

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres (FIAL)
Ecole de philosophie (EFIL)

La dialectique de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel

Mémoire réalisé par
Eduardo Jochamowitz Cárdenas

Promoteur
Marc Maesschalck

Année académique 2016-2017
Master [120] en philosophie, à finalité spécialisée

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTE DE PHILOSOPHIE, ARTS ET LETTRES
ÉCOLE DE PHILOSOPHIE



La dialectique de l'aliénation dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **Master en Philosophie**
Sous la direction de Marc Maesschalck
Par Eduardo Jochamowitz Cárdenas

Année académique 2016-2017

Nous avons quitté la terre, nous nous sommes embarqués ! Nous avons coupé les ponts — bien plus, nous avons rompu avec la terre ! Dès lors, petit navire, prends garde ! À tes côtés s'étend l'océan : sans doute ne hurle-t-il pas toujours et parfois s'étale-t-il comme de la soie et de l'or et comme une rêverie de la bonté. Mais des heures viennent où tu reconnaîtras qu'il est sans limite et que rien n'est plus effrayant que l'infini. O pauvre oiseau qui t'es senti libre et qui désormais te heurtes aux barreaux de pareille cage ! Malheur à toi, si mal du pays te saisit, comme s'il avait eu plus de liberté là-bas — alors qu'il n'y a plus de « terre » !

Nietzsche, *Le gai savoir*, §124.

Table de Sigles

GW 8 = G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 8, Hamburg : F. Meiner, 1976.

GW 9 = G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 9, Hamburg : F. Meiner, 1980.

RP = G. W. F. Hegel, *Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*. Traduction de Jacques Taminiaux, in : J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat: commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*. Paris: Payot, 1984.

PhdE = G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris : Gallimard, 2001.

Introduction

Ce mémoire est consacré à l'étude du concept d'aliénation dans la section VI-B de la *Phénoménologie de l'Esprit* de G. W. F. Hegel. En ce texte capital de la philosophie, Hegel nous offre une conception du monde social qui se ne réduit pas à une collection de phénomènes. L'aliénation de l'Esprit qui apparaît dans la section VI-B suppose un point de basculement dans la *Phénoménologie*. En effet, avec elle nous laissons en arrière une perspective qui oppose la certitude de la conscience avec la vérité du monde. La dialectique de l'aliénation est, en revanche, une confrontation de l'Esprit avec soi-même. L'aliénation est constitutive du mouvement de l'Esprit au moment de constituer son propre monde, pour ainsi sortir de sa propre idéalité et se réaliser dans la facticité de la vie sociale. Mais ce mouvement sème aussi la négation de l'Esprit.

L'hypothèse que ce mémoire veut développer est la suivante : l'aliénation joue un rôle central dans l'économie générale de la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans la mesure où c'est grâce à elle que se produit une identité entre la rationalité de l'Esprit et la facticité de la vie sociale. Cela veut dire que l'aliénation doit être saisi comme un passage nécessaire dans le parcours réflexif de l'Esprit, un moment d'opposition et, en suite, de réconciliation entre l'existence concrète d'une société et les idéaux normatif de cette société. Avant de se référer à une essence perdue de l'être humain, l'aliénation compris à travers la logique spéculative se réfère à la production d'une différence par la conscience, différence qui par sa façon d'apparaître -dans le champ transcendantal- peut être confondue comme une caractéristique essentielle de l'homme. Il est important de signaler, bien que ce soit avec Marx que ce concept acquiert sa signification contemporaine —la déréalisation de l'être humain par l'œuvre de son travail—, c'est dans la philosophie de Hegel où s'enracine l'idée d'un étrangeté entre le sujet et son monde. Nous pouvons ainsi signaler l'actualité du problème de l'aliénation dans les débats philosophiques contemporains¹, mais avec une omission manifeste de ses sources hégéliennes.

La seule monographie en langue française consacrée au problème de l'aliénation dans la philosophie de Hegel est l'ouvrage de Conrad Boey intitulé *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit de G. W. F. Hegel*², paru en 1970. L'œuvre de Boey est une étude focalisée sur le chapitre VI de la *Phénoménologie*, qui a comme principal mérite le fait d'avoir développé une reconstruction en trois temps des paragraphes introductifs de

¹ F. Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris : Vrin, 2009 ; R. Jaeggi, *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems: mit einem neuen Nachwort*, Erste Auflage. Berlin : Suhrkamp, 2016 ; H. Rosa, *Aliénation et accélération vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : la Découverte, 2014 ; F. Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. 1, Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris : La Découverte, 1997.

