charnels et terrestres, nous deviendrons des dieux grâce au Christ fait homme et serons ainsi avec Lui les disciples de Dieu pour être enseignés et déifiés par Lui, afin que la vie terrestre prenne son élan et entre dans le ciel* ». [Thomas Münzer, « *Expresse mise à nu de la fausse foi* », in. *Ecrits théologiques et politiques* (trad. J. Lefebvre), Lyon, PUL, 1982].

²⁴⁹ Au sujet de cette proximité de la philosophie de l'histoire hégélienne d'avec la théologie de l'histoire de Joachim de Flore, nous nous appuyons ici sur le remarquable et si singulier travail de Jacob Taubes dans son : *Eschatologie occidentale* (trad. R. Lellouche & M. Pennetier), Paris, Éditions de L'éclat, 2009.

²⁵⁰ Pierre Legendre, *L'autre bible de l'occident*, Leçons IX, Paris, Fayard, 2009, p°32.

l'histoire qui « fait éclater le système médiéval de la cité de Dieu »²⁵¹, et qui vient mettre à mal un édifice scolastique pour lequel « dans une *summa theologica*, il n'y a pas de place pour une conception de l'histoire qui serait dotée d'une direction et se dirigerait vers un but »²⁵². L'édifice scolastique se fonde, en effet, sur la formalisation juridique du motif augustinien de la *Cité de Dieu*, opérant une scission entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena*, l'empire de Dieu et l'empire du monde. Ainsi pensée, l'histoire se trouve soumise et déterminée depuis le seul cadre d'une *eschatologie individuelle*²⁵³, celle du salut de l'âme, qui rend dérisoire toute idée d'une *eschatologie universelle* visant à inscrire historiquement et politiquement le message christique. Sapant une telle vision du monde : « Joachim abat le mur de séparation entre le terrestre et le céleste en plaçant l'accomplissement dans un avenir proche et précisément datable. Le rapport platonicien entre image et archétype, qu'Origène et Augustin établissaient entre l'histoire terrestre et son gouvernement céleste, se transforme pour Joachim en une série de puissances internes à l'histoire : l'au-delà du Royaume des cieux devient le Royaume final de l'Esprit. Dans la théologie de l'histoire de Joachim, le Christ pôle immobile du christianisme, est entraîné dans le processus historique trinitaire. Tandis que le Christ est, pour l'Église catholique médiévale comme pour toute église chrétienne, le centre absolu qui divise le temps en un avant et un après, il devient, dans la théologie de l'histoire de Joachim, puis dans celle des Temps Modernes [Taubes vise ici Hegel], une puissance dans le processus de l'histoire. »²⁵⁴.

L'eschatologie Joachimite en visant la réalisation terrestre de l'*ecclesia spiritualis* opère un *transire*²⁵⁵ de l'église romaine qui vient désactiver le modèle juridico-normatif qui la fonde. Elle vient saper, de fait, le modèle d'une « extériorité institutionnelle sacramentelle et scripturaire »²⁵⁶, un modèle où, comme nous l'avons vu, l'action présente se voit qualifiée et légitimée depuis un discours de vérité transcendant et extérieur à elle. « Par-là, Joachim conduit la jeune génération à ne plus tenter de réformer de l'intérieur l'Église du pape, mais à réaliser effectivement le dépassement de l'Église du pape par l'Église spirituelle. [...] il donne à ce groupe à venir la possibilité de se substituer aux prétentions de la papauté, de fonder sa propre prétention théologique et logico-historique, et il lui fournit tous les arguments pour dénier à l'Église du pape le droit

²⁵¹ Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale* (trad. R. Lellouche & M. Pennetier), Paris, Éditions de L'éclat, 2009, p°106.

²⁵² Jacob Taubes, *Ibid*, p°101.

²⁵³ Jacob Taubes, *Ibid*, p°100.

²⁵⁴ Jacob Taubes, *Ibid*, p°109.

²⁵⁵ Que Taubes rapproche de l'*Aufhebung* hégélien en ce que « *Transire et Aufhebung ont un double sens selon qu'ils signifient l'entrée dans une nouvelle forme historique d'être ou un passage vers la mort. Transire (Joachim) et aufheben (Hegel) embrassent donc deux moments. D'un côté la transformation de l'ordre de la société [...], de l'autre est déjà inclus dans ce genre de transformation le fait que, par rapport au précédent, le nouvel ordre représente un niveau plus élevé, plus spirituel, plus pur.* » [Jacob Taubes, *Ibid*, p°114-115]. Ce que Taubes omet de dire est que l'*aufhebung* – comme nous le verrons – n'est autre que l'héritage de la traduction, par Luther, du motif du *katargein* messianique, qui pointe vers l'idée, moins d'une *suppression* ou d'un passage vers la mort, que celle d'une *désactivation*, d'un rendre inopérant la loi présente.

²⁵⁶ Jacob Taubes, *Ibid*, p°122.

à l'existence historique. Joachim forge ainsi les armes des futurs Spirituels avec lesquelles ceux-ci combattront l'Église du pape. »²⁵⁷.

L'eschatologie joachimite va très vite trouver sa caisse de résonance au sein du mouvement franciscain, qui se manifeste comme la première grande contestation du modèle juridico-normatif romain : la doctrine du *libre usage* et l'idée de la règle comme *forme de vie* [*forma vitae*] venant, en effet, désactiver complètement la relation entre la vie et la norme propre au modèle juridique²⁵⁸. Comme l'écrit Taubes, « l'irruption de la prophétie joachimite dans la piété franciscaine produit les révolutionnaires de l'ordre »²⁵⁹, celle-ci se muant de plus en plus en une opposition frontale vis-à-vis du pouvoir de l'Église romaine et de l'ordre juridico-normatif qu'elle légitime. Cette opposition se développera aux marges du mouvement franciscain, au fur et à mesure que celui s'instituera et rentrera au giron de la papauté — que l'on pense aux figures de Pierre Jean de Olivi²⁶⁰ ou à celle de Fra Dolcino et de ses Apostolici²⁶¹ — et infusera pour alimenter toute la floraison des mouvements spirituel millénariste de la fin du moyen âge : le mouvement des béguins — qui sera le terreau de cette *mystique rhénane* [Maître Eckhart, Jean Tauler, Henri de Suso] si essentielle pour le développement de l'idéalisme allemand²⁶² ; les anabaptistes — « directement issus du cercle des frères mineurs du Tiers Ordre »²⁶³ ; le mouvement hussite et taborite ; et bien sûr la pensée d'un Thomas Münzer.

²⁵⁷ Jacob Taubes, *Ibid*, p°122.

²⁵⁸ Sur cette manière dont l'idée franciscaine de *forma vitae* vient substituer à un rapport prescriptif un rapport d'exemplarité – indistinguant l'opposition de l'individuel et de l'universel – par quoi « il ne s'agit pas tant d'appliquer une forme (ou une norme) à la vie, mais de vivre selon cette forme, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une vie qui, en suivant un exemple, se fait elle-même forme, coïncide avec elle » [p°119], opérant une mise en tension réciproque de la vie et de la règle qui rend inopérante toute idée d'une institution juridico-normative de la règle ; on se référera – bien évidemment – à l'ouvrage d'Agamben : *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Payot, 2013.

²⁵⁹ Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale* (trad. R. Lellouche & M. Pennetier), Paris, Éditions de L'éclat, 2009, p°123.

²⁶⁰ Pierre Jean de Olivi pour qui, « puisque l'Église du pape [...] s'oppose désormais par paresse charnelle à son dépassement dans l'Église spirituelle, elle est désormais l'Église de l'Antéchrist » [Jacob Taubes, *Ibid*, p°127]. Il va ainsi, dans son traité *Quid ponat ius vel dominum*, très clairement marquer le rapport de conflit de la vie franciscaine vis-à-vis du droit, en déniaut au droit toute efficacité sur le plan de l'essence et en lui opposant, en retour, la possibilité « ou, plutôt la tentative de le désactiver et de le rendre inopérant au moyen de l'usage [...] la forme de vie [étant] ce pur existentiel qui doit être libéré des signatures du droit et de l'office. ». [Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Payot, 2013, p°162].

²⁶¹ Un mouvement dit des *Apostolici* qui secoua l'Italie du Nord de la fin du XIIIe au début du XIVe, chargeant la contestation de l'Église et de son modèle juridico-normatif de motifs plus sociaux. Préconisant la vie commune, la stricte égalité des hommes et des femmes, rejetant le mariage – précisément en tant que lié à une économie sacramentelle – et la propriété, ils « quittent la voie de la propagande monastique et s'orientent vers la révolte armée » [Jacob Taubes, *Ibid*, p°128]. « Les Apostolici furent le premier mouvement de révolte qui, par ses exigences ait mis en cause l'essentiel de l'ordre social en place. Ce fut le premier assaut des pauvres dirigé contre les communes à partir desquelles la classe des marchands devait développer son activité en se soumettant les communes rurales. » [Yves Delhoyse & Georges Lapierre, *L'incendie Millénariste*, Os Cangaceiros, 1987, rééd. 2011, p°62].

²⁶² Voir à ce sujet : Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1968.

²⁶³ [Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale* (trad. R. Lellouche & M. Pennetier), Paris, Éditions de L'éclat, 2009, p°123.]. Jacob Taubes insiste sur cette parenté : « les anabaptistes viennent de couches sociales qui sont depuis

À cette aune, il n'est pas innocent, pour Hegel, de flirter avec l'eschatologie joachimite. C'est bien pour lui une manière d'inscrire sa propre critique du modèle juridico-normatif occidental dans la lignée de l'ensemble des mouvements qui l'ont contesté en portant leurs attaques sur le plan théologico-politique, c'est-à-dire en s'en prenant ainsi à ce qui est le fondement même de cet ordre. Sa propre christologie sera ainsi une sorte de *récollection du souvenir*²⁶⁴ [Er-*Innerung*] de ces théologies hétérodoxes et irréductibles au modèle juridico-théologique scolastique, pour y laisser paraître, en retour, la possibilité d'une formalisation de l'action politique, elle-même irréductible à un tel modèle.

La première opération propre à cette *récollection*, est, comme nous l'avons esquissé, l'emprunt qu'il fait à l'eschatologie joachimite d'une historicisation de la trinité, mettant l'accent, moins sur l'être protologique et la pré-existence historique du christ — par quoi, suivant le dogme nicéen, « *Jésus, avant son commencement temporel comme homme dans l'histoire, a existé depuis toute éternité*²⁶⁵, *comme Fils de Dieu ou Logos en Dieu lui-même* »²⁶⁶ — que sur la puissance historique de son incarnation. Si, « *contre l'arianisme, qui ne pose pas le Christ dans le moment de Dieu, Hegel semble maintenir la stricte divinité du Fils, l'unité des personnes divines* »²⁶⁷ — sans quoi sa mort ne se déterminerait pas comme le fait que « *Dieu lui-même est mort* »²⁶⁸ et retomberait dans une vue représentative de dieu. Si « *contre le modalisme*²⁶⁹, *d'autre part, Hegel souligne la distinction, voire la contradiction, des « moments de la vie divine »*²⁷⁰ ; la doctrine

trois cents ans travaillées par les ordres mendiants. Les mœurs et les intentions des anabaptistes s'accordent si bien avec la règle du Tiers-Ordre des Frères mineurs et avec la première règle de François d'Assise que le lien généalogique ne peut passer inaperçu. En tout cela, l'identité de la révolution baptiste et de la spiritualité franciscaine saute aux yeux. » [Ibid, p°131].

²⁶⁴ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, T.II (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier, 1939-1941, p°312.

²⁶⁵ C'est là tout le sens du Symbole de Nicée – base du credo actuel – qui pose, suite au Concile de Nicée de 325, contre les partisans du moine Arius, niant la nature divine du christ, comme dogme : « *Nous croyons en un seul Dieu Père tout-puissant [...] Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père, [c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu,] lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; engendré, et non fait, consubstantiel [homoousios, de même substance] au Père, par qui tout a été fait* », concluant : « *quant à ceux qui disent qu'il fut un temps où Il n'était point et qu'avant d'être né Il n'était point, et qu'Il est venu à l'existence à partir de rien, ou bien qui affirment que le Fils de Dieu est différent de par son hypostasis ou sa substance, ou qu'il est sujet à l'altération ou au changement – L'Église chrétienne et apostolique les couvre d'anathème.* », cité in. [Richard E. Rubenstein, *Le jour où Jésus devint Dieu* (trad. M. Saint-Upéry), Paris, La découverte, 2001, p°105].

²⁶⁶ Emilio Brito, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983, p°576.

²⁶⁷ Emilio Brito, *Ibid*, p°581.

²⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Foi et savoir* (trad. A. Philonenko & C. Lecouteux), Paris, Vrin, 1988, p°206.

²⁶⁹ Le modalisme, qui « *apparaît dans les débats trinitaires du IV^e siècle comme le pôle opposé de l'arianisme* » [H. Crouzel p°898] est une doctrine, elle aussi rejetée par l'Église comme hérétique, qui soutient qu'il n'y a pas une indépendance de personne ou d'hypostases au sein de la Trinité, mais un ensemble de modes opératoires temporairement utilisés par Dieu, que désignent des noms différents. [Cf. Henri Crouzel, notice « *Modalisme* », in. *Dictionnaire critique de théologie* (dir. Jean-Yves Lacoste), Paris, PUF, 2007, p°897-898. Cf. aussi : *Dictionnaire du christianisme ancien*, Turnhot, Brepols, 1994, p°151].

²⁷⁰ Emilio Brito, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983, p°581-582.

modaliste en viendrait, en effet, à minorer le caractère essentiel de l'incarnation christique. Hegel s'il semble, en cela, ne pas renier l'orthodoxie nicéenne, n'en opère pas moins une minoration de l'idée de pré-existence divine. Ce faisant, il vient ainsi inquiéter la détermination de Dieu comme substance immuable, immobile et an-historique qui assurait la possibilité de déterminer un *dominium dei*, un *droit d'appartenance absolue* — au double sens d'un droit de propriété et de l'exercice d'un pouvoir, d'une puissance absolue — sur sa création ; un *dominum* assurant et légitimant, en retour et réflexivement à lui, le pouvoir et l'appropriation juridico-politique du monde dévolu aux « “*Dieu en terre*”, *prêtres et princes, qui gouvernent les hommes, et, d'une certaine manière, elle vaut aussi pour le pouvoir des individus sur leur bien.* »²⁷¹. Cette manière de venir inquiéter la base théologique assurant la possibilité d'une judiciarisation intégrale du monde, tel qu'elle s'opère avec la scolastique médiévale, Hegel va la muer en une radicale désactivation via « *l'introduction de la négativité en Dieu* »²⁷². En effet, ce motif de l'historicisation de la trinité se détermine, chez lui, comme « *une conversion en Dieu, une stasis*²⁷³ *intra divine : “Dieu est autre”. Et cet événement en Dieu est l'événement de la croix. La négation travaille l'être même de Dieu.* »²⁷⁴.

Comme nous l'avons en effet précédemment explicité, la kénose divine — par laquelle Dieu s'auto-révèle et s'effectue dans son incarnation — prend sa source, non dans une surabondance originnaire, mais bien plutôt dans « *l'énergie du négatif* »²⁷⁵, dans « *la pénurie primitive de l'Universel abstrait : immédiateté indéterminée qui ne peut que renvoyer négativement à la détermination médiatrice qui la manifeste.* »²⁷⁶. Ce faisant, Dieu n'accomplit pas un acte d'amour, un acte gratuit qui manifeste sa liberté absolue²⁷⁷, mais s'y trouve contraint du fait de l'indétermination fondamentale qu'il est. Ainsi Dieu *en soi* n'est rien et se voit privé de toute effectivité hors de l'économie de sa révélation qui, seule, le détermine. Plus précisément, Dieu n'a pas de réalité hors du processus même qui amène à le penser. De ce fait, comme l'analyse Emilio Brito, « *sa négativité spéculative demeure aussi à l'opposé de la contemplation trinitaire*

²⁷¹ Marie-France Renoux-Zagamé, « *Retour sur les origines théologiques de la propriété* », *Droits* 2013/2 (n°58), p°58.

²⁷² Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 2012, p°117.

²⁷³ Au double sens grec de : *l'action de se tenir* qui connote la fixité, et *l'action de se dresser*, de s'opposer, la division, la sédition... qui connote le devenir-autre.

²⁷⁴ Jürgen Moltmann, *Le Dieu crucifié*, cité in. Simon Knaebel, « *Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne ?* », *Revue des sciences religieuses* 76 n°1, 2002, p°16-17.

²⁷⁵ Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 2012, p°133.

²⁷⁶ Emilio Brito, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne, 1983, p°551.

²⁷⁷ « *Dieu n'accomplit toute l'œuvre de salut, nous dit Augustin, que parce qu'il s'anéantit lui-même dans la surabondance préalable de l'amour, non pas pour s'accomplir soi-même, mais pour accomplir l'homme. Le négatif n'est pas, comme chez Hegel, le véhicule de l'autoaccomplissement divin, mais cet étroit tombeau qui fait éclater la liberté de Dieu, parce que ce n'est qu'ainsi que deviennent visibles la gloire triomphale et le Prius absolu de son amour* » [Bernhard Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegel*, cité in. Emilio Brito, *Ibid*, p°551].

des Grecs. Hegel propose en effet une espèce d’“arianisme à l’envers” : loin de subordonner le Fils au Père, c’est plutôt le Père qui, en un sens, est “subordonné” au moment plus concrets du Fils et de l’Esprit»²⁷⁸. Comprenons bien que ce que Hegel opère par là va plus loin que la mise à mal de l’éternité substantielle du fondement divin, qu’entraîne son historicisation eschatologique dans la théologie joachimite, puisqu’il vient priver l’idée de Dieu de la possibilité d’être à elle-même son fondement substantiel. Désactivant l’idée d’un fondement substantiel divin, Hegel ruine ainsi ce qui n’est autre que la base même de tout l’édifice juridico-normatif occidental et, par-là même, de la caractérisation du sujet comme individu et comme personne juridique. Ainsi, c’est cette « notion métaphysique d’un genre nouveau [...] caractérisant une structure de l’être intériorisé à la réflexion »²⁷⁹ qu’est pour Hegel sa théorie du fondement telle qu’il l’applique à la christologie afin de déterminer Dieu lui-même comme *abîmement instaurateur*²⁸⁰, qui va être l’opérateur de la désactivation radicale du socle théologique du modèle juridico-normatif occidental.

Avant de s’avancer plus avant dans l’explicitation de cette idée de Dieu relu à l’aune du motif hégélien du fondement, notons que cette introduction de la négativité en Dieu et que ce motif du *fond [Grund] sans-fond*, de l’*abîmement [Abgrund]* retrouve, ce faisant, l’héritage de la mystique germanique. Une mystique qui s’est, justement, développée en liaison étroite avec les courants chiliastiques de la fin du moyen âge. Si le rapport de Hegel à la mystique rhénane — à l’œuvre de Maître Eckhart et de Jean Tauler en particulier — n’est pas un rapport direct — c’est bien plutôt les œuvres respectives de Hegel et de Schelling qui vont pousser, à partir des années 1830 et 1840, à la remise à jour et à la réédition de ces écrits — on sait pourtant qu’elle suscita en lui un certain intérêt. On sait qu’il s’intéressa ainsi de près aux articles de la bulle pontificale qui condamnait les vingt-huit propositions de Maître Eckhart – dont dix-sept comme étant directement hérétique²⁸¹ ; que l’on trouve compilé dans ses notes datant de la période de Iéna des citations de Eckhart et Tauler²⁸² ; et il est d’usage de citer le témoignage de Franz von Baader — qui eut une influence déterminante dans la remise à jour de la théologie spéculative Eckhartienne : « J’étais à Berlin très souvent en compagnie de Hegel. Un jour, en 1824, je lui lus des textes de Maître Eckhart, dont il ne connaissait jusque-là que le nom. Il fut si enthousiasmé qu’il donna l’autre jour toute une conférence sur Maître Eckhart devant

²⁷⁸ Emilio Brito, *Ibid*, p°582.

²⁷⁹ Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p°158.

²⁸⁰ Nous empruntons cette formule visant à décrire l’idée hégélienne du fondement à Gwendoline Jarczyk : *L’Abîmement instaurateur dans la logique de Hegel*, Paris, Kimé, 2013.

²⁸¹ Cf. Jean-Louis Vieillard Baron, *Hegel et l’idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p°62.

²⁸² Cf. G. W. F. Hegel, *Notes et fragments Iéna 1803-1806*, (trad. C. Colliot-Thélène, G. Jarczyk, J.-F. Kervégan, P.-J. Labarrière, A. Lacroix, A. Lecrivain, B. Longuenesse, D. Souche-Dagues, S. Wajsgrus), Paris, Aubier, 1991, p°180-181.

moi, et qu'il finit sur les paroles : "Da haben wir es ja, was wir wollen", "Voilà exactement ce que nous voulons"»²⁸³. Toujours est-il que le rapport à la mystique germanique nous semble, malgré cela, tout entièrement médié par la figure, plus tardive, de Jakob Böhme, qui n'est pour Hegel rien de moins que celui par qui « la philosophie a fait pour la première fois son apparition en Allemagne avec un caractère spécifique »²⁸⁴, « Hegel attribuant à Böhme la libération de la philosophie, sa sortie du giron de la théologie, c'est-à-dire de la doxa patristique et scolastique »²⁸⁵. Hegel reconnaît, en effet, une parenté entre son propre concept de négativité et la manière dont Böhme détermine « Dieu le Père » comme « une unique essence » travaillée et « différenciée par la Qual (la Qual est Quelle, qualité ; par Qual est exprimé ce qu'on appelle négativité absolue, le négatif se rapportant à soi-même) »²⁸⁶. Cette figure du Qual, de la négativité travaillant l'être de Dieu et le forçant à s'accomplir, Böhme l'exprime à l'aide d'un jeu de mot qui esquisse pour Hegel, sur un plan encore trop peu spéculatif²⁸⁷ : « ce par quoi le concept lui-même se dirige plus avant, c'est le négatif qu'il a en lui-même. »²⁸⁸. Comme l'explique Hegel lui-même : « Du mot **Qual** <le tourment> Boehme fait dériver **Quellen** <sourdre, jaillir> [mais aussi Quelle<la source>], c'est un bon jeu de mots ; la **Qual**, cette négativité, passe dans la vie, dans l'activité : et c'est ainsi que Boehme associe ce mot avec **Qualität** <qualité> dont il fait **Qualität**. »²⁸⁹. C'est via Böhme que Hegel retrouve le triplet : *Grund* [fondement] ; *Undgrund* [gouffre, sans fond] ; *Abgrund* [abîme, abîmement] si central dans la théologie négative rhénane et dont il fit « cet aller au gouffre de la médiation [qui] est en même temps le fondement [Grund] hors duquel vient au jour l'immédiat. Le langage, ainsi qu'on l'a remarqué [...], unit la signification du déclin et du fondement ; on

²⁸³ Cité in. Simon Knaebel, « Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne ? », *Revue des sciences religieuses* 76 n°1, 2002, p°19.

²⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie T.6. La philosophie moderne* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1985, p°1303.