² C. Boey, *L'aliénation dans La phénoménologie de l'esprit de G. W. F. Hegel*. Bruges : Desclée De Brouwer, 1970.

la section « L'Esprit aliéné de soi-même », où Hegel introduit —d'une façon très condensée— le mouvement dialectique générale de l'aliénation. Le travail de Boey a été d'une grande aide au moment d'éclairer les passages obscurs de la section.

Avant de continuer, il est nécessaire de faire une remarque lexicale autour du mot *aliénation*. Dans la section VI-B Hegel emploie deux termes qui articulent l'opposition de l'Esprit vers soi-même : *Entäusserung* et *Entfremdung*. Le premier implique une extériorisation de la conscience, c'est-à-dire l'expression d'un contenu propre à la conscience à travers une altérité. Le deuxième comporte l'émergence d'un étrangeté entre la conscience et son altérité.

Au niveau des traductions françaises de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous trouvons que Hyppolite et Lefebvre traduisent l'*Entäusserung* comme *aliénation*, tandis que Labarrière et Jarczyk adoptent le mot *extériorisation*. Pour le mot allemand *Entfremdung*, le choix d'Hyppolite est *devenir étranger*, Labarrière préfère *étrangement*, par contre Labarrière et Jarczyk réservent *aliénation* pour ce dernier terme. Nous avons choisi la traduction de Labarrière et Jarczyk car elle exprime le sens spécifique que Hegel a voulu donner à l'*Entfremdung* : la confrontation de l'Esprit avec soi-même. Le choix de Hyppolite et Lefebvre de traduire *Entäusserung* par *aliénation* peut être expliqué en fonction du mot latin *alienatio*, tel qu'il apparaît dans l'usage du droit, qui indique la cession ou dessaisissement d'un bien ou droit, le passage de quelque chose qui était propre à une condition extérieure à son ancien possesseur.

D'autre part, nous avons opté pour employer les mots en allemand, quand nécessaire, pour désigner deux moments différents de la réflexion spéculative. L'*Entäusserung* est comparable à la réflexion déterminante ou le retour en soi du mouvement réfléchissant développée par Hegel dans la « Doctrine de l'essence », tandis que l'*Entfremdung* est similaire à une interruption de la réflexion extérieure, deuxième stade du mouvement réfléchissant³.

En outre, les analyses de ce mémoire se circonscrivent principalement à la section VI-B de la *Phénoménologie* lorsque que dans ce corps de texte il y a un emploi substantiel des termes *Entäusserung* et *Entfremdung*. En accord avec Joseph Gauvin, Hegel n'emploie pas moins que 74 fois le terme *Entfremdung* et ses dérivés —*enfremden* et *entfremdete*— dans la section mentionnée⁴. Mais au-delà de cette dimension quantitative, c'est là où nous trouverons la richesse du concept d'aliénation de Hegel, qui implique un usage mixte et réciproque de l'*Entäusserung* et de l'*Entfremdung*. Nous ne devons pas opposer ces

³ Cf. G.W.F Hegel, *Science de la logique. 1,2, La doctrine de l'essence*. Paris : Aubier, 1976, pp. 17-33.

⁴ Cf. J. Gauvin, « Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel », in : *Archives De Philosophie* 25, no. 3/4 (1962), p. 558.

deux termes car, en suivant Gauvin, « l'unité de la *Phénoménologie* n'est assurée que par la transcription constante, au cœur de l'œuvre, du même contenu dans des registres différents de vocabulaire »⁵. En ce sens, vu que l'*Entfremdung* ne peut pas être comprise sans l'extériorisation que l'*Entäusserung* apporte, nous nous concentrerons à développer la liaison et les limitations de chaque concept. Gauvain indique le besoin de ce travail en deux temps lorsqu'il précise que « l'*Entfremdung* se réalise sous mode d'*Entfremdung* entraîne des conséquences qui sont plus longues à tirer que le pur déploiement de la "sortie de soi" comme telle »⁶.

La division générale de ce mémoire est la suivante. Le premier chapitre portera sur les différentes formes d'extériorisation de la conscience qui témoigne la *Philosophie de l'Esprit*, texte qui rassemble les leçons données par Hegel à Iéna entre 1805-1806. L'objectif de ce chapitre sera l'identification du sens spéculatif que l'*Entäusserung* comporte, en partant de la conscience finie représentée par le Moi jusqu'au concept d'État. Ce faisant, nous mettrons l'accent sur les dialectiques du travail et de la reconnaissance pour saisir le sens positif que Hegel donne à l'*Entäusserung*. À la fin nous examinerons, avec l'aide de l'interprétation de György Lukács, l'émergence d'un étrangeté au sein de l'individu assujéti par l'État, dans la mesure où il exprime un mode de vie clivé entre sa particularité bourgeoise et son universalité comme citoyen.

Dans le deuxième chapitre nous voulons reconstruire les conditions déterminantes pour l'aliénation de l'Esprit. L'objectif général est de retracer le chemin qui commence avec l'éthicité grecque et fini avec l'apparition du droit abstrait pour signaler ainsi le point où le mouvement réfléchissant de l'Esprit s'interrompt. De cette façon nous aurons l'opportunité de prendre en compte plusieurs contradictions immanentes à la réalisation immédiate de l'Esprit et déterminer quelles sont celles qui déterminent le concept d'*Entfremdung*.

Dans le troisième chapitre nous étudierons les deux dialectiques de l'aliénation, celle de la *Bildung*, au niveau de la substance sociale, et celle de l'*Aufklärung*, qui porte sur le domaine de l'essence. Ce faisant, nous bornerons deux modalités différentes de l'*Entfremdung* et l'approfondissement de la réflexivité qui est impliqué dans cette transition. D'une part, chaque dialectique sera analysée à partir des éléments qui empêchent le déploiement du mouvement réfléchissant de l'Esprit. D'autre part, nous repérerons les différents niveaux d'opposition que l'*Entfremdung* dévoile une fois qu'elle est considérée dans son ensemble.

⁵ *ibid*, p. 564.

⁶ *ibid*, p. 568.

Dans le dernier chapitre nous développerons un débat autour de l'actualité du concept de l'aliénation, notamment à partir de la réception par Adorno et Horkheimer dans leur étude *La dialectique de l'Aufklärung*. Nous voulons ainsi tirer les conséquences pratiques qui suivent la rationalité du monde dans laquelle Hegel trouve la solution de l'*Entfremdung* de l'Esprit. Nous examinerons les critiques de la dialectique idéaliste que Adorno et Horkheimer affrontent à Hegel et leur conception d'une totalité abstraite qui résulte de la décomposition analytique de la nature et des rapports sociaux opérée par la rationalité instrumentale. La conclusion de ce mémoire consistera en une réflexion autour de l'historicité que nous reconnaissons dans les concepts d'*Entäusserung* et d'*Entfremdung*.

Finalement je voudrais remercier au Professeur Marc Maesschalck pour son attention constante au long du travail réalisé dans ses séminaires. Je voudrais aussi exprimer ma reconnaissance vers Marie Tafforeau, Manuel Tangorra, Julliano Ferreira de Souza et Thimothé Pigeon, qui m'ont accompagné en la réalisation de cette recherche. Ce mémoire est dédié à Anne Nivet, à son amour et à son intégrité.

Chapitre I

Le caractère ontologique de l'*Entäusserung* ou l'extériorisation du Moi

L'objectif de ce premier chapitre est de retracer l'apparition de l'aliénation dans le mouvement réfléchissant. Pour cela je trouve nécessaire avant tout d'établir les différences entre l'extériorisation propre de l'*Entäusserung* et l'aliénation ou *perte de soi* propre à l'*Entfremdung*. Dans les deux cas, il s'agit de déterminations atteintes par la conscience de soi à cause d'un usage réflexif de la raison. Mais pour identifier les différences et ainsi établir la spécificité de l'aliénation dans la *Phénoménologie*, je voudrais commencer par une reconstruction de ces deux concepts dans l'œuvre précédente, la *Philosophie de l'Esprit*. Vu qu'il s'agit de la première présentation systématique de la pensée de Hegel, elle me permettra à repérer —avec l'évidence nécessaire— l'importance octroyée à l'*Entäusserung* comme activité indispensable pour la constitution d'une subjectivité capable de faire un retour à soi à partir de l'altérité. Je voudrais attirer l'attention sur la dimension ontologique de l'*Entäusserung* car il s'agit d'une démarche qui commence toujours avec la dimension ontique, à partir de l'être-là, et qui se dirige vers l'apparition d'une conscience proprement ontologique, celle qui a réalisé l'épreuve —par la voie de la réflexion—, d'un ancrage au monde de l'objectivité, mais qui en même temps a posé une distance.