²⁸⁵ [David König, *Hegel et la mystique germanique*, Paris, L'Harmattan, 1999, p°112]. Notons au passage que le présent livre de David König – le spécialiste français de l'œuvre de Böhme – qui est le seul travail en langue française traitant du rapport de Böhme à Hegel, ne mérite, à nos yeux, pas plus que cette unique citation. Son livre de 210p fourmille de contresens patents et de raccourcis simplistes vis-à-vis d'une pensée hégélienne lue selon une vision platement doctrinale. Quant à l'œuvre de Böhme – König en restant ici aux seules citations produites par Hegel – on ne perd rien à se contenter de l'exposé qu'en délivre Hegel lui-même. Enfin, tout un travail reste ainsi à faire.

²⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie T.6. La philosophie moderne* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1985, p°1312-1314.

²⁸⁷ « Si grossier et si barbare que soit cela par un côté, et si impossible qu'il soit de lire Boehme d'une manière continue et d'en suivre la pensée (la tête vous tourne avec toutes ces qualités, ces esprits, ces anges), cette âme rude n'en possède pas moins à dire vrai, une prodigieuse force barbare pour employer la réalité comme concept. A l'arrière-plan, il y a la pensée spéculative, mais qui ne parvient pas à la présentation qui lui est adéquate. Il n'y a pas à attendre chez lui de présentation systématique, ni de véritable passage au détail. » [G. W. F. Hegel, *Ibid*, p°1307].

²⁸⁸ G.W.F Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Être* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, p°27.

²⁸⁹ G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie T.6. La philosophie moderne* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1985, p°1314.

dit que l'essence de Dieu est l'abîme [Abgrund] pour la raison finie. »²⁹⁰. Cette médiation de Böhme²⁹¹ dans la constitution de sa théorie du fondement, débouchant sur un ensemble d'allusions qu'il y fait paraître en direction de la mystique germanique, nous semble une manière pour Hegel de marquer ainsi, sur le plan spéculatif, son lien vis-à-vis d'une dynamique contestataire se portant à l'encontre du modèle juridico-normatif mis en place par la scolastique. Cette dynamique vient le *contester* en ce qu'elle opère un ravinement de son discours d'étayage, en substituant à la figure d'un Dieu plein, subsistant à soi, étant ainsi le support et garant d'une souveraineté objective qui fonde la possibilité d'une juridiction intégrale du monde, celle d'un *nihilum*, d'un néant primordial, d'un Dieu en proie à la négativité et qui ne se présente, en retour — suivant la formule rhénane reprise par Hegel — que comme « *abîme pour la raison finie* ».

À l'aune de cette mise en perspective historique, propre à nous faire sentir l'importance de l'élaboration de la théorie hégélienne du fondement en tant que point central d'une opération de désactivation du socle onto-théologique du modèle juridico-normatif occidental, nous pouvons maintenant tenter de déterminer, plus précisément, cette opération. Disons, tout d'abord, que cette théorie du fondement constitue le point nodal de la *Science de la Logique*. Nouant ensemble l'Être et

²⁹⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p°152.

²⁹¹ **Hegel avec Böhme : irréductible langue allemande et intensité théosophique.**

Nous aurions aimé développer plus avant l'importance de la médiation de Böhme pour Hegel. Notons tout de même que Hegel fait de lui « *le premier philosophe allemand ; le contenu de son philosopher est authentiquement allemand* » [G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie T.6. La philosophie moderne* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1985, p°1304] en ce qu'il est celui qui opère le dernier jalon de cette entreprise progressive – qui débuta avec Maître Eckhart – de constitution d'une langue philosophique spécifiquement allemande. Cette importance accordée par Hegel au fait de « *Parler dans sa langue est un des plus haut de la culture. Un peuple s'appartient. Ce qui est étranger, et jusqu'aux lettres latines, dehors !* » [G. W. F. Hegel, *Notes et fragments Iéna 1803-1806*, (trad. C. Colliot-Thélène, G. Jarczyk, J.-F. Kervégan, P.-J. Labarrière, A. Lacroix, A. Lecrivain, B. Longuenesse, D. Souche-Dagues, S. Wajszgrus), Paris, Aubier, 1991, p°75] ne traduit, chez lui, aucune velléité nationaliste, « *Hegel a récusé tous les aspects de l'idéologie germaniste.* » [*Ibid.*, Commentaire F.57, p°202]. Il nous semble pouvoir y lire, plutôt, un des fils de son opposition au socle juridico-normatif occidental et, par-là, à la philosophie scolastique, une « *philosophie scolastique du moyen-âge, qui, surtout dans son centre, l'université de Paris, a fait du latin un instrument parfait pour exprimer en catégories exactes et précises toutes les démarches de la logique et la pensée abstraite.* » [Simon Knaebel, « *Eckhart, précurseur de la dialectique hégélienne ?* », *Revue des sciences religieuses* 76 n°1, 2002, p°20]. Ainsi si, pour Hegel, l'allemand – à contrario du français très tôt modelé sur la terminologie latine propre à la scolastique [« *substantia* » / « *substance* » ; « *identitas* » / « *identité* » ; « *modus* » / « *modes* »...] – resta une langue « *barbare* », portée à la terminologie philosophique par la médiation de courants plutôt hétérodoxe ; on peut comprendre, d'autant mieux, le fait qu'il la valorise en ce qu'elle rend possible, pour lui, l'advenue d'une pensée spéculative irréductible au dogme scolastique. Si, l'espace – trop restreint – de ce présent mémoire l'avait permis, nous aurions aimé pouvoir également nous interroger sur la manière dont Hegel vient convoquer – dans le cours de ces écrits de Iéna et, en particulier, dans la rédaction d'un texte aussi important, pour lui, que la Préface de la Phénoménologie de l'Esprit – un réseau d'images et de termes « *mettant l'un dans l'autre dans l'autre le mode sensible et le mode de la religion représentative, des images sensibles et des représentations* » [G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie T.6. La philosophie moderne* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin, 1985, p°1306] empruntés, justement, à Böhme afin, en particulier, de décrire l'effet sur la conscience de l'événement politique de la Révolution française. Nous faisons l'hypothèse que c'est, pour lui, une manière de se ressaisir du caractère politique de l'événement révolutionnaire français en évitant d'en passer, pour cela, par une formalisation trop juridico-morale – celle d'un Kant ou d'un Fichte – pour lui préférer un usage intensif du langage théosophique.

l'Essence dans le passage à l'existence, elle est le point d'appui de son élaboration d'une métaphysique de l'être en tant qu'ontologie de l'être pensé. Pour ce faire, Hegel, voulant assurer l'unité de l'être et de sa pensée, du fondement et du fondé, va saper toute idée du fondement comme étant subsistant, comme base — trop marquée de l'idée de fixité et se trouvant incapable de sortir de l'extériorité de la pensée à son objet. Pour lui, comme le formule Béatrice Longuenesse : « *l'erreur des pensées philosophiques ou scientifiques est toujours de fixer l'unité en une chose* »²⁹².

Notre lecture viendra ici mettre en rapport ce moment d'introduction de l'unité de la réflexion dans l'extériorité du réel, en regard de la détermination hégélienne de la figure trinitaire qui est comprise, par lui, comme « *le syllogisme un de la médiation absolue de l'esprit avec lui-même* »²⁹³. Pour ce faire, nous allons lire les trois *moments* de la figure trinitaire — celui du Dieu *présupposé*, du Fils *incarné*, puis celui de la sursumption de la mort de Dieu dans la Communauté, en les confrontant aux trois figures du « *fondement déterminé* », à savoir : le « *fondement formel* »²⁹⁴, le « *fondement réel* »²⁹⁵ et le « *fondement complet* »²⁹⁶.

Le premier moment trinitaire est celui de la présence absolue de Dieu, le moment de l'universalité abstraite et de sa « *pensée pure* »²⁹⁷. « *C'est là un élément qui n'est pas encore affecté par l'altérité* »²⁹⁸ et qui n'est, en cela, déterminé que comme « *[être] présupposé* »²⁹⁹. La seule détermination qui peut en être produite ne peut, ainsi, que prendre la forme d'une « *tautologie vide, qui exprime dans la forme de la réflexion dans soi, de l'essentialité, le même contenu qui est présent* » : Dieu est Dieu. L'idée de Dieu comme étant à soi-même son propre fondement ne peut en effet déboucher que sur une détermination purement formelle — celle d'être « *fondement formel* » — qui ne fait que redoubler et « *transposer l'être-là immédiat dans la forme de l'être-réfléchi* »³⁰⁰ sans lui ajouter plus que ce vide de détermination qu'il est.

²⁹² Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p°182.

²⁹³ G.W.F. Hegel, § 571, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°358.

²⁹⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p°108-116.

²⁹⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Ibid*, p°116-124.

²⁹⁶ G. W. F. Hegel, *Ibid*, p°124-129.

²⁹⁷ G.W.F. Hegel, § 567, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°356.

²⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004, p°120.

²⁹⁹ G.W.F. Hegel, § 567, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°356.

³⁰⁰ G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p°113.

Dans cette pure identité du fondement et du fondé, Dieu en tant que son propre fondement, n'est justement qu'indéterminé, qu'un « *verbiage tautologique, vide* »³⁰¹. Il se marque comme dépourvu d'une existence substantielle extérieure au geste qui le fonde et à la pensée qui le pense. Ainsi l'idée d'une auto-détermination de l'essence, exemplaire ici dans l'idée chrétienne d'un Dieu subsistant et identique à soi — ce Dieu comme fondement primordial — plutôt que de supposer une plénitude originelle, *présuppose* pour Hegel une indétermination et un néant primordial, par quoi : Dieu n'a pas de contenu hors du procès même de son *accomplissement* dans le monde et de sa venue à la pensée ; tout comme l'essence n'est que cette puissance indéterminée de détermination, ce « *mouvement de rien à rien* »³⁰² qui n'a pas de contenu propre hors du processus qui la pense. Cet enchaînement de Dieu à la nécessité de sa détermination, c'est-à-dire à la nécessité du concept, désactive, d'une part, toute idée de transcendance divine ; et d'autre part, cette immanence du fondement à ce qu'il fonde, débouchant sur la détermination de Dieu comme néant, vient ruiner toute possibilité d'en faire le fondement théologico-juridique d'une souveraineté objective qui serait le maître étalon d'une judiciarisation intégrale du monde, sous la forme d'une communication et d'une hiérarchisation du pouvoir souverain.

Le deuxième moment est celui du Fils, c'est-à-dire le moment « *de la représentation en tant que telle ou de l'apparition* »³⁰³ [*erscheinung*], à savoir celui de l'incarnation de l'idée universelle et absolue de Dieu dans la personne physique, extérieure et particulière de Jésus. Cette venue au monde de Dieu comme un donné sensible parmi d'autres, comme « *création du phénomène* », opère « *le brisement du moment éternel de la médiation, du Fils unique, en l'opposition subsistante-par-soi, [celle] d'un côté, du Ciel et de la Terre, de la nature élémentaire et concrète, de l'autre, de l'esprit en tant qu'il se tient dans un Rapport avec elle [...]* »³⁰⁴. Ainsi la réalisation du fondement — ou plutôt le passage au « *fondement réel* » — cette mise en rapport de Dieu et du monde, cette introduction de l'essence dans l'extériorité du réel, pose le problème du rapport de l'idée universelle, du fondement, aux différents phénomènes qu'il fonde et unifie. Ici l'incarnation christique pose, en effet, le problème du rapport de l'idée universelle de Dieu à ses diverses apparitions et en particulier à son incarnation sensible. Le cœur du problème est que le contenu de l'idée de Dieu ne peut pas être ramené à sa représentation incarnée, qui en est une manifestation partielle et *inessentielle* ; mais, ce faisant, on en reste alors à l'idée abstraite de Dieu qui, pris isolément, est *essentielle* mais tautologique et vide. Comme l'écrit Hegel : « *le rapport-*

³⁰¹ G. W. F. Hegel, *Ibid*, p°112.

³⁰² G.W.F. Hegel, *Ibid*, p°18.

³⁰³ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004, p°128.

³⁰⁴ G.W.F. Hegel, § 568, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°356-357.

*fondamental formel ne contient qu'Un contenu pour fondement et fondé, dans cette identité se trouve sa nécessité, mais en même temps sa tautologie. Le fondement réel contient un contenu divers, mais par-là la contingence et [l']extériorité du rapport-fondamental font leur entrée*³⁰⁵. Ce faisant, pour « *l'esprit fini* », subsiste une disjonction entre l'idée universelle et infinie de Dieu et la figure finie de son incarnation, ainsi « *en tant que pensant, il se tient, en même temps, tourné vers l'éternel, mais dans une relation extérieure à lui.* »³⁰⁶. En conséquence, il y a donc nécessité de fonder le rapport entre Dieu et le monde, entre le fondement et le fondé, entre l'être et sa pensée.

C'est justement le Golgotha, la mort de Dieu, une mort qui « *ne doit pas être simplement représentée comme la mort de cet individu, comme la mort de cet individu sensible — des hérétiques*³⁰⁷ *ont entendu cela ainsi —, mais il est au contraire impliqué là que Dieu mourut, est lui-même mort ; Dieu mourut — c'est là la négation, et celle-ci est ainsi moment de la nature divine, de Dieu lui-même[.]* »³⁰⁸ qui va être ce moment où « *par la mort, Dieu a réconcilié le monde et se réconcilie avec soi-même.* »³⁰⁹. Cette mort fait advenir la *réconciliation* et *fait exister* — au sens du passage à l'existence du fondement dans la chose³¹⁰ — l'unité de Dieu et du monde, de l'être et de sa pensée, du fondement et du fondé, en ce qu'elle vient déborder et désactiver la pensée représentative de Dieu. Une telle désactivation force ainsi à passer de la détermination de Dieu comme rapport abstrait à une pure pensée vide ou comme rapport sensible à un donné — à une figure particulière ; à celle du rapport de la pensée à Dieu, comme donné, qui n'existe que parce que la pensée produit justement ce rapport. Plus précisément, ce qui est en jeu ici, c'est que le *fondement formel* et le *fondement réel* vont être réfléchis comme « *fondement complet* », en un « *rapport de rapport* »³¹¹ pour qui le rapport du fondement et du réel, de Dieu et du monde, n'est pas fondé par le fondement, mais dans ce rapport même. Dieu n'existe que du rapport au monde qui le fonde.

³⁰⁵ G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p°119.

³⁰⁶ G.W.F. Hegel, § 568, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°357.

³⁰⁷ Hegel fait ici référence tant au courant *docétique*, pour qui, l'esprit, Dieu, n'est pas venu dans la chair mais a seulement pris l'apparence de la chair, le Christ n'était une simple « *apparence* » (*dokèsis*) de corps humain et n'est, de fait, pas vraiment mort ; qu'au déni, à l'autre extrémité, de la réelle nature divine du Christ, tel qu'il est porté par l'idéologie arienne. [Cf. René Brun, article « *Docétisme* », in. *Dictionnaire critique de théologie* (dir. Jean-Yves Lacoste), Paris, PUF, 2007, p°410-411].

³⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004, p°146-147.

³⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Ibid*, p°147.

³¹⁰ Cf. La section intitulée :« *Venue au jour de la Chose dans l'existence* » in. G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p°137-143.

³¹¹ L'expression est de Jarczyk et Labarrière, cf. [G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p°129].

Dieu, qui s'est nié en tant qu'idée universelle abstraite et en tant que figure particulière – ou donné extérieur, n'existe plus, ou plutôt se découvre exister effectivement : « *comme esprit dans sa communauté* »³¹², où il n'est plus *présupposé* [voraussetzung], ni *apparu* [erscheinen], mais *manifesté* [manifestieren] en tant que « *savoir ou foi* »³¹³, en tant que « *qu'idée [qui] est vie éternelle, produire éternel* », à savoir en tant qu'*idée déterminée* : c'est-à-dire comprise dans le processus de pensée qui la pense. Comme le formule admirablement Béatrice Longuenesse : « *Telle est la "chose elle-même", le véritable inconditionné. Ce qui est "vraiment inconditionné" c'est qu'il y a de l'être, et que l'être n'apparaît (erscheint) que comme l'unité de déterminations constituée par le processus de pensée en vertu duquel il apparaît.* »³¹⁴.

Ainsi, Dieu n'est autre que la *communauté* [Gemeinschaft] qui en produit la pensée et la foi. Il n'est plus déterminable comme fondement en soi substantiel, car, son « *essence est passée dans l'existence dans la mesure où l'essence comme fondement, ne se différencie plus de soi [entendue] comme ce qui est fondé ou [dans la mesure où] ce fondement est sursumé* »³¹⁵. En cela, comme l'écrit Hegel : « *l'essence de Dieu est l'abîme [Abgrund] pour la raison finie. Il l'est en fait dans la mesure où elle abandonne là sa finité et englutit son mouvement médiatisant ; mais cet abîme, le fondement [Grund] négatif, est en même temps le [fondement] positif du venir au jour de l'étant de l'essence immédiate en soi même ; la médiation est moment essentiel.* »³¹⁶.

Par-là, Hegel sape ainsi la base théologico-ontologique du modèle juridico-normatif occidental — et en particulier toute l'idée d'une *ontologie du commandement* — en ce qu'il retourne l'opérativité sacramentelle contre elle-même. Dieu *a à être*, a à s'effectuer via la communication des idiomes, du fait que, sans cela, *il n'est pas* ; plus précisément, du fait qu'il n'y a pas d'être existant antérieurement ou prospectivement à son effectuation. Ce faisant, Hegel ruine la transcendance du principe vis-à-vis de l'action qu'il qualifie. Il désactive l'idée d'une séparation de l'être et de son effectuation — l'idée d'un *devoir-être* par quoi l'être *aurait à être*. Par-là, il redétermine la religion comme rapport immanent de l'absolu à la *communauté* des croyants qui le pensent et, ainsi, le produisent. En effet, dans la mesure où, « *le mouvement de sortie du fondement vers lui-même est le disparaître simple de ce même [fondement]* »³¹⁷, Dieu n'existe plus séparément, il se voit privé de toute transcendance, ou plutôt il est la transcendance et l'universel en tant que qu'il est resaisi et produit singulièrement — la

³¹² G.W.F. Hegel, § 554, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°343

³¹³ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004, p°150.

³¹⁴ Béatrice Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 2015, p°187.

³¹⁵ G. W. F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p°152-153.

³¹⁶ G. W. F. Hegel, *Ibid*, p°152.

³¹⁷ G.W.F Hegel, *Ibid*, p°142.

communauté étant « *le moment de la singularité [Einzelheit] en tant que telle* »³¹⁸ — par la *communauté*.

Le motif hégélien de la *communauté* offre ainsi le cadre d'une redétermination radicale du rapport de l'action vis-à-vis du discours de vérité qu'elle produit et qui vient la qualifier. À cette aune, l'action politique et le sujet qui la suscite n'est plus pensable depuis le cadre juridico-normatif. Le sujet politique qu'une telle redétermination suppose n'est plus alors ni le sujet « *particulier sentant* »³¹⁹ et mortel, ni ce sujet individuel modelé sur l'entité abstraite de la *personne juridique*³²⁰. Il se manifeste bien plutôt dans l'indétermination de l'Universel et du Singulier, de l'action et de la norme que celle-ci suscite, mais qu'elle n'institue plus hors d'elle, de la vie et de la mort, puisque c'est dans la mise en jeu de son *être-pour-la-mort* que le sujet fait l'affirmation de sa liberté³²¹ : une subjectivité « *consumée par la vie dans sa communauté* »³²². Si, pour Hegel, « *je dois être la subjectivité particulière supprimée en fait* »³²³, c'est qu'il y substitue une subjectivation du processus de production de la Vérité — le fameux « *Vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet* »³²⁴ de la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* — qui sursume le sujet particulier en tant que mouvement de subjectivation de l'universel effectif, l'universel étant cette puissance de négation du particulier et de l'universel abstrait, par laquelle : « *il est la même négativité qu'est la singularité ; - et la singularité [...] est immédiatement la même identité qu'est l'universalité. [...] Cela étant le concept, le royaume de la subjectivité ou de la liberté* »³²⁵.

³¹⁸ G.W.F. Hegel, § 569, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°357.

³¹⁹ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004, p°257

³²⁰ Une personne juridique [persona] qui, à l'origine, en droit romain, ne recouvre pas l'unité physique de l'individu, mais : « *l'unité d'un patrimoine. Cette unité est d'ordre gestionnaire. [...] Le critère de cohérence était dans les biens, ou plutôt dans leur mouvance juridique, qui faisait qu'une pluralité de biens était réduite à l'unité d'un même point d'imputation. Le droit reconnaissant autant de personnes que de patrimoines, plutôt que d'individus. D'où la possibilité pour un seul sujet de contenir plusieurs personnes, ou pour une seule personne de contenir plusieurs sujets.* ». [Yan Thomas, « *Le sujet de droit, la personne et la nature* », in. *Le Débat* 1998/3 (n°100), p°100].

³²¹ « *Ce n'est que par le combat que la liberté peut ainsi être gagnée ; assurer qu'on est libre ne suffit pas pour cela ; c'est seulement pour autant que l'homme se met lui-même, ainsi que d'autres, en danger de mort, qu'il prouve, à ce niveau, son aptitude à la liberté* » [G.W.F. Hegel, Add. § 431, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de L'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin, 1988, p°532].

³²² [G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004 p°257]. Cette redétermination du rapport de la vie à l'absolu, de l'action à la règle, de l'universel et du singulier, dans l'indétermination de leur partage, n'est pas, pour nous, sans rappeler le motif de la *forma vitae* franciscaine, dans laquelle la singularité de la vie et l'universalité de la loi se trouvent unies dans leur mise en rapport qui les indistingue comme *exemplarité* de la vie. « *Ici forma signifie « exemple, paradigme » ; mais la logique de l'exemple n'est rien moins que simple et ne coïncide pas avec l'application d'une loi générale. L'expression forma vitae désigne, en un sens, un mode de vie qui, en tant qu'il adhère étroitement à une forme ou à un modèle dont il n'est pas possible de le séparer se constitue comme exemple [...]* ». [Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Paris, Payot, 2013, p°114].

³²³ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004

³²⁴ G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1941, T.I Trad. J. Hyppolite, p°17.

³²⁵ G.W.F. Hegel, *Science de la Logique, La Doctrine de l'Essence* (1812), trad. P.-J. Labarrière & G. Jarczyk,

Au terme de ce parcours, toute idée d'un sujet politique individuel s'efface progressivement derrière celle d'un mouvement de production singulière de l'universel comme *Communauté*, un mouvement poussant à la frange des corps, *transpassant* dans l'un l'autre, où : « *le sujet est alors su [...] comme l'éternité de l'esprit. Ce sujet ainsi infini en lui-même, sa détermination, sa destination à l'infini est sa liberté : il est personne libre en tant que personne libre il se rapporte au mondain, au réel effectif en tant que subjectivité qui est auprès de soi-même, qui est réconciliée en elle-même, qui est absolument ferme et infinie — c'est là le substantiel* »³²⁶. Il est « *su comme éternité de l'esprit* » car il est « *vie éternelle, produire éternel* »³²⁷ en lui de l'Esprit.

Arrivé à ce terme on comprend mieux alors en quoi : Hegel « *nous désapprend le mot [Dieu] tel que nous pouvions l'entendre. Nous ? Agnostiques, chrétiens, marxistes, etc. Quelle importance.* »³²⁸. Il nous le désapprend, car, si le rapport de Hegel à la politique n'est pas athée, mais *farouchement religieux*³²⁹, c'est au sens où le surplomb de l'idéal directeur fait place, chez lui, à l'effectivité présente d'un mouvement de libération. C'est que cette *Liberté* n'est plus à trouver extérieurement à la situation qui l'éprouve, mais dans ce que — au prix du combat — une puissance libère d'espace, de temporalité, d'imaginaire. En creux c'est ainsi un *usage* de la liberté qui se fait ici jour, *déjà*.