1.1 La première réflexion

Pourquoi sortir de soi ? D'où la nécessité ? La *Philosophie de l'Esprit* commence par l'inquiétude du Moi, une inquiétude que s'origine à la suite d'un commencement spéculatif où le Moi se pose dans le cercle de l'identité. Hegel privilégie l'existence d'un Moi que se pose la question sur son appartenance à un monde et donc la question sur la façon dont il peut se retrouver dans ce même monde. C'est un simple fait, un point de départ qui s'impose lorsqu'il y a un monde qui apparaît indifférent, sans raison d'être -ou encore pire- comme un monde trop vaste, sans bornes, dépourvu de la moindre détermination.

Cependant, ni ce monde ni ce Moi jouissent d'une existence immédiate, ni d'un rapport provenant de nulle part. C'est un point de départ qui résulte de la constatation de la finitude de chaque individu, du fait que chaque vie trouve la mort mais que celle-ci n'est pas un final absolu. Avec la mort du singulier, examinée par Hegel à l'occasion de la maladie⁷, l'Esprit apparaît comme ce que ne meurt pas avec le corps. Au contraire,

⁷ Cf. GW 8 p. 150.

L'Esprit s'élève à nouvelle perspective : un médium grâce auquel le Moi et le monde sont liés par la généralité de leurs existences au lieu de leur singularité⁸.

Si, au commencement, le Moi n'est pas tel individu *X* ou *Y*, mais seulement un Moi, une conscience quelconque et, d'autre part, si le monde n'est pas ce *monde-ci* mais uniquement une composition formée par différents objets, cette simplicité est l'œuvre de l'Esprit. En ce sens, la *Philosophie de l'Esprit* débute par l'exigence posée au Moi de se retrouver au milieu d'une généralité, avec laquelle il partage le seul fait d'être là, dans l'espace, l'un à côté de l'autre.

Face à cette généralité, le Moi réagit et sa réponse consiste à repérer tout ce qu'apparaît, à délimiter chaque chose par une image, par une forme. Cette première réaction est de l'ordre de l'intuition, du pouvoir du Moi -au moins- de déterminer que le monde s'offre comme une pluralité d'objets singuliers, délimités en fonction d'un être propre, bref, que « la chose est », et qu'elle « *est* elle-même »⁹. Mais l'intuition implique aussi l'introduction d'une distance, d'une liberté que le Moi se donne face à l'immédiateté de son premier rapport avec le monde. Or il s'aperçoit que le contenu de chaque intuition est posé par lui-même, que « l'intuitionne *est* en moi, -car c'est *moi* qui intuitionne- c'est *mon* intuition »¹⁰. Sachant que l'être de chaque objet de l'intuition n'est autre que lui, le Moi supprime l'immédiateté de l'objet.

Maintenant le Moi entretient un rapport complètement différent avec le monde qui lui faisait face. L'immédiateté de l'intuition est supprimée - « l'objet supprimé en tant que étant »¹¹-, et ce qui reste de l'objet -une image- est conservé par l'Esprit, par une « force imaginative représentante en général [*vorstellende Einbildungskraft überhaupt*] »¹²; l'imagination qui retient ce que l'objet est pour le Moi. Une fois que l'immédiateté est transformé en image, en ce qui a son être dans un autre, le Moi se retrouve seul et uniquement interpellé par lui-même, un Soi envers soi-même. Mais l'idée cruciale ici est le déplacement de l'intuition par l'imagination. Ce qui s'oppose au Moi n'est plus l'objet mais le moi-objet, néanmoins l'objet de l'intuition, sinon l'intuition toute entière, où

⁸ C'est Jürgen Habermas, dans *Vérité et justification*, qui conçoit le concept d'*esprit* —tel comme il apparaît dans les Leçons de 1805-1806—, étant un *médium* entre le sujet et l'objet, comme la « clé » ou la solution donnée par Hegel à la question épistémologique de la structuration et liaison possible entre le sujet et l'objet. Pour lui, l'esprit est un médium d'ordre intersubjectif qui a une présence manifeste dans les domaines du langage, le travail et la reconnaissance ; trois formes d'échange où l'esprit préfigure les rapports possibles entre un sujet et un objet. Cf. J. Habermas, *Vérité et justification*. Paris : Gallimard, 2001, pp. 131-144.