Paris, Aubier, 1976, p°296.

³²⁶ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Troisième partie, *La religion accomplie*, trad. Pierre Garniron, Paris, PUF, 2004, p°253.

³²⁷ Ibid. p°245

³²⁸ Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972, p°114.

³²⁹ On pardonnera cet emprunt Bataillien : « *Mais si rien ne pouvait être trouvé au-delà de l'activité politique, l'avidité humaine ne rencontrerait que le vide. NOUS SOMMES FAROUCHEMENT RELIGIEUX et, dans la mesure où notre existence est la condamnation de tout ce qui est reconnu aujourd'hui, une exigence intérieure veut que nous soyons également impérieux. Ce que nous entreprenons est une guerre.* ». [Acéphale, n°1, 24 juin 1936].

Chapitre II. L'événement 1848 et la critique du fétichisme juridico-institutionnel

1848³³⁰ se signale comme le « *moment central* » de l'activité politique de Marx et Engels, il semble bien que — comme l'écrivait Lénine en 1907 — « *c'est à travers le prisme de cette époque révolutionnaire que, plus tard, ils jugeront les partis et les organisations, les tâches et les conflits politiques moins essentiels.* »³³¹. Le rapport de Marx au *moment 1848* semble bien être fondamental pour saisir la spécificité d'un geste théorique qui se détermine, à nos yeux, comme un *usage stratégique de la théorie*. En effet, le primat de la transformation du monde sur son interprétation, formulé dans la célèbre *11ème thèse sur Feuerbach*, nous semble avoir trouvé chez Marx le site de sa détermination et de son explicitation à l'épreuve de ce qui est interprété alors par lui comme l'irruption sur la scène de l'histoire du prolétariat en arme³³², comme ce moment où « *le prolétariat se mettait immédiatement au*

³³⁰ **Historiographie de 1848 et Centralité Parisienne**

Pour ce qui est de l'histoire de la période révolutionnaire de 1848 stricto sensu, nous nous référons, d'une part, à la synthèse maintenant classique de Maurice Augulhon, *1848 ou l'apprentissage de la république*, [Paris, Seuil, 1973]. Dans lequel Augulhon parvient, en peu de pages, à restituer les conditions, les enjeux et les forces en présence qui ont présidés à la révolution et à son écrasement. On peut signaler, comme son complément nécessaire, le livre de Maurizio Gribaudi et Michèle Riot-Sarcey : *1848, la révolution oubliée*, [Paris, La Découverte, 2009], qui, s'appuyant sur de multiples témoignages de contemporains, met l'accent sur la perception et l'interprétation de l'événement, nous mettant ainsi au contact des lignes de fractures, des déplacements et des possibles qui se sont fait sentir tout au long des journées révolutionnaires. On consultera aussi avec profit, la longue présentation de Filippo Benfante et Maurizio Gribaudi en exergue du témoignage de Louis Ménard, *Prologue d'une révolution*, dans sa réédition aux éditions La Fabrique en 2007.

En ce qui concerne les activités de Marx pendant cette période nous signalons – à côté des biographies classiques de Mehring, Bruhat ou Cornu – le livre de Fernando Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, Paris, Maspéro, 1980. On n'oubliera pas non plus la courte et intelligente synthèse de Mohamed Fayçal Touati & Jean-Numa Ducange, *Marx, l'histoire et les révolutions*, Paris, La ville brûle, 2010.

On serait tenté ici de nous objecter que nous focalisons le rapport de Marx à la poussée révolutionnaire de 1848 sur sa lecture des seuls événements français, ce à quoi il nous faut bien préciser que cette centralité donnée aux événements parisiens est justement le fait de Marx lui-même. La Révolution parisienne de Février et, plus encore, la défaite subie par le prolétariat parisien est déterminante pour Marx dans le passage et le partage à opérer entre *Révolution Bourgeoise* et *Révolution Prolétarienne*. Pour lui, en effet, « *la défaite convainquit [le Prolétariat de Paris] de cette vérité que la plus infime amélioration de sa situation reste une utopie au sein de la république bourgeoise, utopie qui se change ne crime dès qu'elle veut se réaliser. A ses revendications, outrées par la forme, puérides par le contenu et par là même encore bourgeoises dont il voulait arracher la concession à la révolution de Février; se substitua l'audacieux mot d'ordre de lutte révolutionnaire : Renversement de la bourgeoisie ! Dictature de la classe ouvrière ! [...] Ce n'est que trempé dans le sang des insurgés de Juin que le drapeau tricolore est devenu le drapeau de la révolution européenne, le drapeau rouge.* ». [Karl Marx, *Les luttes de classes en France 1848-1850* (trad. G. Cornillet, Ed. R. Huard), Paris, Éditions Sociales/Messidor, 1984, p°109-111] En regard de ce constat, les analyses élaborées par Marx et Engels s'attachant à déployer lignes de force, frictions géopolitiques, apories et spécificités régionales des multiples mouvements d'émancipations s'illustrant lors du *printemps des peuples* - en particulier au sein de la *Neue Rheinische Zeitung* - seront polarisées et jugées à l'aune de « *la flamme qui brûle aux Tuileries et au Palais Royal [qui] est l'aurore boréale du Prolétariat.* » [Friedrich Engels « *Révolution à Paris* », *Deutscher Brüsseler Zeitung*, 27 février 1848].

³³¹ Cité in. Fernando Claudin, *Marx, engels et la révolution de 1848*, Paris, Maspéro, 1980, p°9-10.

³³² Marx n'est pas le seul à voir dans l'expérience révolutionnaire de 1848, le lieu d'une repolarisation nette et d'une simplification des antagonismes suivant l'axe bourgeoisie-financière et industrielle versus prolétariat ; un

premier plan en tant que parti indépendant»³³³.

Si avec la onzième thèse sur Feuerbach, Marx, en énonçant que : « *les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le transformer.* »³³⁴ fait de la praxis transformant le monde l'objectif de sa production théorique. Cette finalité ainsi posée à son discours en vient, par-là, inquiéter et rendre peu évident le statut proprement *philosophique* de son texte ; faisant, en retour, de la détermination d'un tel statut le passage obligé de toute pensée ordonnée d'un rapport de filiation à Marx³³⁵. Faut-il y lire une *sortie* de la philosophie ? Une nouvelle philosophie s'assurant d'un élément supplémentaire propre à lui donner consistance³³⁶ ? À t-on affaire ici à une *réforme de la philosophie*³³⁷, à une *nouvelle pratique philosophique*³³⁸ ou à un repositionnement de la philosophie

acteur aussi central que Blanqui dans le cours des événements parisiens, tirant le bilan de cette période charnière insiste bien sur la nécessité de ne plus se situer, dans la lignée de la Révolution française, en regard d'une vision libérale de l'action révolutionnaire qui sous l'intitulé de *républicain* ou de *démocrate*, « *empêche que les deux drapeaux ennemis ne se posent carrément en face l'un de l'autre afin d'escroquer, après le combat, au drapeau victorieux les bénéfices de la victoire et permettre aux vaincus de se retrouver tout doucement les vainqueurs. On ne veut pas que les deux camps adverses s'appellent de leurs vrais noms : prolétariat, bourgeoisie. Cependant, ils n'en ont pas d'autres.* ». [Auguste Blanqui, *Lettre à Maillard*, Belle-île, 6 juin 1852, in. *Maintenant il faut des armes*, Paris, La Fabrique, 2006, p°176-177]

³³³ Karl Marx, *Les luttes de classes en France 1848-1850* (trad. G. Cornillet, Ed. R. Huard), Paris, Éditions Sociales/Messidor, 1984, p°89.

³³⁴ « *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber drauf an sie zu verändern.* » in. Pierre Macherey, *Marx 1845 Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008, p°219.

³³⁵ Nous signalons, pour plus de précision sur ce sujet, la courte synthèse de Emmanuel Renault quant au débat sur le statut philosophique du texte de Marx tel qu'il a jalonné le marxisme : « *Introduction Une conception déflationniste de la philosophie* », in. Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p°7-22. Notre propre analyse souscrit et s'inscrit complètement en creux de la thèse défendue par Renault – dans la lignée de la lecture derridienne mettant l'accent sur « *la nécessaire disjonction des langages de Marx, leur non-contemporanéité à eux même* » [Jacques Derrida, *Spectre de Marx*, Paris, Galilée, p°63] - « *selon laquelle la critique marxienne de la philosophie se serait développée au nom d'une conception déflationniste de la philosophie* » [Emmanuel Renault, *ibid*, p°17]. Nous sommes par contre plus circonspects quant à la nécessité de refaire consister le geste théorique de Marx en convoquant, à cette fin, le pragmatisme de Dewey relu en lorgnant vers l'École de Francfort. Nous y voyons là une manière un peu trop facile de conjurer l'hétérogénéité et les lignes de fractures qui traversent le projet de Marx, des lignes de fractures – comme autant de marques de la violence de ses interventions politiques – qui débordent le seul plan du projet théorique et discursif marxien. De fait, il nous semble que ce dernier résiste à l'interprétation, à nos yeux réductrice, que l'on peut trouver tant chez Renault que chez Franck Fischbach [cf. Franck Fischbach, *Philosophie de Marx*, Paris, Vrin, 2015], qui, en en faisant une *philosophie critique*, trouve dans la Théorie Critique Francfortoise et dans son opposition à la théorie traditionnelle, le modèle permettant de déterminer la rupture de Marx d'avec la philosophie de son temps.

³³⁶ Sur cette manière d'en appeler à un élément supplémentaire, à des figures et des systèmes de pensées univoquement déterminées comme philosophique, propre à éclairer et à faire consister « philosophiquement » le texte de Marx – convoquant pour ce faire Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger ou Aristote – nous renvoyons à notre introduction, où nous tentons de déterminer notre confrontation de Marx à Hegel justement dans l'écart d'une telle tentative de couplage.

³³⁷ Le motif de la « *réforme de la philosophie* » oriente la lecture du statut de Marx à la philosophie au prisme de la question de l'héritage de Marx vis à vis du projet de Feuerbach, auteur en 1842 de : « *Nécessité d'une réforme de la Philosophie* » et des « *Thèses provisoires pour la réforme de la Philosophie* » [in. Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques* (trad. L. Althusser), Paris, UGE, 10/18, 1973, p°129-169]. Voir à ce sujet : Georges Labica, *Karl Marx et les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, 1987, p°115-116.

³³⁸ Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, in. Solitude de Machiavel, Paris, PUF, 1998.

comme *prise de position*³³⁹ ?

Si, comme le souligne justement Pierre Macherey, « *la onzième thèse sur Feuerbach renoue à sa façon avec le programme des philosophies de l'action tel qu'il avait été développé auparavant, par exemple chez Moses Hess, qui, en reprenant le message elliptique de Cieskowski avait résumé à l'aide de la formule "à la fin sera l'action", [...] avait exposé la nécessité pour la philosophie de se dépasser de manière à rejoindre le terrain de l'action réelle, faute de quoi elle se condamnerait à disparaître complètement.* »³⁴⁰. Un tel rapprochement est d'ailleurs l'occasion, pour Marx, de marquer un irréductible écart. En effet, le programme des philosophies de l'action — portée par une bonne part de la gauche hégélienne — reste justement aux prises avec une vue programmatique, doctrinale et instituée du rapport de la théorie à l'action politique. Sa

³³⁹ **Prise de position ou usage stratégique : Althusser et nous**

Nous faisons évidemment référence à la caractérisation *thétique* du geste philosophique marxiste que propose Althusser à partir du milieu des années 70. Celui-ci, ayant acté que la philosophie est une pratique théorique n'ayant – à contrario des sciences - pas d'objet propre, détermine alors la pratique philosophique comme intervention, création différentielle, déclaration, prise de « *position au sens fort de l'acte de poser, ce qui est justement la traduction française du mot grec thesis, « thèse »* » [Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie*, Paris, PUF, 2015, p°111]. Une prise de position qui est position de classe, entendu que le champ de l'activité philosophique « *est structuré par un antagonisme fondamental, qui parcourt tous les actes des philosophes, non seulement leur acte de guerre mais leurs actes d'amitiés et de paix* ». Cet antagonisme fondamental qui travaille intensivement toute la production philosophique, Althusser le détermine comme l'affrontement entre « *deux grands camps, le camp idéaliste et le camp matérialiste* » [ibid, p°82]. Des *camps antagonistes* qui ne sont que l'expression, au sein du champ théorique, de la lutte des classes travaillant le champ historico-social. Si notre propre caractérisation du geste de Marx comme *usage stratégique de la théorie*, hérite et viens frayer avec Althusser dans sa manière de faire de la politique le site de la détermination de l'activité philosophique marxienne en en contestant toute détermination univoque et théoriciste ; la suite de notre analyse permettra, nous l'espérons, de faire sentir qu'une telle caractérisation du geste marxien n'en garde pas moins ses distances avec la caractérisation thétique du dernier Althusser. En effet, si le geste althussérien ouvre la possibilité de venir contester l'apparence de cohérence et d'univocité que les appareils politiques marxistes ont conférés au texte marxien en se légitimant de lui ; si, de fait, tout son travail peut se ramener – par delà ses ruptures, ses crises et ses autocritiques – à la tentative de libérer le marxisme de « *la matrice intellectuelle du stalinisme* » [Cf. Sylvain Lazarus, « *Althusser la politique et l'histoire* », in. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF] force est de constater qu'Althusser ne s'en est jamais vraiment libéré. Nous rejoignons ici l'analyse d'Étienne Balibar, pour qui : « *Althusser est quand même toujours resté profondément stalinien, dans ce sens : qu'il n'a jamais cessé de croire à la nécessité du matérialisme dialectique et de la distinction entre le matérialisme dialectique et le matérialisme historique. Distinction, voulant dire – évidemment – articulation. D'une certaine façon, à l'époque théoriciste, Althusser cherche une autre façon d'articuler le matérialisme dialectique avec le matérialisme historique, disons une façon d'articuler un nouveau matérialisme dialectique d'une autre façon avec le matérialisme historique, c'est-à-dire l'histoire et la politique. D'où son hostilité profonde avec ce qu'il appelle l'historicisme de Gramsci, parce que l'historicisme de Gramsci, évidemment, c'est non seulement la liquidation du matérialisme dialectique mais c'est le développement conséquent de l'idée que le matérialisme dialectique comme tel est le corps de doctrines qui enferment le marxisme dans le mécanisme, la métaphysique, qui empêchent à tout jamais de penser la politique.* » [Althusser et Gramsci : entretien avec Étienne Balibar, 7 juillet 2014 in. <http://revueperiode.net/althusser-et-gramsci-entretien-avec-etienne-balibar/>]. Il est vrai, par exemple, que chez lui l'analyse du discours Marxien en regard de son inscription stratégique dans la conjoncture des luttes de son temps - même s'il en accentue au fil des années le versant conjoncturel - reste suspendue à la production d'un discours théorique s'autonomisant d'elles et venant subsumer toute forme d'intervention en son sein.

La caractérisation althussérienne du discours théorique, en n'ayant de cesse de l'articuler et de l'identifier au discours du parti – suivant ainsi la caractérisation classique du matérialisme dialectique - lui conserve une position d'extériorité ; là où la caractérisation du discours marxien comme *usage stratégique de la théorie* - que nous tentons ici de faire notre - présuppose, au contraire, au prix d'un radical historicisme, un primat de l'effet, de l'acte d'affirmation politique, sur son sens et sa problématique.

³⁴⁰ Pierre Macherey, *Marx 1845 Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008, p°235.

détermination de l'action politique reste soumise à une vision juridico-normative. Comme nous avons pu le voir — très exemplairement avec Cieszkowski — l'être de l'action est soumise à un devoir. Plus précisément, l'impératif stratégique d'efficace et de justesse de l'action est conditionnée et subsumée par le discours de vérité, le programme et les principes théoriques, formulés *a priori*, et qui expriment la *volonté* qui meut l'action. Des principes qui sont élevés au rang de principes normatifs légitimant l'action. Une telle détermination de l'action suppose, en retour, une vision *instituée* et *constituée* de la politique qui l'oriente vers la finalité de la mise en place d'institutions, d'appareils, tant pratique que symbolique, qui *cristallisent* et *incarnent* ces principes. Marx, « *tout en reprenant ce programme [...] en décale le point d'application : transformer le monde, ce n'est pas agir sur lui de l'extérieur, par l'opération d'une volonté pure ; mais c'est [...] prendre part au mouvement de sa transformation [...] ; c'est donc agir en lui, suivant l'élan propre à une praxis immanente, plutôt que de prétendre agir sur lui [...]* »³⁴¹. Forcée de constater qu'un tel décalage, une telle rupture avec les bases présupposées de la *philosophie de l'action* portée par la gauche hégélienne, ne peut se faire sentir et se déterminer à partir de la seule formulation des *thèses sur feuerbach*.

Un tel décalage ne peut, à nos yeux, se comprendre que, prospectivement à lui, à l'aune de la conjoncture des années 1844-1848. Si la philosophie de l'action jeune-hégéliennes est tournée vers des mouvements de luttes, propre « *à cette période précédant la Révolution [de 1848] qui voit tout à la fois l'apogée des illusions libérales, l'apparition du socialisme puis du communisme et que l'on nomme, d'un point de vue allemand, le Vormärz.* »³⁴². La mouvance jeune-hégélienne se développe en effet dans l'héritage du mouvement dit de la *jeune Allemagne*, se trouvant confrontée à la forte répression qui l'a accompagnée. Ce « *mouvement de 1830-1831 [qui] est un mouvement libéral-national dont les éléments moteurs se recrutent dans une minorité de la société allemande, la bourgeoisie intellectuelle : journalistes, avocats, professeurs, médecins, écrivains. Les uns sont partisans des idéaux de la Révolution française, tels Heinrich Heine ou Ludwig Börne, tandis que les autres rêvent des guerres de libération et de la nation germanique. Les objectifs politiques de la plupart de ces hommes sont relativement limités : constitution, liberté de la presse, publicité des actes en justice, unité de l'Allemagne. C'est là le programme que défend la presse indépendante qui naît en 1831 dans l'Allemagne de l'Ouest et du Sud-Ouest et qui est écrasée dès 1832 par un décret de la Diète adopté à l'instigation de Metternich peu après la grande fête libérale du château de Hambach (27 mai 1832).* »³⁴³. Si la *philosophie de l'action* jeune-hégélienne se comprend en ce qu'elle prend part et vient appuyer des mouvements — que l'on unifie sous le vocable flou de *jeune Allemagne* — visant à doter le régime d'une assise constitutionnelle ; la visée des thèses marxiennes, est, elle, à déterminer depuis une tout autre

³⁴¹ Pierre Macherey, *Marx 1845 Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008, p°235.

³⁴² Jacques Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris, Vorwärts, 1844*, Paris, Maspero, 1974, p°9.

³⁴³ Jacques Grandjonc, *Ibid*, p°10.

conjoncture. S'il y a un profond décalage de l'une à l'autre, c'est qu'il y passe l'écart d'une rupture historique. En effet, ce qui se fait sentir chez Marx, derrière la mise en crise d'une action politique interprétée en termes d'opération d'une volonté extérieure à elle, ce sont les prodromes de la crise d'un tel modèle institutionnel et constituant. Une crise qui se fera sentir dans toute son intensité avec l'échec de la révolution de 1848. De ce fait, un tel virage et un tel écart dans le rapport de la théorie à l'action politique, ne semble, pour nous, se déterminer, non depuis la coupure épistémologique que représente la formulation des *thèses*, que depuis « *le processus de production de cette différence* »³⁴⁴, qui ne se rend effectif qu'à l'aune d'une coupure historique, de cette « *coupures tranchées par les armes, plaies ouvertes du printemps ouvriers poignardés (Juin 1848, Mai 1871)* »³⁴⁵. Cette coupure, cet événement, charge ce qui n'était à l'origine qu'un *mémemorandum*³⁴⁶ — un mémorandum qui, lu *en soi*, ne peut que raconter « *l'histoire édifiante [de] comment on vient à la science ; et plus particulièrement : comment de jeunes intellectuels "petits-bourgeois" viennent au communisme "scientifique"* »³⁴⁷ - de l'implacable d'une nécessité historique, d'un événement impliquant, pour s'en ressaisir, d'opérer une mutation radicale de la représentation même de l'action politique et, par là, du geste théorique qui l'accompagne. Si, « *à l'exception de quelques chapitres ; chaque section importante des annales de la révolution de 1848 à 1849 porte le titre de : Défaite de la révolution ! Mais dans cette défaite, ce ne fut pas la révolution qui succomba. Ce furent les traditionnels appendices révolutionnaires* »³⁴⁸, c'est que, ce qui succomba avec 1848 — tout au moins ce qui fut mis en crise — c'est bien la prétention à vouloir agir sur la conjoncture à l'aune d'une théorie ou d'un programme formulé a priori à elle. La défaite de la révolution 1848, en débouchant sur le coup d'état du futur Napoléon III, ne signe pas pour Marx une défaite des tentatives révolutionnaires elle-même, mais, plus largement, une crise profonde pour l'ensemble de l'échiquier politique existant. Ce que décrit Marx au sein des *Luttes de classes en France* ou du *18 Brumaire* n'est que la longue succession de moments de tensions et de paralysies face auxquelles les différents partis en présence ne vont que signaler leur impuissance à répondre de la conjoncture : ce sera d'abord l'écrasement du mouvement ouvrier entraînant « *la défaite du parti petit-bourgeois* »³⁴⁹, suivi de

³⁴⁴ Jacques Rancière, « *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital* », [horlieu-editions.com/introuvables/politique/ranciere-mode-d-emploi-pourune-reedition-de-lire-le-capital.pdf], p°11-12.

³⁴⁵ Jacques Rancière, « *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital* », *ibid*, p°11.

³⁴⁶ « *Il ne semble pas qu'il ait jamais destiné ces lignes à la publication : elles relèvent du « mémorandum », formule qu'on jette sur le papier, pour les retenir et s'en inspirer continûment.* » [Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, rééd. 2014, p°48].

³⁴⁷ Jacques Rancière, « *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital* », *ibid*, p°12.

³⁴⁸ Karl Marx, *Les luttes de classes en France 1848-1850* (trad. G. Cornillet, Ed. R. Huard), Paris, Éditions Sociales/Messidor, 1984, p°80.

³⁴⁹ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°153.

l'entre déchirement du « *parti de l'ordre* »³⁵⁰ qui s'enlisera dans la querelle entre *légitimistes* et *orléanistes*... laissant ainsi place au coup de force de Louis-Napoléon Bonaparte pour qui l'instabilité et l'indétermination même de son positionnement sur cet échiquier vacillant assure une capacité supplémentaire d'intervention.