⁹ GW 8, p. 185 / RP, p. 193.

¹⁰ GW 8, p. 186 / RP, p. 194.

¹¹ GW 8, p. 185 / RP, p. 194

¹² GW 8, p. 186 / RP, p. 194.

le Moi se rapporte toujours avec soi. Cette conscience pour soi ou cette mise en abîme du Moi Hegel l'appellera *une nuit* :

L'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité – une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment-, ou qui ne sont pas en tant que présentes. (...) Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux -alors on regarde une nuit, qui devient *effroyable*, -ici vous tombe dessus la nuit du monde¹³.

C'est une nuit ce qui apparaît à ce Moi et l'apparaître *sine fine* est la cause de son inquiétude. Quant à l'Esprit, il est une pure intelligence, une pensée qui pense uniquement à soi, qui sort de soi et se pose comme l'objet de sa pensée. Voici un premier mouvement spéculatif mais redoublé : si c'est vrai que le Moi se pose par la négation des étants, il n'est pas certain qu'il arrive à faire de cette première non-identité la voie pour s'affirmer comme un étant au lieu d'une pure pensée. En autres termes, le Moi reste incapable de reconnaître que c'est lui qui place son altérité et, en même temps, c'est aussi lui qui est placé comme l'objet de la réflexion.

Il s'effectue ici un redoublement du Moi parce que la seule vérité du Moi est lui-même, une répétition aveugle au fait que la réflexion a mobilisé l'intuition d'une part et l'imagination d'autre part, deux formes de généralité -l'une en soi et l'autre pour soi- que ne s'excluent pas. Au contraire, l'intuition compose à l'imagination mais également se sursume en elle. Le passage de l'une à l'autre est l'aliénation de l'Esprit, la confrontation avec l'autre de soi-même et, par la suite, l'ignorance de cette présupposition ramène le sujet à sa propre perte dans l'ampleur de son imagination¹⁴, dans le pur médium de ses représentations.

le Moi est la forme de l'inquiétude pure, mouvement, ou nuit de la disparition (...) Son inquiétude doit nécessairement devenir *le* se-consolider, [le] mouvement se sursumant en tant qu'inquiétude, se sursumant en tant que mouvement pur. Ceci est le *travail* ; *l'inquiétude* du moi devient *objet* en tant que multiplicité *consolidée*, en tant qu'ordre ; c'est justement par le fait qu'elle devient objet que l'inquiétude devient *ordre*¹⁵.

En revanche, Hegel oppose à l'inquiétude l'idée d'un ordre, ou encore plus précisément, l'idée que le Moi peut devenir lui-même un ordre. Au mouvement pur dans lequel le Moi se conçoit comme l'acte de nier tout ce qui est différent à lui s'oppose un deuxième aspect

¹³ GW 8, p. 187 / RP, pp. 194-195.

¹⁴ « L'exaltation mystique [*die Schwärmerei*] qui s'en tient à cette intuition de la lumière incolore » affirmait Hegel dans l'écrit sur la différence de 1802. Cf. G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Paris : Vrin, 1986, p. 140

¹⁵ GW 8, p. 192 / RP, pp. 199-200.

de la réflexion, vu que la négation implique également une autre négation à son tour, cette fois à l'intérieur de l'objet. Il s'agit donc d'une réflexion qui doit aller au-delà de l'opposition d'une altérité, du cercle qui tombe toujours dans l'identité du Moi. Seulement dans la mesure où la réflexion abandonne l'opposition circulaire, que le Moi trouve que d'ores et déjà il partagé la même factualité que son objet, l'inquiétude devient *objet* et le Moi le principe par lequel la *multiplicité* se consolide.

1. 2 La production de Soi

Dans *les leçons d'Iéna*, Hegel concevait le travail comme l'expression d'une réflexion réussie, un cas paradigmatique de l'*Entäusserung*, en tant qu'avec le travail le Moi pouvait se rencontrer –se *tenir*– chez l'objet créé par lui.

α) Dans le travail, je me transforme immédiatement en chose, j'acquies la forme de l'*être*. β) Ce mien être-là, je l'aliène [*entäussere*] de même, je le transforme en un *être-là étranger à moi*, et je me maintiens en lui¹⁶.