Ainsi, comme le commente justement Raymond Huard, ce qui se déploie au centre des textes d'analyse et d'intervention de Marx c'est, en retour, « *la critique de l'illusion institutionnelle. Sous la Seconde République se succèdent des formes institutionnelles transitoires, ou plus durables, en 1848 le gouvernement provisoire formé en février, l'Assemblée constituante élue en avril qui coexiste avec le président élu en avril, puis s'efface devant l'Assemblée législative en mai 1849. Marx excelle à montrer que chacune de ces institutions dans son contenu effectif correspond à un état donné, bien localisé dans le temps des rapports politiques et de classes, et que sa "force" respective résulte moins des pouvoirs officiels dont elle dispose légalement, que de cette conjoncture historique dont elle est l'expression, conjoncture qui peut plus tard avoir disparu. De là, la faiblesse de l'Assemblée constituante ç ka fin de son mandat, incompréhensible pour les membres de l'Assemblée eux-mêmes, car elle contraste avec la toute-puissance de cette même assemblée vers le mois de juin 1848. C'est qu'entre-temps, les rapports de force politique se sont profondément modifiés [...].* »³⁵¹. La conjoncture française des années 1848-1852, sera ainsi l'occasion, pour Marx, de dresser une critique violente de l'impuissance à répondre de la conjoncture — et par là d'y faire advenir la brèche de tentatives révolutionnaires — propre à une représentation doctrinale et instituée des régimes de pouvoir. Ainsi, « *les réflexions de Marx conduisent donc à une critique de l'illusion institutionnelle ou juridique, critique d'autant plus utile à l'époque que ces illusions sévissent aussi bien dans la droite que dans la gauche comme le montreront les débats antérieurs au coup d'État.* ». De fait, ce motif, que nous avons essayé d'identifier comme commun à Hegel et Marx : celui qui fait de la *déliation de l'action politique vis-à-vis de sa représentation instituée*, sous une forme juridico-normative, le nerf d'une *réappropriation du politique contre la politique*, cette déliaison, ne devient pleinement effective, chez Marx, qu'en regard de sa lecture de la défaite révolutionnaire de 1848.

À cette fin, il n'a de cesse, tout au long de son analyse, de pointer le problème que pose, pour les différents acteurs de la situation, une lecture des événements qui dénie la réalité des rapports de forces en lui substituant une vision purement doctrinale des rapports de pouvoirs. Exemplairement, pour Marx, la lutte pour le pouvoir qui oppose *légitimistes* et *orléanistes* est mal comprise de ces propres acteurs. Celle-ci se trouve codée et interprétée depuis une vision doctrinale, idéaliste, et an historique d'un champ politique qui ne ferait intervenir que des oppositions de principe, par quoi : « *ce qui attachait ces fractions à leurs prétendants et les opposait l'une à l'autre, n'était-ce pas autre chose que les*

³⁵⁰ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°159.

³⁵¹ Raymond Huard, « *Avant-propos* », in. Karl Marx, *Les luttes de classes en France 1848-1850* (trad. G. Cornillet, Ed. R. Huard), Paris, Éditions Sociales/Messidor, 1984, p°34-35.

fleurs de lis et le drapeau tricolore, la maison des Bourbons et la maison d'Orléans, ces diverses nuances du royalisme ou, en général, leur religion royaliste ?»³⁵². Une telle lecture masque, pour Marx, le réel motif d'une opposition qui n'est que l'opposition entre la défense des intérêts d'une bourgeoisie tirant sa richesse de ses propriétés foncières — la restauration étant, en grande partie, le dernier sursaut du pouvoir économique-politique hérité du féodalisme, celui des *seigneurs terriens*; et, de l'autre, la bourgeoisie financière et capitaliste qui vient définitivement la supplanter. « *Sous les Bourbons, c'était la grande propriété foncière qui avait régné, avec ses prêtres et ses laquais. Sous les Orléans, c'étaient la haute finance, la grande industrie, le grand commerce, c'est-à-dire le capital, avec sa suite d'avocats, de professeurs et de beaux parleurs. [...] Ce qui, par conséquent, divisait entre elles les fractions, ce n'étaient pas de prétendus principes, c'étaient leurs conditions matérielles d'existence, deux espèces différentes de propriété, le vieil antagonisme entre la ville et la campagne, la rivalité entre le capital et la propriété foncière.* »³⁵³. Ce qui est en jeu ici, c'est que le modèle et la représentation théologico-juridique du pouvoir — tel qu'il se détermine à l'aune de l'idée traditionnelle de *souveraineté* politique — vient masquer et dénier, à ces acteurs mêmes, la nature plus proprement *économique* du gouvernement qu'ils exercent. Un tel modèle relève, pour Marx, d'une vision *anachronique* des rapports de pouvoir qui est, de ce fait, impuissante à orienter dans la conjoncture. 1848, comme le rappelle justement Etienne Balibar, va conduire Marx à s'orienter et à définir « *un programme de recherches portant sur la détermination économique des conjonctures politiques et des longues tendances de l'évolution sociale* »³⁵⁴. En effet, ce que Marx perçoit comme ayant fait défaut « *à la période de 1848 à 1851 [...] [par quoi] tout un peuple un qui croit s'être donné, au moyen d'une révolution, une force de mouvement accrue se trouve brusquement transposé dans une époque abolie* », c'est la capacité de sortir d'une analyse du pouvoir politique en prise avec le modèle théologico-juridique de la souveraineté. Un modèle qui vient masquer la réalité d'une domination politique qui prend la forme d'une domination économique. Un tel constat n'est pas sans évoquer, pour nous, celui que dresse Foucault dans le fil de *La volonté de savoir* : « *nous sommes entrés, depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation. [...] On demeure attaché à une certaine image du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté que les théoriciens du droit et l'institution monarchique ont dessinée. Et c'est de cette image qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés.* »³⁵⁵. Le problème de cette représentation institutionnelle du champ politique se marque, exemplairement chez Marx, dans sa critique « *des élections générales des 20 et 21 décembre qui conduisirent*

³⁵² Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°159.

³⁵³ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°159.

³⁵⁴ Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, rééd. 2014, p°39.

³⁵⁵ Michel Foucault, *Histoire la sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p°119.

le second Bonaparte sur le mont Sinaï, non pour recevoir des lois, mais pour en donner». Ce que Marx pointe ici derrière le plébiscite, c'est bien la réactivation de l'imaginaire théologico-politique de la souveraineté dans son fondement sacramentel. Tout comme le sacrement est ce mode de communication paradigmatique de Dieu envers la communauté des croyants, qu'il fonde par-là, le « *saint suffrage universel* » perpétue l'idée d'un mode de relation particulier entre le peuple et son souverain, par lequel, ce dernier, se trouve mué, en retour, en son représentant, qui n'est autre que le corps incarné de la nation : « *“Saint suffrage universel, priez pour nous !” Les adorateurs du suffrage universel ne veulent évidemment pas renoncer à une puissance merveilleuse qui a réalisé en leur faveur de si grande chose, qui a transformé Bonaparte II en un Napoléon, un Saül en un saint Paul et un Simon en un saint Pierre. L'esprit du peuple leur parle par l'intermédiaire de l'urne électorale, comme le Dieu du prophète Ezéchiel parla aux ossements desséchés : Haec alicui dominus deus osibus suis : Ecce, ego intromittam in vos spiritum et vivetis.* »³⁵⁶. Une réactivation de l'imaginaire politique théologico-juridique de la souveraineté qui, pour Marx, vient ainsi contribuer à dénier — souvenons-nous que ce passage prend place au terme de l'analyse de l'ancrage du bonapartisme au sein de la classe des *paysans parcellaires* — que, moins que sur la sainte onction du suffrage du peuple, c'est bien sûr les peurs, les attentes et les besoins d'une classe et d'un régime de production économique bien précis que s'ancre l'idéologie bonapartiste : « *la dynastie des Bonapartes ne représente pas le progrès, mais la foi superstitieuse du paysan, non pas son jugement, mais son préjugé, non pas son avenir, mais son passé, non pas ses Cévennes, mais sa Vendée.* »³⁵⁷. Ainsi, c'est bien parce que « *dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du roi* »³⁵⁸, « *que la révolution de 1848 ne sut rien faire de mieux que de parodier tantôt 1789, tantôt la tradition révolutionnaire de 1793 à 1795.* »³⁵⁹. Ce que pointe Marx avec l'idée de cette *répétition historique*, par quoi, les révolutionnaires comme les gouvernants « *se dissimulent à eux même leur propre contenu.* »³⁶⁰, n'est autre que le problème du *fétichisme* de la forme juridico-théologique de la politique. En effet, si, comme le souligne Rancière,³⁶¹ la *tragi-comédie* de la représentation politique en 1848/1852, vient nourrir et donner tout son sens au déploiement d'une théorie du fétichisme — telle que Marx la développera ultérieurement dans la forme d'une *théorie du fétichisme de la marchandise* — c'est bien afin de marquer l'efficace propre de représentations imaginaires, d'un « *vécu idéologique* »³⁶², d'une vision juridique et théologique

³⁵⁶ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°268.

³⁵⁷ Karl Marx, *Ibid.*, p°259.

³⁵⁸ Michel Foucault, *Histoire la sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p°117.

³⁵⁹ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°118.

³⁶⁰ Karl Marx, *Ibid.*, p°122.

³⁶¹ Jacques Rancière, « *Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital* », *ibid.*, p°8.

³⁶² Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1978, p°35.

anhistorique du politique qui s'autonomise des déterminations strictement socio-économiques. Notons d'ailleurs en passant, que cette analyse de la relative autonomisation de l'apparaître et des représentations socio-politiques vis-à-vis de l'essence, va conduire Marx à retrouver Hegel dans sa manière de refuser la distinction de l'essence et de l'apparence, ce dernier, déterminant en effet l'apparaître comme essentiel — au sens où il est l'essence, mais comme forme — en ce qu'il manifeste et qu'il fait symptôme du rapport essentiel qui l'a produit. De même, il va retrouver chez Hegel³⁶³ le motif de la répétition historique, « *mais au lieu d'être traitée comme la confirmation de la nécessité historique, elle devient un problème dont la résolution enrichit la conception de la nécessité historique [...]* »³⁶⁴, celle-ci, moins que de confirmer l'efficace de l'action quant à la conjoncture, vient chez Marx traduire la dissymétrie et le décalage d'avec elle. Ainsi les forces politiques en présence, en s'enfermant dans une représentation doctrinale du champ politique, se représentent, pour ce faire, au prix d'un jeu d'identification d'historique afin de mieux marquer leur identité doctrinale : la « *Montagne de 1848 à 1851* » empruntant à la « *Montagne de 1793 à 1795* » « *[son] nom, [ses] mots d'ordres, [son] costume, pour apparaître sur la scène de l'histoire* »³⁶⁵. Ce faisant elle se voue à la répétition sans fin d'une réalité passée qui ne traduit rien d'autre qu'un désir d'a temporalité, un refus de faire l'épreuve de la conjoncture visant à dénier le décalage et l'anachronisme profond d'une telle représentation³⁶⁶.

L'analyse Marxienne de la conjoncture française des années 1848-1852 nous semble ainsi polarisée par le problème de l'impuissance et de l'éreintement d'une vision juridico-normative de la politique, par quoi, celle-ci serait le lieu de réalisations de principes. Une impuissance criante dans le *fétichisme de la constitution* propre aux « *républicains bourgeois* », dont l'intervention politique « *se résume dans l'élaboration de la Constitution républicaine et dans la proclamation de l'état de siège à Paris* »³⁶⁷, ce qui signe l'aveu d'une double impuissance : défaisant le lendemain ce qui fut fait la veille, le vide de lois dépourvues de force devant laisser la place à la force pure d'une procédure d'exception et du pouvoir militaire. Si, « *là où s'annonçait, avec l'explosion révolutionnaire et le face-à-face entre les classes, l'apparition de la vérité nue de l'histoire, s'est jouée l'étrange tragi-comédie de la représentation politique : trahison du prolétariat par des représentants grimés en Montagnard de 93, "espièglerie" du suffrage universel dans l'avènement*

³⁶³ Nous ne développons pas plus ici cet emprunt hégélien, le livre I de l'ouvrage de Paul-Laurent Assoun restituant très bien les *origines hégéliennes et heiniennes de la loi marxienne de la répétition*.

³⁶⁴ Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1978, p°71.

³⁶⁵ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°118.

³⁶⁶ « *Il est essentiel de noter dès l'abord ce caractère a-temporel du « désir social » qui s'exprime ici en prétendant abolir les dépendances du temps, en feignant d'ignorer l'épaisseur temporelle qui le sépare irréductiblement de ses expériences passées. Le sujet actuel qu'est la classe sociale prétend réinvestir sa réalité passée et s'y identifier; quitte à annuler la différence des points historiques qui les définissent et les opposent.* » [Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1978, p°57].

³⁶⁷ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°136.

de Louis-Napoléon : la république trompeuse et trompée met au centre de la réflexion politique révolutionnaire la mise en cause de la représentation politique.»³⁶⁸. Il est nécessaire, pour Marx, d'opérer alors « une réorganisation de la problématique révolutionnaire »³⁶⁹. C'est-à-dire de frayer la voie à une représentation de l'action politique déliée d'une vision doctrinale, instituée et juridico-normative des rapports de pouvoir. Nous faisons l'hypothèse que, pour ce faire, Marx, va substituer à cette vision institutionnelle et extensive du champ politique, la vision intensive d'un champ de tension qui ne peut s'exprimer que sous la forme d'une *énergétique des rapports de force*. Une vision énergétique du champ politique « qui reconduit de l'espace de la représentation au dispositif qui la soutient »³⁷⁰, en ce qu'elle permet de mettre en avant, derrière les atours doctrinaux, le fondement infrastructurel et économique de la domination politique.

Ce prisme d'approche nous semble déterminé, par la polarisation et la centralité que Marx accorde, à partir de cette époque, à l'élaboration du concept de *Force de travail*, désignant, là, la forme marchande que prend le travail en régime capitaliste : « se réduisant à un égal travail humain, à du travail humain abstrait » qui ne se manifeste plus que comme « gelée de travail humain indifférencié, c'est-à-dire de dépense de force de travail [Arbeitskraft], indifférente à la forme dans laquelle elle est dépensée [...] c'est en tant que cristallisations de cette substance sociale, qui leur est commune [gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz], qu'elles sont des valeurs : des valeurs marchandes. »³⁷¹.

Si « c'est seulement en faisant surgir une contre révolution compacte, puissante, en se créant un adversaire et en le combattant que le parti de la subversion a pu enfin devenir un parti vraiment révolutionnaire »³⁷², si l'expérience de 1848 peut être lue comme le moment d'une simplification des antagonismes suivant l'axe bourgeoisie-financière et industrielle versus prolétariat, c'est que les oppositions politiques doctrinales semblent progressivement céder la place à un champ de lutte politique polarisé par l'antagonisme essentiel qui organise le régime de production capitaliste. Cet antagonisme, c'est celui qui passe entre le possesseur de la force de travail et le possesseur des moyens de production — une telle scission rendant possible, en retour, la réduction de la force de travail à une forme-valeur marchande et capitalisable — « un rapport de classe entre capitaliste et salarié [...] [qui] est donc présupposé dès l'instant où l'un et l'autre s'affrontent dans l'acte d'achat et de vente de la force de travail »³⁷³. C'est

³⁶⁸ Jacques Rancière, « Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital », *ibid.*, p°8.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Karl Marx, *Le Capital Livre I* (trad. dir. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales, 2016, p°42.

³⁷² Karl Marx, *Les luttes de classes en France 1848-1850* (trad. G. Cornillet, Ed. R. Huard), Paris, Éditions Sociales/Messidor, 1984, p°80.

³⁷³ Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°192.

donc devant cette nécessité de mettre en avant le caractère économique du pouvoir politique, qu'a à affronter toute tentative d'action révolutionnaire prolétarienne, que Marx, va produire une représentation du champ politique dans les termes d'une d'énergétique des rapports de force.

Une énergétique qui mêle, pour se déployer, analyse conjoncturelle, conception économique et formalisation physique. Un tel couplage est rendu possible en ce que le concept même de *travail*, tel qu'il est pensé au sein de l'économie politique depuis le XVIIIe siècle comme fondement de la production de la valeur, emprunte et se déploie au creuset d'une hybridation entre le concept physique de travail et sa détermination dans le cadre de l'analyse économique. Comme l'explique François Vatin, le concept de *Travail* se trouve déterminé — tout le long du XVIIIe et XIXe siècle — au prix d'une communication, de traduction mutuelle et d'interférence entre une problématique mécanique et une problématique économique. La physique de l'ingénierie, en se posant le problème du rendement des machines, touche au problème économique de la production de valeur ; quand, de son côté, l'économie-politique naît³⁷⁴, posant la question de la valeur économique, trouve dans le concept quantifiable de *travail* une unité de valeur apte à devenir l'étalon « *d'une mesure absolue, invariable, qui aurait la puissance théorique du concept physique de "masse"* »³⁷⁵ — dépassant le trop insuffisant modèle d'une valeur des biens indexée à son *prix*, c'est-à-dire à la loi de l'offre et de la demande. Si Marx, comme le rappelle Vatin, se refuse à réduire le travail humain à une simple caractérisation énergétique, « *cette dimension « énergétique, que Marx ne néglige pas, n'est pour lui qu'un soubassement qui ne peut servir à définir de manière spécifique le travail humain, car elle s'applique à l'activité de toutes les espèces vivantes ; ce qui caractérise en propre le travail humain, c'est sa dimension technique [...] Dans leurs constructions comme dans leurs objectifs, la théorie mécanique du travail et théorie de la valeur de Marx sont [...] étonnamment similaire. L'objectif fondamental est le même : trouver une commune mesure de la valeur du produit et de celle de la dépense permettant, en rapportant l'une à l'autre, de dégager un ratio exprimant l'efficacité productive.* »³⁷⁶.

Ainsi, afin de faire consister cette autre représentation du champ politique irréductible au modèle juridico-doctrinal, c'est donc une représentation physico-économique *intensive* que Marx va mobiliser afin de décrire la politique en termes de champ de tension entre forces antagoniques. Ainsi, si, sur le plan de l'analyse économique la force de travail n'est qu'une « *dépense de force de travail, indifférente à la forme dans laquelle elle est dépensée* », au plan historique, les acteurs politiques sont à représenter, moins depuis leur doctrine, que depuis leur capacité d'intervention sur la conjoncture,

³⁷⁴ Vatin consacre en particulier un très éclairant chapitre à Jean-Baptiste Say, pour qui, la notion « *d'utilité* », indistinguant production naturelle et humaine, lui permet de pousser loin l'analogie du travail économique et du travail physique. [François Vatin, *Le travail. Économie et physique 1780-1830*, Paris, PUF, 1993].

³⁷⁵ François Vatin, *Ibid.*, p°26.

³⁷⁶ François Vatin, *Ibid.*, p°106-107.

qu'en tant que puissance capable de *travailler*, de modifier radicalement la conjoncture, dans un certain laps de temps. Exemplairement, prenons ici le cas de Louis-Napoléon, qui, suivant le mot de Marx : « *acquiert l'importance la plus complexe. Précisément, parce qu'il n'était rien, il pouvait tout signifier, sauf lui-même.* »³⁷⁷. Une telle formule peut se lire du point de vue d'une économie fantasmatique, en ce que cette forme vide rend possible son surinvestissement fantasmatique, en en faisant le point de médiation, de ralliement et de consistance de l'ensemble des tendances réactionnaires³⁷⁸. Mais il est également possible de lire, derrière ce « *il n'était rien, il pouvait tout signifier, sauf lui-même* », le fait que Louis-Napoléon *n'est rien* en raison de l'impossibilité de le représenter en termes de positions politiques instituées et doctrinales. Le caractère opportuniste de ces positions — il n'avance en effet qu'à coup de « *tâtonnements confus, s'efforçant tantôt de gagner, tantôt d'humilier telle ou telle classe* »³⁷⁹ — traduit le fait qu'il n'est qu'une pure force d'intervention dont la seule épaisseur est conjoncturelle. L'indétermination de ses positions, c'est-à-dire sa manière d'excéder le vieil échiquier d'une représentation politique doctrinale, lui assure en retour une capacité d'adaptation permanente aux méandres de la conjoncture. Ainsi, si le salarié sous sa forme-marchandise n'est qu'une pure force de travail échangeable, Louis-Napoléon, lui, représente une pure force politique d'intervention apte

³⁷⁷ Karl Marx, *Les luttes de classes en France 1848-1850* (trad. G. Cornillet, Ed. R. Huard), Paris, Éditions Sociales/Messidor, 1984, p°126.

³⁷⁸ Comme le fait, par exemple, Guillaume Sibertin-Blanc en relisant le motif marxien de la répétition au prisme d'une théorie des identifications historiques : « *il fallait donc le nom propre d'un homme suffisamment propre à rien pour pouvoir être appropriable par tous comme le représentant vide de toutes les oppositions à la république bourgeoise, suffisamment représentatif de personne pour pouvoir être érigé par tous les partis, à leur corps défendant, comme le « nom collectif » de ce bloc d'opposition au sein duquel pourtant aucune alliance politique, de parti ou d'intérêt ne pouvait avoir, et pour cause, le moindre sens.* ». [Guillaume Sibertin-Blanc, « *Révolution et contre-révolution : la temporalité dans l'analyse sous conjoncture* », in. *Cahiers du GRM*, n°1, 2011].

³⁷⁹ « *Bonaparte, en tant que pouvoir exécutif qui s'est rendu indépendant de la société, se sent appelé à assurer l'« ordre bourgeois ». Mais la force de cet ordre bourgeois, c'est la classe moyenne. C'est pourquoi il se pose en représentant de cette classe et publie des décrets dans cet esprit. Mais il n'est quelque chose que parce qu'il a brisé et brise encore quotidiennement l'influence politique de cette classe moyenne. C'est pourquoi il se pose en adversaire de la puissance politique et littéraire de la classe moyenne. Mais, en protégeant sa puissance matérielle, il crée à nouveau sa puissance politique. C'est pourquoi il lui faut conserver la cause tout en supprimant l'effet, partout où il se manifeste. Mais tout cela ne peut se faire sans de petites confusions de cause et d'effet, étant donné que l'une et l'autre, dans leur action et réaction réciproques, perdent leur caractère distinctif. D'où, de nouveaux décrets qui effacent la ligne de démarcation. En même temps, Bonaparte s'oppose à la bourgeoisie en tant que représentant des paysans et du peuple, en général, qui veut, dans les limites de la société bourgeoise, faire le bonheur des classes inférieures. D'où, de nouveaux décrets qui privent par avance les « vrais socialistes » de leur sagesse gouvernementale. Mais Bonaparte se pose avant tout en chef de la société du Dix-Décembre, en représentant du lumpenprolétariat, auquel il appartient lui-même, ainsi que son entourage, son gouvernement et son armée, et pour lequel il s'agit, avant tout, de soigner ses intérêts et de tirer du Trésor public des billets de loteries californiennes. Et il s'affirme chef de la société du Dix-Décembre par décrets, sans décrets et malgré des décrets. Cette tâche contradictoire de l'homme explique les contradictions de son gouvernement, ses tâtonnements confus, s'efforçant tantôt de gagner, tantôt d'humilier telle ou telle classe, et finissant par les soulever toutes en même temps contre lui. Cette incertitude pratique forme un contraste hautement comique avec le style impérial, catégorique, des actes gouvernementaux, style docilement copié sur celui de l'oncle.* ». [Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°269].