Comme l'a bien noté Franck Fischbach, il s'agit d'un usage positif du concept en tant qu'il contient le « moment de l'objectivation, le moment du devenir chose »¹⁷. Or c'est sa propre activité ce que le Moi va retrouver chez l'objet. Malgré l'apparente opposition née avec cette activité –l'apparition d'un « *être-là étranger à moi* » –, elle ne désigne pas une situation de perte ou un étrangeté pour le Moi créateur. Au contraire, l'*être-là* reste toujours dépendant du Moi ; il ne possède aucune indépendance en tant qu'il est le résultat d'une *double négation* effectuée par le Moi.

La première est celle que l'objectivation demande, la négation de la pure identité du Moi par l'action d'une extériorisation. Ainsi, « je me transforme immédiatement en chose » par la voie du travail et le simple Moi est maintenant confronté par une altérité, par son « devenir chose ». À son tour, la deuxième négation ou la deuxième *Entäusserung* s'impose par le fait que l'objet est devenu une existence effective dans le monde, un objet qui s'affirme comme une extériorité propre et en dehors du Moi ; le résultat de l'activité se traduit en un produit qui « tombe dans la conscience extérieure »¹⁸. Son « *être-là* » est née avec l'intervention opérée par le Moi sur la nature, pour ensuite apparaître opposé à son créateur. Ludwig Siep remarque, à propos de ce point, l'héritage d'Aristote sur lequel est basée la transformation substantielle que Hegel mobilise pour justifier l'*Entäusserung* du travail :

¹⁶ GW 8, p. 227 / RP, p. 233.

¹⁷ F. Fischbach, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸ GW 8, p. 206 / RP, p. 212.

D'après Aristote, le *technites* transfère bien la forme du produit planifié depuis l'âme dans la matière. Pour Hegel, cela signifie que l'homme qui travaille les choses contemple son propre *soi* dans l'objet et se libère par la même occasion de la puissance de la nature -de sa nature intérieure par l'« ascèse intramondaine » et de la nature extérieure par le biais de sa domination « technique »¹⁹.

Dans l'intervention du Moi sur la nature, le premier ne laisse pas seulement une trace sur l'objet que lui permettra constater qu'une transformation vient de s'opérer. Avant tout il s'agit d'un acte par lequel le Moi parvient à s'y réfléchir, ce qui le rend capable de se penser non seulement comme un sujet détaché du monde mais aussi comme étant lui-même présent dans l'objectivité.

Lorsque l'extériorisation du Moi par son devenir chose acquiert un caractère réflexif, le sens de la deuxième négation devient clair : l'être-là n'est autre que l'être posé par le Moi. À propos de ce point, Fischbach souligne que « Hegel ne peut donc poser et affirmer l'unité elle-même subjective du sujet et de l'objet que par la médiation de deux négations »²⁰, et il a raison d'affirmer cette « unité elle-même subjective » comme le résultat d'une double *Entäusserung*, par contre, il me semble qu'il tire une conclusion qui n'est pas admissible dans le contexte du travail :

la première négation prélude immédiatement à l'affirmation de soi du sujet dans l'altérité de l'objet, c'est-à-dire à la position de la figure vraie du sujet comme unification et identification de lui-même et de son autre, c'est-à-dire de l'objet²¹.

Si c'est vrai que Fischbach a raison de supposer une unité née avec la positivité de l'*Entäusserung*, dans laquelle se constitue la subjectivité par un retour à soi, il n'est pas certain que cette unité puisse être aussi interprétée comme « unification et identification » du sujet et de l'objet. Si nous examinons cette même dialectique, telle comme elle est proposée dans la *Phénoménologie* à l'occasion du travail de l'esclave, nous pouvons remarquer l'impossibilité de cette liaison entre le sujet et l'objet. Le schéma de l'extériorisation par l'activité du travail est relativement similaire au celui des leçons de 1805, car il mobilise également les négations de l'*Entäusserung* pour affirmer l'unité de la subjectivité. Ainsi, c'est l'esclave qui travaille celui qui parvient à sortir de la pure passivité d'une conscience en soi et à se poser comme une conscience pour soi, qui comprend à l'objectivité comme étant pour lui :

¹⁹ L. Siep, "Le mouvement de la "reconnaissance dans la "Phénoménologie de l'Esprit", in : Perinetti, D., & Ricard, M.-A. (Éd.). *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*. Paris : PUF, 2009, p. 190.

²⁰ F. Fischbach, *op. cit.*, p. 75.

²¹ *ibid*, p. 95. C'est moi qui souligne.

Le rapport négatif à l'objet parvient à la *forme* de ce même objet, et à quelque chose *qui-demeure* ; parce que justement pour celui qui travaille l'objet a autostance. Ce moyen terme *négatif* ou l'*agir* formateur est en même temps la *singularité* ou l'être-pour-soi pur de la conscience, laquelle désormais, dans le travail, vient hors d'elle dans l'élément du demeurer ; la conscience travaillante vient donc par là à l'intuition de l'être autostant *comme [intuition] de soi-même*²².

Comme Hegel l'indique, il y a toujours la première *Entäusserung* qui établit un rapport négatif vers l'objet, et ensuit la réconciliation résultante du fait que le sujet se retrouve dans la *forme* de l'être posé par son activité²³. Mais il faut préciser que l'unité achevée par cet opération appartient à une *singularité*, une figure de la conscience que Hegel définit –quelques lignes plus tard– comme la conscience qui a la vérité dans l'être pour soi exclusivement et non dans son altérité :

La forme par le fait d'être extériorisée ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle ; car précisément cette forme est son pur être pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité²⁴.

La figure que s'impose suite à la constitution de la singularité qui a sa *vérité* dans le produit de son *Entäusserung* n'est autre que l'autoconscience libre du Stoïcisme. Cette nouvelle figure se conçoit comme « l'infinité ou mouvement pur » de la conscience, de même qu'elle se pense comme principe du monde ou la conscience qui « est à soi-même l'essence »²⁵. La conscience qui représente non seulement le Stoïcisme mais encore le Scepticisme et à la conscience malheureuse, est celle qui a ressenti à l'extrême le divorce entre le libre monde de ses pensées et un monde inessentiel ; la conscience qui se pense libre se retrouve toujours face à une altérité dans laquelle elle ne se reconnaît pas. Donc Fischbach a tort quand il affirme que l'unité de la subjectivité peut se trouver dans l'activité du travail et l'*Entäusserung* que celle-ci présuppose, car la conscience qui

²² GW 9, p. 115 / *PhdE*, p. 226.

²³ Jean-François Marquet a une lecture plus proche au texte de Hegel, mais il est remarquable qu'il fasse omission au fait que le monde de la *Bildung* est précisément le monde de l'aliénation : « Certes, en différant sa mort, l'esclave est contraint dans un premier temps de trouver dans un autre (le maître) son essence et son soi – c'est là sa première *Entäusserung* (aliénation/extériorisation), – mais le maître, en le vouant au travail et en l'obligeant par là à différer également son désir, va le faire accéder à l'*Entäusserung* seconde et positive de la culture (*Bildung*), par laquelle la conscience de soi se réalise et se vérifie dans la production d'un monde humain se substituant au donné naturel. » J.-F. Marquet, "Les figures du conflit dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel", *Les Études philosophiques*, 77(2), 2006, p. 193.

²⁴ GW 9, p. 115 / *PhdE* (trad. Hyppolite) pp. 165-166

²⁵ GW 9, p. 116 / *PhdE*, p. 228.

travaille uniquement pour soi s'effondre dans une opposition entre le monde qu'elle pose comme essentiel et le monde effectif que la précède²⁶.

1.3 La lutte pour la reconnaissance

L'enjeu de l'*Entäusserung* à l'occasion du travail est l'opération de la réflexion qui élève le Moi à une conscience pour soi. Elle implique l'abandon du Moi comme une pure inquiétude séparée de son agir et l'apparition d'un individu qui poursuit activement la réalisation de sa propre existence matérielle et la jouissance d'un savoir de soi. En ce sens, l'*Entäusserung* marque aussi la transition de l'Esprit qui était *selon son concept* divisé en deux –intelligence et volonté–, vers un Esprit effectif, « C'est avec l'apparition d'une authentique conscience pour soi que l'esprit a un vrai être ». D'après cette nouvelle perspective, la finalité qui caractérise à la conscience pour soi est la reproduction de son propre statut, une opération trop fragile pour rester dépendante de l'être-là.