à tirer parti d'une crise des appareils et des représentations politiques dont il est le plus apparent symptôme. Nous regrettons, ici encore, de ne pouvoir plus développer cette idée d'une énergétique des rapports de force politique. Nous voulions simplement pointer la manière dont Marx, à la façon dont Hegel le fit dans les détours de sa christologie, répond de la crise de la formalisation juridico-normative de l'action politique en frayant, dans le cadre d'une énergétique hybridant représentation physique et économique, la possibilité de faire consister une représentation du champ politique délié de l'imaginaire du droit et d'une vue constituée de la politique. Une énergétique, qui est, en premier lieu, une modalité d'inscription, ou plutôt la *traduction*, sur le plan politique du concept économique de force de travail. En effet, comme l'analyse Mario Tronti dans le fil d'une analyse tentant de tracer les lignes d'une généalogie du concept de force de travail marxien, la défaite ouvrière de 1848 en constitue le moment central, puisque : « *à partir de ce moment-là, le discours qui a trait au travail, à la force de travail, à la valeur et au capital, vient s'emboîter définitivement dans l'analyse des mouvements ouvriers, dans la recherche des lois du mouvement de cette classe ouvrière qui, dans sa lutte permanente contre le capital, est la seule à pouvoir apporter une solution pratique à tous les problèmes théoriques.* »³⁸⁰.

Afin de parvenir à lier le plan de l'analyse économique-politique du développement des rapports de production capitaliste, au plan politique du développement des luttes révolutionnaire le contestant, entendu que c'est bien cette finalité politique qui prime pour Marx, c'est tout le rapport de la théorie à l'action politique qui doit être repensé. Entendu aussi que l'élaboration du concept de force de travail et la centralité accordée à l'analyse économique-politique chez Marx, n'est pas à entendre comme sous-tendant une vision platement *économiste* du champ social. Bien au contraire, comme nous le suggère l'analyse Trontienne, elle vise à traduire et à lire, en terme politique, le développement des rapports de productions capitaliste comme des moments d'une offensive portée contre l'organisation politique de la classe ouvrière. En effet, supposant qu'« *au stade du capital social avancé, le développement capitaliste se trouve subordonné aux luttes ouvrières, vient après elles* »³⁸¹, Marx fait primer, en dernière analyse, la question politique du pouvoir ouvrier sur la question économique du développement des rapports de productions capitalistes. Un tel primat est fondamentalement *stratégique*. Il manifeste que la production théorique de Marx, ne vise pas une description exhaustive du développement du capitalisme ; mais qu'elle est, bien plutôt, une intervention unilatérale et située, insérée dans une dynamique révolutionnaire visant à détruire la domination économique-politique des rapports de production existant. Si le moment

³⁸⁰ Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°215-216.

³⁸¹ Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°119.

révolutionnaire de 1848 est le symptôme de l'impuissance et de l'éreintement d'une représentation instituée du politique en terme doctrinal et juridique, elle signe, en retour la nécessité de sortir d'une vue doctrinale et programmatique du rapport de la théorie à l'action. Celle-ci n'a plus pour Marx à se juger depuis des critères extérieurs à elle : un idéal de systématisme, de cohérence dans le déploiement d'un principes fondamentaux, la subsistance de l'identité à soi de ses concepts... Plus précisément, le rapport de la théorie à l'action, ne doit plus être déterminé *normativement* – à l'aune des normes propre à un type de discours, mais bien *stratégiquement*, depuis l'efficace propre d'un énoncé au sein d'une conjoncture déterminée. Ce primat de l'effet sur le sens, cette consistance uniquement conjoncturelle de la théorie, produit l'indistinction du partage et du rapport de celle-ci à l'action politique, en prenant la forme de ce que nous appelons : un *usage stratégique de la théorie*. Un tel *usage stratégique* suppose que la formalisation du savoir théorique se trouve produite depuis un point de vue partial, unilatéral et clivant. Un point de vue qui ne vise pas à produire une vue totale de la réalité d'un phénomène, mais qui oppose, bien plutôt, à la totalité illusoire du régime de production capitaliste, le point de vue partial de la force révolutionnaire qui vise son renversement³⁸². Si, en retour, comme l'écrit Tronti, « *la théorie révolutionnaire n'est plus possible sans mouvement révolutionnaire* »³⁸³, c'est bien que cette « *voie d'accès à la possession globale de la réalité sociale, à partir d'un choix délibérément tendancieux, débouche pratiquement sur des formes concrètes d'organisation politique* »³⁸⁴. La théorie n'a plus ainsi à se poser le problème de sa pratique, mais bien plutôt celui de la tension qui existe, en elle, « *entre le moment politique de la tactique et le moment théorique de la stratégie* »³⁸⁵.

Si 1848 signe, pour Marx, la nécessité de sortir d'une vue normée et systématique de la production théorique, il signe aussi la mise en crise de la possibilité d'une lecture de l'histoire qu'orienterait l'idée d'une *nécessité* historique, à savoir, la détermination du présent comme moment de la lutte des classes. Comme l'analyse Antoine Janvier, se pose en effet à Marx le problème d'inscrire et de

³⁸² Nous empruntons cette détermination du geste théorique marxien comme « *méthode de la synthèse unilatérale* » à Tronti qui : oppose à la puissance de consistance de l'idéologie bourgeoise, qui se représente la totalité sociale en déniait l'antagonisme qui la divise ; la puissance de division du point de vue ouvrier qui se donne comme un point de vue partiel, unilatéral et antagonique défaisant la vision illusoire et totalisante du régime de production capitaliste. [Cf. Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°20-21 & 173-175].

³⁸³ Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°50.

³⁸⁴ Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°174.

³⁸⁵ Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°123.

traduire une lecture purement conjoncturelle des événements – mettant l’accent sur les « *conjonctions contingentes de forces dont l’action peut toujours précipiter le devenir insurrectionnel* »³⁸⁶ – dans les termes d’une « *lecture dialectique de la conjoncture, qui en fait un moment nécessaire de l’histoire des luttes de classes* ». Le problème n’est pas tant de produire une lecture conjoncturelle des événements que d’en faire une lecture *tactique* qui intègre et réfléchit la conjoncture dans le cadre du projet révolutionnaire prolétarien. C’est donc la capacité du mouvement ouvrier lui-même d’en faire un moment nécessaire de la lutte de classe qui est ici en jeu³⁸⁷, à savoir le problème de « *l’auto-constitution d’une temporalité révolutionnaire* »³⁸⁸.

Si l’échec de février a quelque peu bousculé les espérances révolutionnaires de Marx, en témoigne ainsi « *l’abandon de la notion de « révolution en permanence » qui exprimait précisément l’idée d’un passage imminent de la société de classes à la société sans classes, ainsi que du programme politique correspondant de « dictature du prolétariat* »³⁸⁹, à cet aune la thèse dialectique de la simplification des antagonismes ne peut plus être « *l’expression discursive du mouvement dialectique de l’histoire* », mais un « *principe régulateur pour donner un sens à l’expérience, toujours fragile et provisoire, à remettre en jeu.* »³⁹⁰. Elle fonctionne ainsi dans le cadre de cette représentation *énergétique* du champ politique, comme une *idée réfléchissante*³⁹¹ permettant de dégager des polarités tendancielle, les lignes de fractures des forces en présence.

Notons en passant, que cette mise en crise du schéma dialectique de nécessité historique suppose, en retour, que l’intervention théorique, en tant qu’*usage stratégique de la théorie*, se déploie, moins dans la perspective d’une finalité téléologique, que dans l’attention à ce qu’elle produit au moment même où elle le produit. Cette idée d’un *usage stratégique de la théorie*, que nous décelons chez Marx, fait ainsi primer : l’attention à l’efficace même du moyen d’intervention, sur sa finalité programmatique.

Au final, 1848 se signale pour Marx comme l’épreuve d’une crise : crise de la représentation doctrinale et juridique de l’action politique ; crise du rapport de la théorie à l’action ; crise de l’histoire et de l’historicité du projet révolutionnaire... Une crise qui est, en premier lieu, une crise

³⁸⁶ Antoine Janvier, « *Un apprentissage de la révolution : Marx et la conjoncture 1848-1851* », Cahiers du GRM [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 28 mars 2011. URL : <http://grm.revues.org/121> ; DOI : 10.4000/grm.121.

³⁸⁷ Comme le détermine très justement Antoine Janvier, le progrès dialectique est ainsi, pour Marx, à entendre en termes de perfectionnement et d’un apprentissage dans la lecture de la conjoncture, un apprentissage pour lequel « *le concept de répétition fonctionne pour le prolétariat comme un moyen d’évaluer son propre changement.* ». [Ibid].

³⁸⁸ Antoine Janvier, « *Un apprentissage de la révolution : Marx et la conjoncture 1848-1851* », Cahiers du GRM [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 28 mars 2011. URL : <http://grm.revues.org/121> ; DOI : 10.4000/grm.121P°140.

³⁸⁹ Etienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, rééd. 2014, p°37.

³⁹⁰ Antoine Janvier, « *Un apprentissage de la révolution : Marx et la conjoncture 1848-1851* », Cahiers du GRM [En ligne], 1 | 2011, mis en ligne le 28 mars 2011. URL : <http://grm.revues.org/121> ; DOI : 10.4000/grm.121P°140.

³⁹¹ La comparaison avec Kant est ici empruntée à Antoine Janvier.

de la représentation et de la production des identités politiques. Leur codage en termes de positions, de programmes, de doctrines, cède la place à un champ politique intensif fait de tensions, de ruptures, de déplacements incessants et d'indéterminations des forces en présence. Le problème est donc pour Marx celui-ci : comment faire consister une force révolutionnaire autrement que sous la forme d'un sujet politique constituée ? Le problème est celui d'une « *absence de corps* »³⁹², à savoir, celui de l'incarnation de la *spectralité* du geste révolutionnaire, comme le cerne Derrida dans son commentaire du présent passage du 18 Brumaire où Marx formule : « *Si jamais période historique fut peinte en grisaille, c'est bien celle-ci. Hommes et événements paraissent comme des Schlemihl à rebours, comme des ombres qui ont perdu leur corps. La Révolution elle-même paralyse ses propres défenseurs et ne pourvoit que ses adversaires de véhémence et de passion. Lorsque le "spectre rouge", continuellement évoqué et conjuré par les contre-révolutionnaires, apparaît enfin, il n'apparaît pas coiffé du bonnet phrygien anarchiste, mais dans l'uniforme de l'ordre, en pantalon rouge.* »³⁹³. Ce que remet en cause la crise des identités politiques ouverte avec 1848, c'est la manière de faire consister la virtualité révolutionnaire, de l'inscrire dans l'ordre des possibles afin de faire de l'inexistant la condition de possibilité d'une transformation de l'existant. « *Des deux côtés, entre révolution et contre-révolution, entre les démocrates et Bonaparte, la guerre n'oppose pas seulement des spectres et des conjurations, des sorcelleries animistes et des incantations magiques, mais les simulacres de ces simulacres. Des deux côtés, une réflexion spéculaire ne cesse de renvoyer le simulacre, c'est-à-dire de différer jusqu'à l'abîme la rencontre du corps vivant, l'événement réel, vivant, effectif, la révolution elle-même, la révolution proprement dite, en personne.* »³⁹⁴. Ainsi le Prolétariat, « *l'objet principal de l'investigation qui porte sur le mode de production capitaliste [...] et le sujet tendanciel de la pratique révolutionnaire* »³⁹⁵, n'est plus à déterminer comme un sujet politique constitué, mais, bien plutôt, à l'aune de son existence, ou plutôt de son inexistence, en tant que pure *force de travail* en prise avec la domination politique du rapport de production capitaliste. Déjà au sein de l'*Einleitung*, il se présentait comme irréductible à une formalisation judiciaire, à un ordre juridico-normatif dont il signalait la *dissolution* [*Auflösung*]. Il ne trouvait à se déterminer que comme celui à qui « *on a fait subir non un tort particulier [besondres unrecht], mais le tort absolu [unrecht schlechthin]* »³⁹⁶. Le Prolétariat étant en son essence, « *pour employer une expression*

³⁹² Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p°190

³⁹³ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p°155.

³⁹⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p°192.

³⁹⁵ Étienne Balibar, *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p°221.

³⁹⁶ Karl Marx, « *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction* », in. *Critique du droit politique hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales, 1975, p°211.

de Hegel, dans la dégradation, la révolte contre la dégradation»³⁹⁷, une telle révolte préside d'un radical différend³⁹⁸, réductible à nul litige, non traitable, non à départager.

1848, en se présentant comme une crise radicale des identifications politiques, radicalise ce motif, faisant du prolétariat l'inscription, en tant que sujet politique, de ce qui est irréductible à toute inscription. En effet, il n'est autre que ce *différend non traitable*, ce « *sentiment silencieux* » de l'intolérable qui n'en finit jamais de sourdre en nous. La *mutilation* que fait subir le monde, *in-monde*, *immonde*, dans sa forme-Capital, se trouve, en effet, être irréductible aux discours, aux systèmes signifiants du capitalisme lui-même qui fondent et constituent cette réalité. « *Le tort s'exprime par le silence du sentiment, la souffrance. Il résulte du fait que tous les univers de phrases et tous leurs enchaînements sont ou peuvent être subordonnés à la seule finalité du capital et jugés à partir d'elle. Celle-ci, parce qu'elle s'empare ou peut s'emparer de toutes les phrases, prétend à l'universalité* »³⁹⁹. Comme le formule lapidairement Stéphane Legrand : « *il y a l'exploitation, mais pas moyen d'en faire la preuve dans l'idiome de la connaissance qui repose sur le primat de la référence objective et de la quantification* »⁴⁰⁰.

La violence de l'exploitation, se heurtant à « *l'hégémonie du genre économique* »⁴⁰¹, de ne pouvoir se dire, être inscrite et symbolisée, ne peut que reparaitre, qu'insister dans l'imaginaire. À ne pouvoir se dire, une telle violence *fait image*. Elle vient ainsi faire retour, se répéter et *hanter* le texte du *Das Kapital*, comme ce crime à qui l'on ne rendra justice puisqu'il est l'événement qui n'a jamais pu trouver son inscription. Il est en effet *in-justice*⁴⁰², cette *disjointure* en signalant l'irréductible dissymétrie, *l'in-justice* du « *crime de l'autre, un forfait dont l'événement et la réalité, et la vérité, ne peuvent jamais se présenter en chair et en os, seulement se laisser présumer, reconstruire, fantasmer* »⁴⁰³. Une in-justice organisant ainsi le texte du *Das Kapital* autour de ce qui nous semble bien être une *scénographie de l'intolérable*. Le

³⁹⁷ Karl Marx & Friedrich Engels, *La Sainte Famille* (trad. E. Cogniot), Paris, Éditions Sociales, 1969, p°103.

³⁹⁸ Au sens où : « *A la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations.* ». [Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p°9].

³⁹⁹ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p°246.

⁴⁰⁰ [Stéphane Legrand, *Le sujet du « Capital »*, in. *Relire le Capital*, dir. F. Fischbach, Paris, PUF, 2009, p°175]. En effet, comme le souligne à raison Stéphane Legrand, l'introduction au cœur de la théorie marxienne du concept du taux d'exploitation, est une fiction théorique bien impuissante à faire apparaître objectivement l'idée de l'expropriation d'un *surtravail*. Il repose, en effet, sur un rapport entre le temps de travail fourni par l'ouvrier et ce que Marx désigne comme « *un temps de travail socialement nécessaire* », qui, comme le souligne Stéphane Legrand, « *est référé à des besoins supposément naturels de l'homme historique ou aux conditions de sa survie biologique (ce qui n'a évidemment plus beaucoup de sens, au moins depuis que le salaire contient non seulement la contre partie en valeur d'échange de la force de travail mais aussi une part redistribuée de la valeur d'usage du travail social)* ». [Stéphane Legrand, *Le sujet du « Capital »*, in. *Relire le Capital*, dir. F. Fischbach, PUF, 2009, p°184].

⁴⁰¹ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p°260.

⁴⁰² Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p°48.

⁴⁰³ Jacques Derrida, *Ibid.* p°46.

texte de Marx semble contenir en son centre une image autour duquel il s'organise, une image résistant à tout discours qui chercherait à la traduire en signe et à le communiquer. Cette image semble être celle de « *cette terrible et difficile expropriation de la masse du peuple travailleur, qui constitue la préhistoire du capital* »⁴⁰⁴. C'est ainsi que ce qui s'y écrit, ce que donne à voir le texte du *Kapital* dans ces latences, ce qui se dérobe en signes contradictoires, ce qui se déplace sans jamais pouvoir se fixer dans un unique énoncée, ce qui ne peut s'écrire qu'aux limites du texte en en faisant par là le lieu de son infinitude, est justement ce qui ne peut se montrer, ce qui résiste à toute énonciation, c'est-à-dire le *sentiment de l'intolérable*. S'il y a un « *désir nommé Marx* »⁴⁰⁵, il nous semble être le désir, sensible tout au long du texte du *Kapital*, de « *trouver l'idiome que réclame la souffrance due au capital* »⁴⁰⁶, un idiome qui semble avoir ici, l'intensité d'une vision. Un idiome afin de faire consister, de donner corps au *spectre rouge*, d'inscrire au corps des possibles la puissance d'abolir l'existant. Si le prolétariat n'est autre que le sujet d'un « *Arrive-t-il ?* »⁴⁰⁷, son existence comme sujet politique, assignable à nul sujet déterminé a priori, a bien la figure d'un *inappropriable*, d'une identité politique résistant à toute assignation et toute détermination univoque. Moins qu'une nouvelle identité politique, il fait signe vers un nouvel usage des identités politiques. Il n'est ainsi que le support imaginaire et signifiant « *d'un messianisme désertique (sans contenu et sans messie identifiables), de ce désert abyssal aussi, "désert dans le désert" [...], un désert faisant signe vers l'autre, désert abyssal et chaotique, si le chaos décrit d'abord l'immensité, la démesure, la disproportion dans la béance d'une bouche ouverte — dans l'attente ou dans l'appel de ce que nous surnomons ici sans savoir le messianique : la venue de l'autre, la singularité absolue et inanticipable de l'arrivant comme justice.* »⁴⁰⁸. Support imaginaire et signifiant, le prolétariat est l'inscription eschatologique, c'est-à-dire l'inscription, en tant que projet historique travaillant le présent, de la fidélité à la promesse messianique d'une justice irréductible au *faire droit*. Une eschatologie dont le télos est

⁴⁰⁴ [Karl Marx, *Le Capital Livre I* (trad. dir. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales, 2016, p°734]. Ces images se sont, par exemple, celles du « *peuple des campagnes, brutalement exproprié et expulsé de sa terre, réduit au vagabondage, [qui] fut astreint par des lois d'un terrorisme grotesque à la discipline nécessaire au salariat, à coups de fouet de marquage au fer rouge et de tortures* » ; [ibid. p°712] celles des « *applaudissements des crétins libéraux de l'Europe toute entière* » devant l'application des lois de servage de 1831 en Russie [ibid. p°231] ; celle des « *organes de la femme ou de l'enfant exposés sans le moindre scrupule à l'action pernicieuse de substances délétères* » [ibid. p°446] ; celle de « *ses agents et sous-agents d'un commerce de chair humaine* » [ibid. p°261] ; celle d'un capital « *allongeant le temps de production du travailleur pendant une période donnée en abrégant son temps de vie* » [ibid. p°258] ; un capital « *niant les souffrances de la génération des travailleurs qui l'entoure, [qui] est en fait, dans son mouvement pratique, aussi peu déterminé par la perspective d'un pourrissement futur de l'humanité et d'un dépeuplement irrésistible que par l'éventuelle chute de la terre sur le soleil* » [ibid. p°262]. On pourrait continuer longtemps et les piocher à la façon de *sortes biblicae* tant chaque pan du texte est saturé de telles images.

⁴⁰⁵ Cf. Jean-François Lyotard, « *Le désir nommé Marx* », in. *Economie Libidinale*, Paris, Editions de Minuit, 1974.

⁴⁰⁶ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p°247.

⁴⁰⁷ Nomination Lyotardienne de l'*Evenement* Cf. [Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p°260].

⁴⁰⁸ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p°56.

donc un *jugement dernier sans jugement*.

L'usage stratégique de la théorie ou la fidélité à une promesse

Pour une possible conclusion...

Au terme de notre présente étude, déployant une lecture de Hegel et de Marx visant à problématiser et à contester le nouage de l'action politique et de l'horizon juridico-normatif propre à la pensée politique moderne — un nouage qui semble, pour nous, se manifester paradigmatiquement au sein du mouvement jeune hégélien, il nous semble nécessaire de venir replacer une telle lecture dans la perspective des débats de philosophie politique contemporaine qui l'ont motivés. Pour ce faire, nous repartirons de cette idée d'un *usage stratégique de la théorie* que nous lisons chez Marx comme l'opération d'une re-détermination radicale du rapport de la théorie à l'action politique. Ce motif nous semble en effet résonner avec tout un pan de la philosophie politique contemporaine, pour qui, la crise du rapport de la théorie marxiste aux organisations et aux appareils politiques constitués se légitimant d'elles, rend possible un retour à Marx. Un retour à Marx, en ce que celui-ci rend pensable et possible une re-politisation de la politique sous la forme messianique d'une *fidélité à une promesse émancipatoire*, c'est-à-dire d'une attention à l'inappropriable et à l'irréductible. Un retour à Marx qui est inséparable à nos yeux d'une lecture de Hegel, à savoir d'une lecture de Hegel qui ne cherche pas auprès de ces disciples et de ces contradicteurs — par exemple chez Marx lui-même — les termes d'une lecture doctrinale invisibilisant les stratégies discursives qui lui sont propres.

Si, comme nous avons tenté de l'apercevoir, Marx, dans l'épreuve de cette crise des représentations politiques que fut 1848, nous semble délivrer une autre image de l'action politique — entendant ici une image de l'action politique déliée de son horizon juridico-normatif — sa production théorique ne peut plus alors univoquement se lire comme un cadre programmatique normant son action politique, un cadre qui la légitimerait en lui fixant son devoir-être. Frayer la voie à une pensée de l'action politique déliée du droit c'est, comme nous l'avons vu, ne plus penser la production théorique comme horizon normatif de l'action. Nous postulons que Marx ouvre à une détermination de sa production théorique s'affranchissant d'un tel horizon. En effet, le geste qui fut le sien, en faisant de la praxis transformant le monde l'objectif de sa production théorique, doit se lire comme une désactivation du dispositif juridico-normatif rendant possible ce qui est, pour nous, un *usage stratégique de la théorie*.

Parler d'un *usage stratégique de la théorie*, ce n'est pas pour autant réduire le geste marxien à un simple

rapport utilitariste à la théorie. Si, pour nous, cet *usage stratégique de la théorie* n'est pas à entendre suivant une conception platement utilitariste, c'est que Marx nous semble, précisément, frayer la voie à une conception de l'usage affranchie de sa connotation moderne et technicienne qui réduit l'usage à sa seule caractérisation instrumentale. En effet, la détermination marxienne de la valeur d'usage, telle qu'elle apparaît au sein des écrits d'économie-politique de la *maturité*, du fait de l'irrésolu de son manque de détermination propre, et de l'indétermination, voire de la *césure*, de son rapport à la valeur d'échange — cette dernière n'étant exposé que négativement à la production — nous semble ouvrir à une pensabilité de l'usage en excès sur l'utilisabilité.

Si le concept d'usage est bien au cœur de sa production économique-politique, du fait que son opposition à la valeur d'échange constitue l'assise de l'analyse de la marchandise en tant que forme de la valeur spécifique du mode de production capitaliste. Un tel concept n'en reste pas moins l'aspect le moins explicite et le plus ambigu d'un tel développement. Le concept d'usage semble inquiéter le texte de Marx, le cernant d'une irréductible indétermination, il semble fonctionner comme le point limite de sa pensée. Pourtant, cette notion d'usage paraît — à première vue — avoir tout d'évident. *Évident*, car sa définition première en reste, justement, au plan de l'immédiateté visible, celui du « *bon sens phénoménologique* »⁴⁰⁹ où l'être se donne à voir dans l'immédiateté de son apparaître, la chose n'étant autre que la phénoménalité de son phénomène. On peut ainsi entendre que « *les valeurs d'usage constituent le contenu matériel de la richesse* »⁴¹⁰ dans le sens de ce nous appelons un *matérialisme matériel*⁴¹¹. Cette détermination du matérialisme, sensible au sein des textes opérant la critique de l'héritage feuerbachien, nous la disons *matérielle* en ce qu'elle présuppose un repli de l'étance sur la présence sensible. Un matérialisme qui, comme le formule Gérard Granel, fonctionne comme une « *dogmatique de l'immédiat* »⁴¹², l'objectivité *matérielle* étant ici entendue au sens d'une détermination immédiate s'ancrant dans le concret d'une certitude sensible comprise par Marx — c'est là d'ailleurs son point de divergence avec Feuerbach — comme production pratico-historique.

Cette définition à première vue évidente de l'usage, qui en reste à une détermination immédiate et

⁴⁰⁹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 239.

⁴¹⁰ Karl Marx, *Le Capital Livre I* (trad. dir. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales, 2016, p°40.

⁴¹¹ Rappelons ici que nous postulons que l'édifice marxien est travaillé par une oscillation ontologique, par une tension passant entre ce que nous désignons d'une part comme une *ontologie matérialiste-matérielle* [postulant la corrélation du substrat et de l'apparaître en un rapport de mémeté] et, d'autre part, une *ontologie matérialiste-formelle* [opérant une critique de l'objectivité concrète des faits par quoi l'être, ne paraissant pas, ne se suppose qu'à se dire]. Une tension qu'il nous semble voir se dessiner dans l'intervalle théorique courant entre ce qui nous apparaît comme les deux sources philosophiques principales irriguant la conceptualisation marxienne du matérialisme : à savoir Feuerbach et Hegel.

⁴¹² Gérard Granel, « *Incipit Marx* », in. *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p°213

sensible, la valeur n'étant autre que l'utilisabilité de l'objet, se trouve pourtant inquiétée par la nature même de la production capitaliste dont elle est censée pourtant pouvoir rendre compte.

En effet, au sein du régime de production capitaliste, l'usage n'est plus déterminable par l'immédiateté de son apparaître sensible, tout comme la valeur qui en est le fruit n'est pas réductible à une simple finalité utilitaire matérielle. Effectivement, la production de la richesse dans sa forme capitaliste transforme tout étant en marchandise. Entendant par là, qu'en régime capitaliste le rapport à l'étant devient un rapport à la marchandise, à une marchandise qui n'est plus saisissable depuis son existence *matérielle* présidant à sa valeur d'usage, mais depuis sa forme abstraite, sa *forme-formelle*, c'est-à-dire en regard de cette sphère de l'échange où toute singularité se dissout derrière l'étalon quantifiable de la valeur, chaque chose devant toujours valoir pour une autre. Cette perte des déterminations ontologiques matérielles, au profit de déterminations formelles et relationnelles en prises aux flux autonomes et illimités de l'échange Capitaliste, traduit un éreintement de l'usage par l'échange, par quoi, « *la marchandise est une "chose" sans phénomène, une chose en fuite qui passe les sens* »⁴¹³. La marchandise opère ce que Derrida désigne comme une *spectralisation* des rapports sociaux qui la produisent, « *elle montre en dissimulant* »⁴¹⁴, ces derniers semblant alors s'organiser comme un rapport social entre choses⁴¹⁵. La *Forme-Capital* elle-même ne se donne à voir que sous la *mystification* d'un capital s'auto-engendrant, comme « *substance automatique* », suivant la formulation de Marx, elle « *se présente soudain comme une substance en processus, une substance qui se met en mouvement par elle-même, et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de simple forme.* »⁴¹⁶, elle y semble alors capable d'entretenir son procès de valorisation par elle-même, sans rien devoir à la force de travail qui la produit. Un tel éreintement de l'usage par l'échange vient cours circuiter l'évidence d'une détermination propre de l'usage, contestant, de fait, la « *certitude concernant le stade préalable, celui de cette prétendue valeur d'usage, justement, une valeur d'usage pure de tout ce qui fait la valeur d'échange et la forme-marchandise* ». À cette aune, « *qu'est-ce qui nous assure de cette distinction ?* »⁴¹⁷. De ce fait, « *sans disparaître, la valeur d'usage devient dès lors une sorte de limite, le corrélat d'un concept-limite, d'un commencement pur auquel aucun objet ne peut ni ne doit correspondre et qu'il faut donc compliquer dans une théorie générale du capital* ». Si, dès lors, « *ce concept-limite de la valeur d'usage est d'avance contaminé, c'est-à-dire pré-occupé, habité, hanté, par son autre, à savoir ce qui naîtra*

⁴¹³ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 240.

⁴¹⁴ Jacques Derrida, *Ibid.*, p° 248.

⁴¹⁵ « ... *les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leurs travaux prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail.* » [Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, Deuxième Section, Chap. IV, Paris, Éd. Sociales, 1976, p°82].

⁴¹⁶ Karl Marx, *Le Capital Livre I* (trad. dir. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales, 2016, p°153

⁴¹⁷ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 254.

dans la tête de bois de la table, la forme-marchande et sa danse de fantôme ». Si « le fantôme avait fait son apparition avant d'apparaître »⁴¹⁸ au sens où la capitalisation est cette circulation sans commencement ni fin que la valeur d'usage — trop en prise avec elle — ne peut circonscrire dans les limites d'un commencement ; faut-il se résoudre à dire, comme le fait Agamben, que Marx n'est pas parvenu à faire filer une conception *improductive* de l'usage, seule propre à ouvrir à un débordement du régime de production capitaliste⁴¹⁹ ? Ne pouvons-nous pas plutôt tenter d'apercevoir que « si la capitalisation n'a pas de limite rigoureuse, c'est aussi qu'elle se fait déborder »⁴²⁰ ? En effet, l'irrésolu de cette indétermination⁴²¹ dessille, à nos yeux, déjà une distance ouvrant à un usage affranchi d'une détermination univoquement productive et utilitariste. Ne peut-on pas lire cet impensé du texte — moins comme un manquement de Marx — que comme l'accueil en son sein d'un écart rendant possible une conception de l'usage comme *anti-production*, un usage qui serait un usage du monde n'ayant d'autre fin que ce rapport même⁴²² ?

Ainsi, la structure même de la forme-capital, à savoir la réduction de toute valeur à sa seule forme marchande, vide l'idée d'usage de son contenu substantiel, celui-ci n'étant plus qu'un pur *passer dans son autre*, qu'un pur procès de valorisation, à la façon dont l'essence hégélienne — cette

⁴¹⁸ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 256.

⁴¹⁹ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, Paris, Le Seuil, 2015, p°77.

⁴²⁰ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 258.

⁴²¹ **Équivocité de l'usage et hétérogénéité de l'assise conceptuelle marxienne**

Une indétermination et une équivocité de la notion d'usage qu'il faut aussi comprendre à l'aune de l'hétérogénéité et de l'équivoque de l'assise conceptuelle de la déduction catégorielle propre au travaux d'économie-politique de Marx. Celui-ci mêle ainsi à la forme processuelle de la logique hégélienne [lui permettant de déterminer le travail subjectif comme pauvreté absolue, pur procès de valorisation, à la façon dont l'essence est, pour Hegel, le néant d'une indétermination déterminante], des bribes d'aristotélisme [le rapport Capital-Travail étant lu sous l'angle hylémorphique du rapport forme-matière], des *dérives* d'un auteur à l'autre [le moment dialectique de la contradiction chez Hegel étant redéterminé chez Marx au prisme du modèle énergétique d'une opposition de force, empruntée à la théorie kantienne des *grandeurs négatives*], et des subversions métaphoriques [Marx appliquant à l'analyse du passage de l'argent au capital l'idée hégélienne du dépassement de la mauvaise infinité dans le *sans-mesure*, fait ainsi une utilisation purement *métaphorique* de la conceptualité hégélienne]. Nous aurions aimé prendre le temps de déterminer plus précisément cette équivocité de la notion d'usage en regard de la grande hétérogénéité des emprunts et des usages conceptuels de Marx.

⁴²² Dans le droit fil donc de la thématique Agambenienne du *désœuvrement* et de la *médialité sans fin* de l'action, que développe admirablement le dernier volume de sa série Homo Sacer, intitulé : *L'usage des corps*. Notons en passant que le terme italien d'*Inoperosità*, qui est traduit en français par le terme à connotation plus conceptuelle *désœuvrement*, marque mieux l'ancrage d'un tel terme dans un ensemble de luttes politiques concrètes visant à frayer des formes de vies antagoniques au régime de production capitaliste. En effet si *Inoperosità* trouve bien sa racine dans l'*opera* [œuvre], le terme d'*operosità* signale en lui l'idée d'une forme d'existence modelée par le travail et la production d'une œuvre ; ce que l'on retrouve, au passage, dans le terme *Operaia*, l'ouvrier étant celui qui dont la vie à pour fin l'activité productive. Ainsi l'on peut traduire *Inoperosità* par désœuvrement si l'on garde bien à l'oreille qu'il doit s'entendre comme l'acte de libérer l'activité du travail et de toute finalité productive. Ce terme, pour un lecteur italien fait ainsi immédiatement écho à la thématique du « *refus du travail* » propre à la mouvance opéraïste et post-opéraïste italienne, une thématique qui s'est retrouvée être une affirmation centrale des mouvements autonomes au cours du, mai rampant italien. Sur ce sujet on consultera — entre autres choses — la monumentale somme coordonnée par Nanni Balestrini et Primo Moroni : *La horde d'or, La grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle, Italie 1968-1977*, Paris, L'éclat, 2017.

indétermination déterminante — n'est que le pur procès de la détermination de l'être⁴²³. En conséquence, le travail subjectif ne peut être « *saisi [que] négativement* » et uniquement « *posé comme le non-capital en tant que tel* »⁴²⁴. Il n'existe plus que comme le négatif fondant le rapport de production capitaliste. Il est le négatif en ce que le travail subjectif se trouve ainsi privé de son objectivité propre, à savoir de sa détermination depuis une finalité utilitaire, par laquelle l'être du travailleur s'effectue et se réalise dans la production d'une œuvre extérieure. Ce faisant, il n'est plus que « *pauvreté absolue : la pauvreté non comme manque, mais comme exclusion totale de la richesse objective. Ou bien encore, en tant qu'elle est la non-valeur existante et donc la valeur d'usage purement objective, existant sans médiation, cette objectivité ne peut être qu'une objectivité coïncidant avec la corporéité immédiate de celle-ci.* »⁴²⁵.

Le travail subjectif — à savoir ce qui reste du travail en tant qu'irréductible au régime de production capitaliste, ce qui lui est *autre* — se trouvant privé, et donc *excéder*, une finalité univoquement utilitaire et se déterminer comme l'*altérité* de la valorisation capitaliste, ne peut être ressaisi positivement que dans la positivité de l'affirmation d'un tel écart, à savoir, dans la conversion de l'*écart subi* en une *opposition revendiquée*. Par quoi, le travailleur, plus que *non-capital*, que force de travail [*Arbeitskraft*] convertible en marchandise, se fait « *Angriffskraft (force offensive)* »⁴²⁶, négation même du rapport de production capitaliste. Vouloir donner à l'opposition structurale de l'usage et de l'échange, du travail et du capital, le contenu politique d'un affrontement, faisant ainsi de l'usage et du travail subjectif le levier d'une désactivation et d'une abolition des rapports de production capitaliste⁴²⁷, implique nécessairement — à l'aune du développement propre du texte marxien — que le travail subjectif prenne la forme d'un *refus du travail* et que l'usage n'ait d'autre nom que celui de l'*inappropriable*.

En effet, le travail subjectif, privé de la possibilité d'une objectivation propre, ne pouvant plus se déterminer depuis la finalité de la production d'une œuvre concourant à son objectivation, n'existe

⁴²³ Le fétichisme propre à la forme d'apparition de la valeur comme marchandise nécessite pour Marx d'infléchir et de réarticuler le rapport du vécu au donné propre à la *destination* matérialiste de sa pensée. Nous faisons l'hypothèse que, pour Marx, Hegel se trouve alors convoqué par lui car il lui semble porteur d'un autre type de matérialisme, une affirmation qui n'est pas sans évoquer Lénine, pour qui, la *Science de la Logique*, « *cette œuvre de Hegel, le plus idéaliste, il y a le moins d'idéalisme, le plus de matérialisme* ». [Lénine, « *Cahiers philosophiques* », in. *Textes philosophiques* (trad. S. Pelta & F. Sève), Paris, Éditions Sociales, 1982, p°241].

⁴²⁴ Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »* (trad. dir. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales, 2011, p°256.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p°98.

⁴²⁷ Une telle politisation de l'idée d'*usage* est sensible au sein des mouvements ouvriers des années 1830 en France, où les ouvriers vont faire de l'usage des signifiants vides du discours dominant le levier d'une subversion de l'ordre écrit et institué du droit, renversant le droit de propriété sous l'idée d'une libre propriété d'usage qui n'est autre que la désactivation de l'idée instituée de propriété. [Cf. Alain Faure & Jacques Rancière, *La parole ouvrière 1830-1851*, Paris, UGE, 10/18, 1976, p°25-35].

plus que comme un *refus d'opérer*. En retour, son objectivation et son rapport au monde ne se détermine plus depuis la seule finalité d'une objectivation dans la production — depuis cet impératif d'avoir à s'effectuer dans une œuvre que je reconnais comme m'étant propre. Ce rapport au monde est alors moins celui de sa *production* que de son *usage*, que le rapport à un *inappropriable* faisant primer le *rapport même* sur son *télos*. Ainsi, en creux du texte de Marx, il nous semble possible de contester la lecture d'un Agamben, pour qui : Marx « *ne semble concevoir la valeur d'usage que comme utilisabilité d'un objet* »⁴²⁸, et d'y voir paraître une détermination de l'usage moins univoque nous permettant, comme le propose Agamben, « *de penser un excès — ou une altérité — de l'usage par rapport à son utilisabilité* »⁴²⁹.

Cette indétermination de la notion d'usage nous semble éclairer d'un autre jour le motif marxien de la *libération des besoins* et de « *l'émancipation complète de tous les sens et de toutes les qualités humaines* » accompagnant « *la suppression de la propriété privée* »⁴³⁰. La critique du régime de production capitaliste débouchant sur l'analyse de la forme marchandise au sein du Capital, s'origine, dès les productions de jeunesse que sont les *Manuscrits de 1844* ou *L'Idéologie Allemande* sur une analyse historique des besoins que conditionnent les rapports sociaux-historiques. La critique marxienne du régime de production capitaliste est, avant toute chose, une critique des besoins suscités par ce mode spécifique de production. Pour Marx, ce régime de production réduit et mutile⁴³¹ le déploiement de la vie humaine en soumettant son action à une finalité univoquement productive et utilitariste susceptible de valorisation marchande. « *La propriété privée nous a rendus si sots et bornés qu'un objet ne devient le nôtre qu'à partir du moment où nous l'avons, et donc il existe pour nous comme capital, ou à partir du moment où il est immédiatement possédé par nous, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref à partir du moment où il est utilisé. Bien que la propriété privée ne saisisse à son tour toutes ces réalisations immédiates de la possession que comme des moyens de subsistance, la vie — à laquelle elles servent comme moyens — étant la vie de la propriété privée, du travail et de la capitalisation.* »⁴³². Par quoi, une telle vie n'est plus que simple survie biologique : « *le "travail" désignant cette forme de vie dans laquelle l'existence est contrainte de se dépenser au profit exclusif de la subsistance, "Bios" de s'échanger au jour le jour contre "Zoè". La biographie du*

⁴²⁸ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, Paris, Le Seuil, 2015, p°77.

⁴²⁹ Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, Paris, Le Seuil, 2015, p°78.

⁴³⁰ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (trad. F. Fischbach), Paris, 2007, p°150.

⁴³¹ Au sens de la fameuse thématique marxienne de « *l'individu partiel, simple support d'une fonction sociale de détail* » se trouvant privé de ses moyens de production par opposition à « *l'homme total* » faisant de son activité le moment conscient de son « *autoactivation* » [Selbstbetätigung].

⁴³² Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (trad. F. Fischbach), Paris, 2007, p°149.

travailleur, c'est qu'il est resté en vie»⁴³³. Ainsi, désactiver un tel régime de production c'est nécessairement, pour Marx, permettre «*l'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines*»⁴³⁴. C'est-à-dire affirmer une vie meut d'un besoin qui n'est plus seulement soumis à une finalité productive et utilitariste où «*le sens de l'avoir, est venue prendre la place de tous les sens physiques et mentaux*»⁴³⁵ – ne visant en dernière analyse que la conservation de son corps biologique, que sa *sur-vie* –, mais qui vise à «*parvenir à son activation de soi [Selbstbetätigung]*»⁴³⁶, à l'autoréalisation de l'essence de l'homme. Une autoréalisation qui n'a plus à être entendue au seul sens d'une objectivation dans l'activité de production, au seul sens de «*sa simple utilité*»⁴³⁷, mais au sens d'un faire qui soit un *faire usage du monde*, au sens de faire l'épreuve d'un inappropriable et de l'irréductibilité d'existences reconfigurant au fil de chacun de leurs mouvements singuliers l'Universel.

À cet aune, parler d'un *usage stratégique de la théorie* suppose que le statut de la production théorique chez Marx se cerne comme un point débordant toute finalité utilitariste ou instrumentale assignée à la théorie. Si notre caractérisation du discours marxien comme *usage stratégique de la théorie* présuppose — comme nous l'avons précédemment explicité — en un radical historicisme, un primat de l'effet, de l'acte d'affirmation politique, sur son sens et sa problématique ; une telle caractérisation ne réduit donc pas pour autant la production théorique de Marx à sa seule utilité militante. De fait, ce qui en jeu est, moins ici le statut de la théorie politique marxienne, que le rapport de celle-ci à l'organisation politique. L'idée d'un usage stratégique de la théorie trace l'écart irrésolu d'un jeu, d'une diagonalisation, d'une *communication sans relation*⁴³⁸ entre la théorie et

⁴³³ [Gérard Granel, «*Les années 30 sont devant nous*», in. *Études*, Paris, Galilée, 1995, p° 77.] Il est à noter que ce texte écrit par Granel en 1990, cristallise en une même phrase tout le projet et la formalisation conceptuelle qui sera celle de la vaste enquête archéologique que, sous le titre d'*Homo Sacer*, Giorgio Agamben entreprit à partir de 1995 et qui visait à lire dans le motif de la production de la «*vie nue*» [Zoè] l'essence de la modernité occidentale : «*le corps biopolitique de l'Occident [...] se présente, en fait, comme un seuil d'indifférence absolue entre droit et fait, norme et vie biologique. [...] Toute tentative de repenser l'espace politique de l'Occident doit se fonder sur la claire conscience que, de la distinction classique entre Zoè et bios, vie privée et d'existence politique, entre l'homme comme simple être vivant, qui a pour lieu propre la domus, et l'homme comme sujet politique, dont la demeure est la cité, nous ne savons plus rien. [...] La possibilité de faire le partage entre notre corps biologique et notre corps politique, entre ce qui est incommunicable et muet et ce qui est communicable et exprimable, nous a été enlevée une fois pour toutes.*» [Giorgio Agamben, *Homo Sacer I, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p° 201-202].

⁴³⁴ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (trad. F. Fischbach), Paris, 2007, p°150.

⁴³⁵ Karl Marx, *Ibid.*, p°149.

⁴³⁶ Karl Marx, *Ibid.*, p°164.

⁴³⁷ «*Le besoin ou la jouissance a perdu par là sa nature égoïste et la nature a perdu sa simple utilité en ce que l'utile est devenu un utile humain.* » [Karl Marx, *Ibid.*, p°150].

⁴³⁸ Nous entendons ici *relation* au sens développé par Agamben de ce dispositif propre à l'ontologie occidentale capturant toute singularité en tant qu'être extérieur à la relation tout en l'incluant en elle comme son présupposé, suivant là la thèse, énoncée par Augustin suivant laquelle : «*Toute essence dite de manière relative est encore*

l'organisation politique.

Nous pouvons d'ailleurs, à cet aune, déterminer plus précisément le point d'écart courant entre notre caractérisation du rapport de Marx à la théorie et la caractérisation *thétique* qui fut celle du dernier Althusser. Comme nous l'avons déjà précisé, il nous semble — partageant en cela l'analyse d'Etienne Balibar — qu'Althusser reste aux prises avec la « *matrice intellectuelle du stalinisme* », déterminant le rapport de la théorie à l'organisation politique à partir de l'articulation d'un Matérialisme dialectique et d'un matérialisme historique. Cette articulation installe un rapport de subordination de la théorie politique vis-à-vis de l'organisation politique, du parti, que cette première a à charger d'instituer et de légitimer. Ainsi, même si la théorie s'assure, par là, une relative autonomie vis-à-vis des organisations politiques, la relation ainsi posée de la théorie à l'organisation qui en assure la mise en pratique, reste aux prises avec le modèle du pouvoir Souverain structurant le modèle juridico-politique occidental. Ce dernier réduit en effet l'action politique à n'être qu'un geste de fondation et de constitution du droit. De même, le rapport de la théorie à l'organisation, tel qu'il se trouve posé comme relation entre Matérialisme Historique et Matérialisme dialectique, implique que la puissance constituante absolue de la théorie n'existe plus qu'à présupposer et légitimer la puissance ordonnée de l'organisation constituée du Parti⁴³⁹.

Si notre détermination du geste marxien comme « *usage stratégique de théorie* » doit pour se comprendre, d'une part, se positionner et se déterminer vis-à-vis d'un ensemble de relecture de Marx l'ayant rendue possible : Althusser d'une part et Tronti de l'autre nous semble ainsi être les figures exemplaires de ce qui a été une tentative de contester l'apparente cohérence et systématisme que les appareils politiques ont conférée au texte de Marx en se légitimant de lui. D'autre part, un tel geste, pour se comprendre, doit nécessairement être replacé, comme nous l'avons esquissé dans notre introduction, dans la conjoncture historico-politique qui a motivée son écriture, celle d'une *fin de civilisation*, à savoir d'une crise de la politique comme institution et du geste politique comme geste *constituant*. Une crise qui nécessite, en réaction, d'ouvrir à une figure de l'action politique irréductible à un tel modèle. Parler, au sujet de la production théorique marxienne, d'un *usage stratégique de la théorie* c'est alors tenter de cerner ce qui nous semble bien être une *puissance destituante*⁴⁴⁰ travaillant le rapport de Marx à l'organisation politique. C'est-à-dire, mettre en relief

quelque chose en dehors du relatif ». [Cf. Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, Paris, Le Seuil, p° 207-208].

⁴³⁹ Nous empruntons cette détermination du rapport du *pouvoir constitué* et du *pouvoir constituant* pensé en analogie de la distinction théologique entre *Potentia absoluta* et *Potentia ordinata* divine — permettant de faire de l'idée d'omnipotence divine, portant en elle la possibilité de destruction et de subversion de la création, le fondement assurant les lois de la providence — à Giorgio Agamben. [Cf. Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, Paris, Le Seuil, 2015, p° 364].

⁴⁴⁰ « Destituere en latin signifie : placer debout à part, dresser isolément ; abandonner ; mettre à part, laisser

une dimension politique, propre au travail de Marx, qui demeure irréductible à la seule finalité constituante visant à s'instituer dans une organisation déterminée. Nous ne disons pas, par là, que la pensée et la trajectoire marxienne n'est pas travaillée par le désir de s'incarner et de s'instituer dans diverses organisations. Tout le parcours de Marx — à fortiori celui de Engels — a bien été, de fait, une longue tentative pour organiser, fonder et instituer un *parti révolutionnaire*⁴⁴¹. Nous disons plutôt que cette tentative — ou tentation — s'est trouvée contrebalancée d'un soupçon, d'une méfiance, d'un mouvement de Marx frayant l'écart vis-à-vis de toute organisation s'instituant de sa théorie économique-politique. Ainsi il faudrait entendre cette insistance de Marx à claironner « *je ne suis pas marxiste* »⁴⁴², moins comme une boutade ou un insolite trait d'esprit, que comme le symptôme d'un mouvement destituant traversant son œuvre. Il est frappant de noter que l'itinéraire militant de Marx est ponctué d'une compulsion à la dérobade vis-à-vis des organisations politiques qu'il a côtoyées ou qui se sont réclamées de lui. Son rapport à la première *Internationale des travailleurs* est en cela exemplaire. Le repli national que marque le comité réduit de la conférence Londonienne de septembre 1871 ; l'étrange ligne que tente d'impulser Marx à la conférence de La Haye de Septembre 1872, qui fera dire à l'historien Miklós Molnár qu'à La Haye Marx « *a décidé d'enterrer l'A.I.T.* »⁴⁴³ ; la décision de transférer le siège à New York qui, si elle « *met l'A.I.T. hors de portée des bakouninistes et des ambitions de prise de contrôle des blanquistes de Londres, équivaut à signer son arrêt de mort* »⁴⁴⁴ ; tout ceci replacé dans la perspective de son, ultérieure, tenue à distance de la dynamique de constitution des partis socialistes européens — une dynamique vis-à-vis de laquelle son compère Engels aura une grande importance... sont autant de moments d'une séquence qui, moins qu'un

*tomber, supprimer ; décevoir, tromper. Là où la logique constituante vient s'écraser sur l'appareil du pouvoir dont elle entend prendre le contrôle, une puissance destituante se préoccupe plutôt de lui échapper, de lui retirer toute prise sur elle, à mesure qu'elle gagne en prise sur le monde qu'à l'écart qu'elle forme. Son geste propre est la sortie, tout autant que le geste constituant est la prise d'assaut. [...] La véritable fécondité d'une action réside à l'intérieur d'elle-même. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas, pour nous, de question d'efficacité constatable d'une action. Cela signifie que la puissance d'impact d'une action ne s'exprime pas dans ses effets, mais dans ce qui s'y exprime immédiatement. » [Comité Invisible, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017, p° 76-77].*

⁴⁴¹ Que l'on pense ainsi à l'expérience de la Ligue Communiste ou de la Première Internationale des Travailleurs.

⁴⁴² Nous faisons ici au célèbre propos de Marx à Lafargue rapporté par Engels dans sa lettre à Bernstein du 2-3 nov. 1882... Un *bon mot* que la littérature marxiste, suite à l'effondrement du modèle socialiste, n'a eu de cesse de gloser, que l'on pense, par exemple, au célèbre texte d'Althusser « *Marx dans ses limites* ». Rappelons, au passage, que le moment où Engels relaye ce refus de Marx de voir un courant politique prendre corps autour de son nom est, justement, le moment où Engels lui-même, dans les années 1881-1884 forme un noyau marxiste au sein du SPD, faisant de sa querelle avec Dühring l'occasion de se démarquer du *socialisme éclectique* d'alors. La rédaction de « *L'Anti-Dühring marquant un moment crucial dans la formation du marxisme en tant que système* » [Georges Haupt, « *De Marx au marxisme* », in. *L'historien et le mouvement social*, Paris, Maspero, 1980, p 93].

⁴⁴³ Cité in. Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs : Une histoire de la Première Internationale*, Paris, La Fabrique, 2011, p° 297.

⁴⁴⁴ Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs : Une histoire de la Première Internationale*, Paris, La Fabrique, 2011, p°300,

pur effet après coup sur Marx de l'écrasement de la Commune⁴⁴⁵ ou qu'une simple tentative de prendre le pouvoir et de s'assurer le contrôle de la Première Internationale, peut se lire — sans sombrer pour autant dans du freudisme de salon — comme l'*acte manqué* d'un Marx sabordant au final purement et simplement l'A.I.T. Un acte qui fait symptôme du rapport ambigu de Marx vis-à-vis du modèle constitué d'organisation politique. On peut ainsi dire que la pensée et l'action politique de Marx travaillent, et se trouvent travaillées, de l'écart passant entre un *pôle constituant* et un *pôle destituant* ; par quoi, l'usage stratégique de la théorie en vient à excéder toute finalité politique univoquement instrumentale.

Signalons au passage que cette possibilité de frayer la voie à une *puissance destituante* travaillant les processus d'organisations politiques, est rendu possible par le refus, tant présent chez Marx que chez Hegel, d'une vue séparée et d'une institution spécifique de la politique. Précisons toutefois que, si la politique peut être déterminée comme un *ensemble de rapport*, extensif à l'intégralité des rapports sociaux – le fameux *tout est politique*, il nous semble nécessaire, étant en cela fidèle à Hegel et Marx, d'y faire pourtant primer, la spécificité de la politique en tant que prise de décision collective, en tant que moment de l'*autodétermination* de son rapport à la politique comme *ensemble de rapport*.

Si l'action « *politique est l'exhibition d'une médialité* »⁴⁴⁶ se jugeant indépendamment de la finalité qu'elle poursuit, c'est que celle-ci, ce faisant, fonctionne comme un point d'excès, un geste unilatéral et partial qui vient désactiver et contester une totalité sociale qui n'existe qu'à réduire toutes différences, en faisant primer l'évaluation et la quantification généralisée⁴⁴⁷. Une telle action politique est donc l'exhibition d'un *différend*⁴⁴⁸, d'un tort intraitable en excès sur toute tentative d'en rendre droit. Elle est libération d'une violence révolutionnaire faisant sourdre « *la violence de la loi avant la loi et avant le sens* »⁴⁴⁹, celle d'une action politique déliée du droit. Elle délivre la possibilité de

⁴⁴⁵ C'est ainsi cette lecture classique d'un repli de Marx sur sa production théorique suite aux désillusions qu'entraîne l'écrasement de la Commune de 1871, que fait, par exemple, Etienne Balibar. [Cf. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La découverte, rééd. 2014, p°40-42].

⁴⁴⁶ Giorgio Agamben, *Moyen sans fin*, Paris, Rivages, p° 129.

⁴⁴⁷ Que l'on pense ici à la définition Trontienne de l'Idéologie qui est à entendre au sens d'un point de vue se voulant point de vue de la totalité et qui déni son caractère partial et de classe. Ce à quoi Tronti oppose le « *point de vue ouvrier* » qui en affirmant son caractère unilatéral et partial défait la totalité sociale en faisant exister les irréductibles antagonismes qui la travaillent. [Cf. Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulrier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p° 20-21].

⁴⁴⁸ Au sens où Lyotard le détermine « *à la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations.* » [Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p° 9].

⁴⁴⁹ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 70.

déposer *la loi du capital* opérant la mise en équivalence générale de tout énoncé sous le primat d'un discours économique hégémonique. Une loi, sous la coupe de laquelle : « il y a l'exploitation, mais pas moyen d'en faire la preuve dans l'idiome de la connaissance qui repose sur le primat de la référence objective et de la quantification »⁴⁵⁰. Si, comme l'écrit Lyotard, « avec la généralisation de la forme du salaire dans la période de bureaucratisation, il est devenu impossible de discerner immédiatement, c'est-à-dire dans le champ phénoménal, ce qui est plus-value redistribuée et ce qui est valeur de la force de travail. [...] Tout le rapport d'exploitation se trouve ainsi masqué sous les dehors d'une innocente "masse salariale" ; il ne reste que le sentiment diffus de l'exploitation, qui ne sait plus où se décharger »⁴⁵¹. Ce faisant, ce différend qui insiste comme sentiment du différend, ne pouvant insister qu'à se montrer, faute de se démontrer, n'a pour réponse que la violence pure, non instrumentale, de l'affirmation d'une vérité qui n'est pas épistémologique, mais bien plutôt événementielle⁴⁵², n'étant que l'acte d'un sujet effectuant un geste libre, dégagé quant à la finalité qu'il poursuit, quant à la loi du capital qui opère sa réduction. Comme l'écrit Lyotard : « ce qui dans le marxisme passe toute objection et fait de toute réconciliation, même dans la théorie, une duperie : il y a plusieurs genres de discours incommensurables en jeu dans la société, aucun ne peut les transcrire tous, et pourtant l'un d'eux au moins, le capital, la bureaucratie, impose ses règles aux autres. Cette oppression, la seule radicale, celle qui interdit aux autres de témoigner contre elle, il ne suffit pas de la comprendre et d'être son philosophe, il faut aussi la détruire. »⁴⁵³. Si acte de justice il y a, cette justice n'est pas « égalité calculable, donc, pour la comptabilité ou l'imputabilité symétrisante et synchronique des sujets et des objets, non pas pour rendre justice qui se limiterait à sanctionner, à restituer et à faire droit, mais justice comme incalculabilité du don et singularité de m'ex-position économique à autrui. »⁴⁵⁴.

Le fait de venir convoquer ici de plain-pied un Lyotard — creusant le différend sous la loi qui ordonne sa réduction — à la pensée d'un Agamben ou d'un Derrida, ne va pas sans soulever quelques difficultés. Une telle conjonction semble se heurter à ce qui est bien un *différend* passant entre les deux bords de l'héritage kantien. S'ils partagent tous le fait d'assigner la politique à être — suivant là le mot de Badiou — « le lieu de la fidélité à l'intraitable »⁴⁵⁵, qui n'est autre que ce qui insiste

⁴⁵⁰ Stéphane Legrand, *Le sujet du « Capital »*, in. *Relire le Capital*, dir. F. Fischbach, Paris, PUF, 2009, p° 175

⁴⁵¹ Jean-François Lyotard, « *La place de l'aliénation dans le retournement marxiste* », in. *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, U.G.E, 10/18, 1973. p°149.

⁴⁵² Sur ce mouvement de désépistémologisation de la vérité préférant une vue de la vérité comme subjectivation propre en un geste que l'on retrouve d'Althusser à Badiou, de Lyotard au dernier Foucault on consultera l'article de Badiou : « *Qu'est-ce que Louis Althusser entend par "philosophie" ?* » in. *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993].

⁴⁵³ Jean-François Lyotard, « *Pierre Souyri, le marxisme qui n'a pas fini* ». Préface à Pierre Souyri, *Révolution et Contre-Révolution en Chine*, Paris, Christian Bourgois, 1982.

⁴⁵⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 48.

⁴⁵⁵ Alain Badiou, *Petit Panthéon portatif*, Paris, La Fabrique, 2008, p° 91.

comme l'effet en elle du deuil impossible et interminable de la grande promesse d'émancipation que fut cette *parole communiste* portée par le marxisme, les modalités de cette fidélité n'en diffèrent pas moins. L'écart passant entre, d'une part, Lyotard — on pourrait ici lui conjoindre Deleuze ; et, d'autre part, Agamben, Derrida ou Badiou peut se lire, pour nous, comme l'écart entre, d'un côté, un certain retour à Kant et, de l'autre, l'insistance d'une certaine présence rémanente — on pourrait parler derridiennement d'*hantise* — hégélienne. Cet écart, nous nous permettons — empruntant ici le fil de notre analyse à Badiou — de le comprendre comme l'écart entre l'inscription de l'intraitable comme immanence d'une multiplicité se déployant, en un esprit très kantien, suivant une *logique sérielle de la dérive* — où la synthèse de la série est inscrite comme élément immanent à la série ; et l'attachement à un « *point d'excès* », à un « *bors-lieu* »⁴⁵⁶, à une *césure*⁴⁵⁷, à une « *disjointure* »⁴⁵⁸ qui se marque comme l'effet de l'irruption d'une dimension messianique transcendante.

Une dimension messianique qui, pour Derrida ou Agamben, a avoir avec l'expérience d'un infiniment autre. Une expérience qui peut se lire comme la survivance d'un messianisme juif qui aurait ici pour objet, moins autrui — à contrario d'un Levinas restant, lui, aux prises avec le rapport d'extériorité-mémété de l'alter ago, par quoi sa pensée reste résolument kantienne —, mais, bien plutôt — leur commune fréquentation de Hegel nous semble y être pour quelque chose — comme le rapport à l'infiniment autre, au sens hégélien de l'infini, comme *écriture*. Si nous nous permettons de parler à leur sujet d'une *rémanence hégélienne*, c'est que leur commun attachement à la figure d'un événement messianique, s'il exige d'eux d'explicitier leur rapport à l'héritage juif ou paulinien, n'en trouve pas moins, à nos yeux, quoique secrètement, dans la figure hégélienne de l'infini et de l'universel le point d'appui au frayage d'une infinité irréductible cours circuitant la Loi, ouvrant la voie à la déliaison de l'action politique vis-à-vis de son emprise juridico-normative. Ainsi Agamben, que l'on a peu l'habitude de lire dans une perspective post-hégélienne, n'en insiste pas moins sur la nécessité de replacer l'*aufheben* Hégélien dans le sillage du *katargein* messianique, dont il n'est, ni plus ni moins, que la traduction luthérienne⁴⁵⁹. Cet attachement à une promesse messianique ouvre à

⁴⁵⁶ Alain Badiou, *Ibid.*, p° 104.

⁴⁵⁷ « *Nous appelons destituante une puissance capable de déposer à chaque fois les relations ontologico-politiques pour faire apparaître entre leurs éléments un contact [...]. Le contact n'est pas un point de tangence ni un quid ou une substance où les deux éléments communiquent : il n'est défini que par une absence de représentation, que par une césure.* ». [Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, Paris, Le Seuil, 2015, p° 371]

⁴⁵⁸ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 47-48.

⁴⁵⁹ « *Un exemple de stratégie destituante et non destructive ni constituante est celle de Paul face à la loi. Paul exprime le rapport entre le messie et la loi par le verbe katargein, qui signifie "rendre inopérant" (argos), "désactiver". [...] Ainsi Paul peut écrire que le messie "rendra inopérant [katargese] tout pouvoir, toute autorité et toute puissance" (1 Cor., 15, 24) et, aussi bien, que "le messie est le telos de la loi" (Rom, 10, 4) : désœuvrement et accomplissement coïncident ici parfaitement. [...] Les traductions courantes de ce verbe par "détruire, annuler" ne sont pas correctes [...] Luther par une intuition qui ne devrait pas échapper à Hegel, traduit katargein par aufheben, c'est-à-dire par un verbe qui signifie à la fois "abolir" et "conserver". Dans tous les cas, il est sûr que, pour Paul, il ne s'agit pas de détruire la loi, mais de désactiver son action par*

une figure de la « *justice comme incalculabilité du don et singularité de l'ex-position an-économique à autrui* »⁴⁶⁰ et, en retour, à une politique « *libre quant à la question de la prise du pouvoir d'État* »⁴⁶¹ en se présentant comme l'épreuve de « *l'expérience de l'être bien au-delà de l'existence qu'au-delà de l'essence, tant du sujet que du prédicat.* »⁴⁶². Une telle expérience est celle de l'exposition à l'être tel qu'il est hors de toute appartenance à une classe, de la fidélité à la singularité comme *Idée*, aurait dit Badiou. C'est-à-dire, de la fidélité à l'être *quelconque*, en tant qu'il n'est pas réductible ni à la transcendance extérieure d'un universel extensif, ni à la multiplicité immanente et sérielle d'individuations⁴⁶³. Ce faisant, cette opération de neutralisation du pouvoir de commandement de la loi par la foi messianique se marque comme une tentative de rupture vis-à-vis d'un certain dispositif, propre à l'ontologie occidentale, qui a trouvé chez Kant, comme nous l'avons signalé, le point le plus marquant de son assomption. En effet, le projet Kantien a été le moment le plus paradigmatique du mouvement, propre à la modernité, de substitution d'une *ontologie de la substance*⁴⁶⁴ par ce que nous avons désigné — suivant le terme d'Agamben — comme une *ontologie du commandement*. Une ontologie du commandement qui n'est autre que la formalisation ontologique de cette structuration juridico-normative de l'action, propre à l'occident.

Faire jour une puissance destituante, excédant l'opérativité de l'être et l'instrumentalité de l'acte politique, afin d'ouvrir la voie à une puissance œuvrant à la *grève* d'une politique réduite à n'être que lutte pour la conquête et le pouvoir d'état, institution de nouveaux droits ou gestion économique de l'existant... cela passe, en premier lieu, pour nous — c'est là notre *différend* avec Lyotard — par une rupture avec le dispositif juridico-normatif kantien. À nos yeux, une telle rupture s'étaye et est

rapport au péché... » [Giorgio Agamben, *L'Usage des corps*, Paris, Le Seuil, 2015, p° 371-372.]

⁴⁶⁰ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p° 48.

⁴⁶¹ « *La finalité de la politique doit être libre quant à la question de la prise du pouvoir d'État. Être libre sur cette question signifie qu'il est aussi faux de dire qu'il ne faut pas prendre le pouvoir d'État que de dire qu'il faut le prendre. Ce qui amène à poser la question : qu'est-ce qu'une victoire en politique ? S'il n'y avait pas d'autre victoire que de s'emparer du pouvoir d'État, cela signifierait qu'on laisse normer par l'État la question de ce qu'est une victoire. La question de la prise du pouvoir d'État est en réalité une question liée aux circonstances et non pas une question liée à la structure de la politique elle-même. Et il faut aussi dire que la subjectivation victorieuse n'est pas une subjectivation de pouvoir. [...] Il faut revoir complètement la relation dialectique entre politique et pouvoir, y compris du point de vue de la subjectivité que cela détermine. C'est un point de rupture avec, disons, le léninisme traditionnel. Quelle est alors la norme de l'action ? La question fondamentale est la création d'un lieu où s'exerce une figure localisée et indépendante, lieu, quel qu'il soit, qui doit toujours être apte à symboliser quelque chose qui a rapport avec le dépérissement de l'État. L'idée marxiste d'un État qui organise son propre dépérissement ne fonctionne pas.* » [Alain Badiou, Séminaire « *Que signifie changer le monde ?* », Séance du 18 janvier 2012, Paris, Fayard, 2017, p° 216-218.]

⁴⁶² Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Paris, Rivages poche, 2004, p° 216.

⁴⁶³ « *Car l'intelligible, selon la belle expression de Gersonide, n'est ni un universel ni un individu compris comme une série, mais "la singularité en tant que singularité quelconque".* » [Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, Paris, Le Seuil, 1990, p° 10.]

⁴⁶⁴ Où l'être se réfère à l'être hors de tout rapport à son effectuation, suivant une modalité uniquement *indicative*.

rendu possible, d'une part, du refus hégélien de soumettre la politique à un impératif extérieur le légitimant, refus qu'accompagne celui d'une institution doctrinale de la pensée, et, d'autre part, au sillage de la re-détermination marxienne du rapport de l'intervention théorique et de l'action politique dans l'*indétermination* d'un *usage stratégique de la théorie*.

Nous avons pu, au cours de cette étude, tenter de montrer comment une telle rupture et une telle re-détermination est rendue pensable, dans un premier moment, par la substitution chez Marx d'une vision institutionnelle et représentative des régimes de pouvoir, par celle d'un champ de force intensif. Comme nous l'avons vu, cette redétermination de la politique comme champ de tension, ouvrant ainsi nécessairement à la redétermination du statut de sa production théorique, fut motivée par la césure politique que représenta, pour Marx, l'irruption, en 1848, du prolétariat en arme sur la scène de l'histoire. Cette redétermination prit la forme d'une critique du dualisme représentatif. Une critique qui nous semble s'étayer d'une reprise du refus hégélien du partage de l'essence et de l'apparence qui débouchera, chez Marx, sur l'élaboration de la théorie du fétichisme au sein des écrits d'économie politique. C'est sur les bases d'une telle critique, que Marx déploya ce que nous avons désigné comme une *énergétique des rapports de force*, telle que nous la voyons se dessiner dans le fil des analyses de la conjoncture française que sont *Les luttes de classes en France* ou *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Une énergétique qui — comme nous avons tenté de l'approcher en faisant nôtre le travail de François Vatin — bénéficie de l'hybridation et des passages, à son époque, entre le concept physique de travail et sa conjointe élaboration dans le cadre de l'analyse économique. Ce champ de lutte politique, ainsi déterminé, est sous-tendu par l'antagonisme essentiel que produit le développement du régime de production capitaliste. Un antagonisme qui se retrouve déjà en germe dans l'affrontement entre possesseur de la marchandise et possesseur de la force de travail, un affrontement qui n'est, de fait, pas l'effet, mais bien la condition de possibilité du rapport de production capitaliste⁴⁶⁵.

Si cette conception de la politique comme champ de tension, peut se lire comme l'effet en retour de la centralité donnée par Marx à la « découverte » du double caractère du travail représenté dans la marchandise, et donc par l'élaboration du concept de force de travail, Marx — dans le fil de ses travaux d'économie politique — n'a de cesse, dans le même temps, de résister à l'hégémonie discursive de l'économisme qui aurait pour effet une conception univoquement *productive* et *utilitariste* de l'action politique. À cette fin, comme nous avons tenté de le montrer, celui-ci fait filer

⁴⁶⁵ Ce qui fera dire à Mario Tronti que l'histoire interne du Capital suppose nécessaire l'histoire interne des luttes antagoniques à son développement. [Cf. Mario Tronti, *Ouvriers et Capital* (trad. Y Moulier-Boutang & G. Bezza), Genève-Paris, Entremonde, 2016, p° 190-203].

une conception improductive de l'usage désactivant le régime hégémonique opératif et instrumental ayant la production-gestion économique comme télos. Une telle équivocité de la notion d'usage ne vise pas, il nous semble, à « *arracher le travail à la production* », au sens de faire jouer une opposition entre l'in(dé)fini de la production entraînant la négation du monde comme totalisation⁴⁶⁶ et, d'autre part, le travail comme expérience de la finitude essentielle. Cette lecture, propre à un Granel ou un Fischbach, s'ancrant dans une lecture portant sa focale sur les écrits du jeune Marx, en particulier les Manuscrits de 1844 — ceci dans une perspective très post-aristotélicienne à coloration heideggérienne — en voulant revenir à un rapport au travail pré-capitaliste, libéré de la logique infinie de la production, pense la sortie du mode de production existant comme une sorte de *retournement natal*, un retour à une forme de travail antérieur au régime de production capitaliste. Un retour vis-à-vis duquel Marx serait sans doute très circonspect, tant on l'imagine, sans peine, ironiser sur ce désir de tirer ainsi « *sa poésie du passé* »⁴⁶⁷. A contrario d'une telle lecture, le motif de la *libération des besoins* nous semble porter à d'autres conséquences que celle d'un retour à l'expérience de la finitude essentielle. Extirper le geste du régime du télos, ce point d'ancrage des régimes de l'opérativité et de la gouvernementalité, libérer une autre figure politique de la vie, c'est pour nous, abandonnant la vision phénoménale de l'usage, cette vision corsetée dans le binarisme étroit de l'opposition fini-infini, ouvrir à l'indéterminé d'un *désœuvrement*.

C'est par là même, attisant la crise et la dissolution [Auflösung] de la représentation juridico-doctrinale et d'identités politiques, voir dans la désactivation hégélienne de l'idée d'un sujet politique individuel et dans la détermination marxienne du prolétariat comme inscription politique de l'inappropriable, la possibilité de refuser un *rapport identitaire à la politique*⁴⁶⁸. À cette aune, la formulation d'un *nous*, d'une identité commune, est alors, moins à entendre comme un point de départ normant notre action politique — que l'on pense ici au modèle politique *intersectionnaliste* — que comme des catégories dont nous pouvons user à des fins stratégiques, sans pour cela nous y tenir comme étant pleinement nôtre.

⁴⁶⁶ Ce que Gérard Granel désigne comme ce mouvement, propre à la modernité sous la coupe de la logique infinie de la production capitaliste : « *d'épuisement du possible moderne en tant que logique de l'infinité* ».

⁴⁶⁷ « *La révolution sociale du XIXe siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé.* » [Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. M. Ollivier), Paris, Lgf, 2007, p^o 122].

⁴⁶⁸ Nous voyons dans l'expérience de l'Autonomie italienne – partageant, en cela, la lecture d'un Marcello Tarì – moins le simple refus de s'organiser hors du cadre des grandes organisations instituées, que le refus d'adhérer aux identités révolutionnaires majeures héritées des mouvements du XIX et XXe siècle. Ainsi le refus du travail est à entendre également comme le refus d'une lutte révolutionnaire menée depuis une identité ouvrière. *Autonomie* serait, dans cette perspective, le nom d'une multiplicité quelconque de gestes, d'énoncés, de fragments d'existences... assignable à nul sujet déterminé a priori.

En deuxième lieu, une telle tentative nous enjoint à cerner et à s'attacher à ce qui résiste au régime de la postmodernité, à cette « *pensée de la dispersion* »⁴⁶⁹ dont Lyotard fait son *contexte*. Ce régime rend nécessaire, en réaction, ce qui est bien une certaine fidélité à l'universel⁴⁷⁰ en tant que *reste messianique*, c'est-à-dire – en une définition approchant, à nos yeux, le plus près la caractérisation hégélienne de l'universel : « *excès du tout par rapport à la partie et de la partie par rapport au tout* »⁴⁷¹. Fidélité donc à une figure de l'universel qui en tant que procès résiste à toute détermination essentielle [*quid*], à toute assignation à une forme, ne pouvant que se *cerner*⁴⁷² comme frayage d'une possibilité supplémentaire et inessentielle. L'universel n'étant plus alors qu'un « *infime déplacement* »⁴⁷³, le jeu de la non-coïncidence à soi d'une communauté politique travaillant à accomplir un mouvement messianique dont elle n'est que la prémisse, l'insistance, en somme, d'un certain *spectre du communisme*. Une communauté porteuse d'un espoir messianique et qui est pourtant réduite à n'être que cet « *insauvable qui rend possible le salut* »⁴⁷⁴, excédant ainsi tant l'eschatologie d'une totalité réalisée que l'ensemble de corps, de *parties*, qu'elle est.

Ces divergences avec Lyotard étant dite, il nous faut maintenant rappeler que ce sont ici plus des divergences d'essence que d'usage. Il n'en reste pas moins un réseau complice qui file et qui dessine l'aire d'une pensée politique dont la commune exigence est celle d'un rapport, de l'épreuve et d'une fidélité à un irréductible. Fidélité à « *une autre ouverture de l'événementialité comme historicité qui permet de ne pas y renoncer, mais au contraire d'ouvrir l'accès à une pensée affirmative de la promesse messianique et émancipatoire comme promesse : comme promesse et non comme programme ou dessein onto-théologique ou télé-eschatologique. Car loin qu'il faille renoncer au désir émancipatoire, il faut y tenir plus que jamais, semble-t-il, et d'ailleurs comme à l'indestructible même du "il faut". C'est là la condition d'une re-politisation, peut-être d'un autre*

⁴⁶⁹ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p° 12.

⁴⁷⁰ Il nous semble que c'est là aussi un motif commun qui passe d'Agamben, Badiou à Derrida. Nous empruntons au premier le motif du *reste messianique* ; au second la défiance vis-à-vis de l'immanentisme et du relativisme propre à ce qu'il désigne comme *matérialisme démocratique*, à savoir ce monde où prime la diversité, l'égalité abstraite des corps et des petites jouissances, un monde qui se cristallise pour lui dans cette formule : « *il n'y a que des corps et des langages* » [cf. Alain Badiou, *Logique des mondes*, Paris, Le Seuil, 2006, p° 9-17] ; et au dernier l'attachement à « *l'indéconstructible de toute déconstruction* » qui nous semble être une survivance du mouvement de l'universel comme *promesse* et comme *don* qui sourd tout au long de son œuvre.

⁴⁷¹ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Paris, Rivages poche, 2004, p° 100.

⁴⁷² Sur cette idée d'une zone d'indétermination entre puissance et acte, d'une « *infime irisation des limites* » conférant à l'être une puissance supplémentaire ne pouvant se déterminer comme l'ajout d'une propriété essentielle, nous nous référons ici à l'analyse que propose Agamben du petit traité sur les auréoles de Saint Thomas d'Aquin. Une analyse au cours de laquelle celui fait de la subversion ontologique que représente l'auréole en tant « *qu'individuation d'une béatitude* » le modèle de compréhension de l'écart passant du monde historique au monde messianique. Cf. [Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, Paris, Le Seuil, 1990, p° 56-60.]

⁴⁷³ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, Paris, Le Seuil, 1990, p° 57.

⁴⁷⁴ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Paris, Rivages poche, 2004, p° 101.

concept de la politique. »⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p 126.

BIBLIOGRAPHIE

HEGEL

- HEGEL, G.W.F (1986) : *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling* (trad. B. Gilson), Paris, Vrin.
- HEGEL, G. W. F (1988) : *Foi et Savoir* (trad. A. Philonenko et C. Lecouteux), Paris, Vrin.
- HEGEL, G. W. F (1989) : *Comment le sens commun comprend la philosophie* (trad. J.-M. Lardic), Paris, Acte Sud.
- HEGEL, G. W. F (1999) : *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804* (trad. Myriam Bienenstock), Paris, PUF.
- HEGEL, G. W. F (1982) : *La philosophie de l'esprit de 1805* (trad. G. Planty-Bonjour), Paris, PUF.
- HEGEL, G.W.F (1991) : *Notes et Fragments, Iéna 1803-1806* (trad. C. Colliot-Thélène, G. Jarczyk, J.-F. Kervégan, P.-J. Labarrière, A. Lacroix, A. Lecrivain, B. Longuenesse, D. Souche-Dagues, S. Wajsbgrus), Paris, Aubier.
- HEGEL, G.W.F (1939-1941) : *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. J. Hyppolite), Paris, Aubier.
- HEGEL, G.W.F (1991) : *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. J.-P. Lefebvre), Paris, [réed. 2012], GF Flammarion.
- HEGEL, G.W.F (2006) : *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin.
- HEGEL, G.W.F (1963) : *Propédeutique Philosophique* (trad. M. de Gandillac), Paris, (réed. 1971) Denoël/Gonthier.
- HEGEL, G.W.F (1972) : *Science de la logique. Premier tome — Premier livre : L'Être (1812)* (trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk), Paris, Aubier.
- HEGEL, G.W.F (1976) : *Science de la logique. Premier tome — Deuxième livre : La Doctrine de l'Essence (1812)* (trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk), Paris, Aubier.
- HEGEL, G.W.F (1981) : *Science de la logique. Deuxième tome : La Logique Subjective ou Logique du Concept* (trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk), Paris, Aubier.
- HEGEL, G. W. F (2015) : *Science de la logique. Livre Premier : L'Être (1812 et 1832)* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin.
- HEGEL, G.W.F (1970) : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I. : La Science de la Logique* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin.
- HEGEL, G.W.F (2004) : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques II. : La Philosophie de la Nature* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin.
- HEGEL, G.W.F (1988) : *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. : La Philosophie de l'Esprit* (trad. B. Bourgeois), Paris, Vrin.
- HEGEL, G. W. F (2003-2013) : *Principes de la philosophie du droit* (trad. J.-F. Kervégan), Paris, PUF.
- HEGEL, G. W. F (2009) : *La philosophie de l'histoire* (trad. M. Bienenstock, C. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse et D. Waszek), Paris, La pochothèque, Ldf.
- HEGEL, G. W. F (2004) : *Introduction aux Leçons sur l'histoire de la philosophie* (trad. G. Marmasse), Paris, Vrin.
- HEGEL, G. W. F (1971-1991) : *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (trad. P. Garniron), Paris, Vrin.

HEGEL, G. W. F (1996) : *Leçons sur la philosophie de la religion* (trad. P. Garniron), T.I : Introduction. Le concept de religion, Paris, PUF.

HEGEL, G. W. F (2010) : *Leçons sur la philosophie de la religion* (trad. G. Marmasse), T.II : Les religions antiques, africaines et orientales La religion déterminée, Paris, Vrin.

HEGEL, G. W. F (2004) : *Leçons sur la philosophie de la religion* (trad. P. Garniron), T.III : La Religion accomplie, Paris, PUF.

HEGEL, G. W. F (1976) : *Leçons sur Platon* (trad. J.-L. Vieillard Baron), Paris, Aubier.

HEGEL, G. W. F (1977) : *Écrits politiques* (trad. M. Jacob et P. Quillet), réed, Paris, UGE, 1996.

HEGEL, G. W. F (1981) : *Les écrits de Hamann* (trad. J. Colette), Paris, Aubier.

HEGEL, G. W. F (1962) : *Correspondance* (trad. J. Carrère), 3 vol., Paris, Gallimard.

Études

BIARD, J. et al. (1981) : *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel, T.I L'Être*, Paris, Aubier.

BIARD, J. et al. (1983) : *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel, T.II La doctrine de l'essence*, Paris, Aubier.

BIARD, J. et al. (1987) : *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel, T.III, La doctrine du concept*, Paris, Aubier.

BOUTON, Christophe (2004) : *Le procès de l'histoire*, Paris, Vrin.

BRITO, Emilio (1983) : *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris, Beauchesne.

BOURGEOIS, Bernard (1969) : *La Pensée Politique de Hegel*, Paris, PUF.

CHÂTELET, François (1968) : *Hegel*, Paris, Seuil.

D'HONDT, Jacques (1967) : *Hegel, sa vie, son œuvre*, Paris, PUF.

D'HONDT, Jacques (1968) : *Hegel en son temps*, Paris, Editions sociales.

D'HONDT, Jacques (1984) : *Hegel, textes et débat*, Paris, LGE.

HYPOLITE, Jean (1946) : *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 2 vol.

JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE Pierre-Jean (1986) : *Hegeliانا*, Paris, PUF.

JARCZYK, Gwendoline (2002) : *Au confluent de la mort. L'universel et le singulier dans la pensée de Hegel*, Paris, Ellipse.

JARCZYK, Gwendoline (2013) : *L'Abîmement instaurateur dans la Logique de Hegel*, Paris, Kimé.

KÖNIG, David (1999) : *Hegel et la mystique germanique*, Paris, L'Harmattan.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1968) : *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier.

LEBRUN, Gérard (1972) : *La Patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard.

LEBRUN, Gérard (2004) : *L'Envers de la dialectique. Hegel à l'épreuve de Nietzsche*, Paris, Seuil.

LEJEUNE, Guillaume (2016) : *Hegel anthropologue*, Paris, CNRS éditions.

LUKACS, Georges (1981) : *Le jeune Hegel*, 2 vol., Paris, Gallimard.

LONGUENESSE, Béatrice (2015) ; *Hegel et la critique de la métaphysique : étude sur la doctrine de l'essence*, Paris, Vrin.

MABILLE, Bernard (1999) : *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier.

MALABOU, Catherine (2012) : *L'avenir de Hegel*, Paris, Vrin.

MERCIER-JOSA, Solange (1999) : *Entre Hegel et Marx, Points cruciaux de la Philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan.

RENAULT, Emmanuel (2015) : *Connaître ce qui est, enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin.
SOUCHE-DAGUES, Denise (1986) : *Le cercle hégélien*, Paris, PUF.
VEILLARD-BARON, Jean-Louis (2006) : *Système et structures théologiques*, Paris, Cerf.
VEILLARD-BARON, Jean-Louis (2006) : *Hegel penseur du politique*, Paris, Félin.

BUEE, Jean-Michel et RENAULT, Emmanuel [dir] (2015) : *Hegel à Iéna*, Paris, ENS édition.
CARON, Maxence [dir] (2007) : *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Hegel*, Paris, Cerf.
PLANTY-BONJOUR, Guy [dir.] (1982) : *Hegel et la religion*, Paris, PUF.
TINLAND, Olivier [dir.] (2005) : *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de Poche.
L'ARC, Revue [collectif] (1968) : N°38 *Hegel*.

MARX

MARX, Karl et BAUER, Bruno (2016) : *La trompette du jugement dernier* (trad. H.-A. Baatsch), Paris, L'échappée.
MARX, Karl (1968) : *La question juive*, Paris, UGE, 10/18.
MARX, Karl (1994) : *Philosophie* (éd. M. Rubel), Paris, Gallimard, Folio.
MARX, Karl (1975) : *Critique du droit politique Hégélien* (trad. A. Baraquin), Paris, Éditions Sociales.
MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1972) : *La sainte famille* (trad. E. Cogniot), Paris, Éditions Sociales.
MARX, Karl (2007) : *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (trad. F. Fischbach), Paris, Vrin.
MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1968) : *L'Idéologie Allemande* (trad. G. Badia, H. Auger, J. Baudrillard et R. Cartelle), Paris, Éditions Sociales.
MARX, Karl, ENGELS, Friedrich et WEYDEMEYER, Joseph (2014) : *L'Idéologie Allemande 1er et 2e Chapitres* (trad. J. Quétier), Paris, Éditions Sociales, Geme.
MARX, Karl (1961) : *Misère de la philosophie*, Paris Éditions Sociales.
MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1963) : *La nouvelle gazette rhénane* (trad. L. Netter), 3 vol, Paris, Éditions Sociales.
MARX, Karl (1952) : *Travail Salarié et Capital*, suivi de *Salaires, Prix et Profit*, Paris, Éditions Sociales.
MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1976) : *Manifeste du Parti communiste* (trad. L. Lafargue et M. Tailleur), Paris, Éditions Sociales.
MARX, Karl (1984) : *Les luttes de classes en France 1848-1850* (Trad. G. Cornillet, Ed. R. Huard), Paris, Éditions Sociales/Messidor.
MARX, Karl (2007) : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (éd. E. Barot et J.-N. Ducange), Paris, LGF.
MARX, Karl (2014) : *Contribution à la critique de l'économie politique* (trad. G. Fondu), Paris, Éditions Sociales, Geme.
MARX, Karl (2011) : *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »* (trad. J.-P. Lefebvre), Paris,

Éditions Sociales, Geme.

MARX, Karl (1979) : *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)* (trad. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales.

MARX, Karl (1976) : *Le Capital Livre premier* (trad. J. Roy), Paris, Éditions Sociales.

MARX, Karl (1976) : *Le Capital Livre deuxième* (trad. E. Cogniot, Cohen-Solal et G. Badia), Paris, Éditions Sociales.

MARX, Karl (1976) : *Le Capital Livre troisième* (trad. Cohen-Solal et G. Badia), Paris, Éditions Sociales.

MARX, Karl (1993 rééd. 2016) : *Le Capital Livre premier*, Quatrième éditions allemande (trad. J.-P. Lefebvre), Paris, Éditions Sociales.

MARX, Karl (2008) : *Le Capital Livre I* (trad. J. Roy et M. Rubel), Paris, Gallimard, Folio.

MARX, Karl (2008) : *Le Capital Livres II et III* (trad. M. Rubel), Paris, Gallimard, Folio.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1971) : *La commune de 1871* (trad. R. Dangeville), Paris, UGE, 10/18.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1975) : *La guerre civile en France 1871*, Paris, Éditions Sociales.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (2008) : *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune* (trad. R. Dangeville), Paris, La Fabrique.

MARX, Karl (2008) : *Critique du programme du Gotha* (trad. S. Dayan-Herzbrun), Paris, Éditions Sociales.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1977-1989) : *Correspondance* (dir. J. Mortier et G. Badia) 12 vol, Paris, Editions Sociales.

Études

ABENSOUR, Miguel (2012) : *La Démocratie contre l'État*, Paris, Le Félin.

ASSOUN, Paul-Laurent (1978) : *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF.

BALIBAR, Étienne (1997) : *La crainte des masses*, Paris, Galilée.

BALIBAR, Étienne (2011) : *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF.

BALIBAR, Étienne (2014) : *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte.

B. ANDERSON, Kevin (2015) : *Marx aux antipodes*, Paris, Syllepse.

CLAUDIN, Fernando (1980) : *Marx, Engels et la révolution de 1848*, Paris, Maspero.

DERRIDA, Jacques (1993) : *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.

DERRIDA, Jacques (2002) : *Marx & Sons*, Paris, PUF/Galilée.

FISCHBACH, Franck (2015) : *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin.

GRANDJONC, Jacques (1974) : *Marx et les communistes allemands à Paris*, Paris, Maspero.

GRANEL, Gérard (1972) : *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard.

GRANEL, Gérard (2009) : *Apolis*, Mauvezin, TER.

LACBICA, Georges (1987) : *Karl Marx Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF.

LOWY, Michael (1970) : *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero.

MACHEREY, Pierre (2008) : *Marx 1845 Les « thèses » sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam.

RENAULT, Emmanuel (2013) : *Marx et la philosophie*, Paris, PUF.

TOUATI M.-F. & DUCANGE J.-N. (2010) : *Marx, l'histoire et les révolutions*, Paris, La ville brûle.

BENSUSSAN, G. & LABICA G. [dir] (1985) : *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF.
LABICA, Georges [dir] (1985) : *Étudier Marx*, Paris, CNRS.

LES JEUNES-HEGELIENS

CIESZKOWSKI, August von (1973) : *Prolégomènes à l'historiosophie* (trad. M. Jacob), Paris, Champ Libre.

HEINE, Henri (1981) : *De l'Allemagne* (trad. P. Grapin), Paris, Ldf.

ENGELS, Engels (2015) : *Écrits de jeunesse volume 1* (trad. J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clochec, E. Renault et al.), Paris, Éditions Sociales.

FEUERBACH, Ludwig (1960) : *Manifestes philosophiques* (trad. L. Althusser), Paris, PUF.

FEUERBACH, Ludwig (1968) : *L'Essence du christianisme* (trad. J. P. Osier), Paris, Éditions Sociales.

GANS, Edouard (1993) : *Chroniques françaises. Un hégélien juif à Paris (1825, 1830, 1835)*, Paris, Cerf.

MARX, Karl et BAUER, Bruno (2016) : *La trompette du jugement dernier* (trad. H.-A. Baatsch), Paris, L'échappée.

MARX, Karl et BAUER, Bruno (1968) : *La question juive*, Paris, UGE, 10/18.

STIRNER, Max (2011) : *Œuvres complètes*, Lausanne, L'Âge d'Homme.

Études

BENSUSSAN, Gérard (1985), *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*. Paris, PUF.

CALVIE, Lucien (1989), *Le renard et les raisins. La Révolution française et les intellectuels allemands (1789-1845)*, Paris, EDI.

CORNU, Auguste (1955) : *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre, t.1 : Les Années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne, 1818/1820-1844*, Paris, PUF.

CORNU, Auguste (1958) : *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre, t.2 : Du libéralisme démocratique au communisme. La « Gazette rhénane » et les « Annales franco-Allemande »*, Paris, PUF.

CORNU, Auguste (1962) : *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre, t.3 : Marx à Paris*, Paris, PUF.

KOUVÉLAKIS, Stathis (2017) : *Philosophe et révolution, de Kant à Marx*, Paris, La Fabrique.

MCLELLAN, David (1969) : *Les jeunes hégéliens et Karl Marx* (trad. A. McLellan), Paris, Payot.

MERCIER-JOSA, Solange (1993) : *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris, L'Harmattan.

GENEALOGIE DU SOCLE JURIDICO-NORMATIF DE L'OCCIDENT

AGAMBEN, Giorgio (2003) : *État d'exception. Homo sacer, II, 1*, Paris, Seuil.

AGAMBEN, Giorgio (2008) : *Le Règne et la Gloire, Homo sacer, II, 2*, Paris, Seuil.

AGAMBEN, Giorgio (2009) : *Le Sacrement du langage. Archéologie du serment, Homo sacer, II, 3*, Paris, Seuil.

AGAMBEN, Giorgio (2012) : *Opus Dei, Homo sacer, II, 5*, Paris, Seuil.

- AGAMBEN, Giorgio (2015) : *L'usage des corps, IV, 2*, Paris, Seuil.
- FOUCAULT, Michel (1976) : *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2001) : *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, Quarto.
- FOUCAULT, Michel (2001) : *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, Quarto.
- FOUCAULT, Michel (2011) : *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France. 1970-1971*, Paris, Gallimard/Seuil, EHESS.
- FOUCAULT, Michel (2015) : *Théories et institutions pénales, Cours au Collège de France. 1971-1972*, Paris, Gallimard/Seuil, EHESS.
- FOUCAULT, Michel (2004) : *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, EHESS.
- FOUCAULT, Michel (2012) : *Du Gouvernement des vivants, Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Gallimard/Seuil, EHESS.
- GOUPY, Marie (2016) : *L'état d'exception ou l'impuissance de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS.
- JACOB, Robert (2014) : *La grâce des juges. L'institution judiciaire et le sacré en occident*, Paris, PUF.
- LEGENDRE, Pierre (2005) : *Le désir politique de Dieu. Etudes sur le montage de l'État et du Droit Leçons VII*, Paris, Fayard.
- LEGENDRE, Pierre (2007) : *Dominium Mundi. L'Empire du Management*, Paris, Mille et une Nuits.
- LEGENDRE, Pierre (2009) : *L'autre Bible de l'occident : le Monument romano-canonique Leçons IX*, Paris, Fayard.
- SCHIAVONE, Aldo (2011) : *Ius : L'invention du droit en Occident*, Paris, Belin.
- THOMAS, Yan (2011) : *Les opérations du droit*, Paris, Seuil/Gallimard, EHESS.

Table des matières

Introduction [p.3]

Partie I. Une cible commune, le socle juridico-normatif de l'occident chrétien [p.9]

L'immoralisme de Hegel et Marx, le symptôme d'un refus insistant	[p.9]
Le socle Juridico-normatif de l'occident, ou l'ombre du monument romano-canonique	[p.11]
Hegel ou la mise en crise de la métaphysique occidentale	[p.20]
Les lignes de faille du modèle juridico-normatif à l'aune des Principes de la philosophie du droit	[p.25]
1°/ La kénose christique	[p.28]
2°/La Révolution française	[p.29]
3°/ « Il y a de la Plèbe dans toutes les classes ».	[p.32]
Hegel et Marx face au Jeune-hégélianisme : « tel est pris qu'il croyait prendre »	[p.39]

Partie II. Se délier du droit ou l'action politique comme inscription d'un irréductible [p.52]

Chapitre I. La Christologie hégélienne	[p.55]
Chapitre II. L'événement 1848 et la critique du fétichisme juridico-institutionnel	[p.74]

L'usage stratégique de la théorie ou la fidélité à une promesse Pour une possible conclusion... [p.92]

Bibliographie [p.109]