Conséquemment, l'*Entäusserung* du travail conduit à une lutte entre deux individus pour faire valoir l'être pour soi, une lutte qui apparemment se joue pour le droit à la possession de l'être-là produit, mais qui est en fait commandée par le désir d'être reconnue. Il s'agit de la même lutte que, dans la *Phénoménologie*, située à l'individu face à une reconnaissance asymétrique, dans laquelle « *l'autoconscience n'atteint sa satisfaction que dans une autre autoconscience* »²⁷. Nonobstant, dans le cas des leçons de 1805, le rapport asymétrique entre les consciences trouve son origine dans l'exclusion de la possession. L'une est la conscience qui a pris la possession de la terre, de « l'être-là qui perdure », celle qui, grâce à son travail, a « marqué [*bezeichnet*] »²⁸ la terre comme *sienne* et a produit un monde à sa propre image. Tandis que l'autre conscience s'aperçoit qu'elle est exclue d'ores et déjà du rapport avec l'être-là, de la possibilité de s'extérioriser. L'une arrive à jouir de la réalisation de son être pour soi bien que l'autre est privée de l'extériorisation. D'ailleurs, l'individu impuissant acquiert l'affirmation d'être pour soi dans l'individu qui l'exclut, mais il parvient à la reconnaissance comme l'exclu de la terre.

²⁶ Hyppolite : « Les deux analyses qui sont séparées dans la *Phénoménologie* –celle de la conscience malheureuse proprement dite dans le chapitre de la conscience de soi et celle de l'aliénation de l'esprit dans le chapitre sur l'état du Droit– ont été élaborées ensemble, et la première fut sans doute celle qui vient en second lieu dans la *Phénoménologie*. C'est d'abord dans une certaine transformation de l'esprit du monde, d'où sortit le monde moderne, que Hegel a découvert ce qui sera plus tard la conscience malheureuse en général. » J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Aubier, 1946, p. 354.

²⁷ GW 9, p. 108 / *PhdE*, p. 215.

²⁸ GW 8, p. 214 / *RP*, p. 220.

Ainsi, les positions du Maître et de l'Esclave sont remplacées par une opposition née avec la possession, une exclusion qui implique de soi une lutte entre : a) « un individu qui a exclu l'autre de sa possession » et b) « l'autre individu, devenu pour soi, l'exclu »²⁹. Alors, le conflit ne va pas tarder à entrer en scène puisque l'inégalité posée entre eux a aussi bien l'effet de rappeler à l'individu exclu -sans solution de continuité- l'absence de jouissance, qu'il est pour soi seulement en raison d'un manque. Donc, il essaie d'inverser l'inégalité :

L'exclu lèse la possession de l'autre ; il y pose son être pour soi exclu, son *mien* ; il y détériore quelque chose, -une annihilation comme celle du désir, pour se donner à soi son sentiment-de-soi, mais non pas son sentiment-de-soi vide, bien plutôt posant son Soi dans un autre soi, dans le savoir d'un autre ; -l'activité ne vise pas le négatif, la chose, mais bien le se-savoir-de-l'autre³⁰.

La particularité de cette lésion est qu'elle n'est pas dirigée contre la possession de l'individu mais contre la possibilité même qu'il puisse réaliser l'*Entäusserung*. En vrai, il s'agit d'un acte qui met en évidence que la lutte n'était pas motivée par le désir de la possession mais par la jouissance d'un savoir de soi, jouissance de se retrouver dans l'activité de l'*Entäusserung*. En conséquence l'individu qui éprouve la lésion n'est plus quelqu'un qui reçoit son être pour soi dans la simple possession. Au contraire, c'est une personne qui cherche la reconnaissance au-delà d'un fait contingent et en indépendance de l'être-là.

La solution à ce conflit est déjà présente pour Hegel parmi l'inversion suscitée par la lésion. En effet, avec le changement de positions, chaque individu se retrouve « hors de soi », c'est-à-dire que chacun s'est détaché de la possession comme moyen pour accéder à la reconnaissance. La lutte a mis en évidence que « tous deux sont un savoir, sont objets pour eux-mêmes »³¹. Mais, également, le conflit empêche que l'individu puisse être reconnu comme un être pour soi absolu et non par rapport à la possession. Alors, s'ouvrent deux possibilités : soit prolonger la lutte jusqu'à la fin et amener à l'autre à sa mort, soit limiter l'agression et reconnaître que la volonté ne peut pas se réaliser à l'échelle individuelle. Finalement, si la reproduction de la jouissance individuelle « vise la mort d'un autre », la volonté comprend qu'il s'agit d'un « suicide »³².

Il est important à remarquer que Hegel n'a pas eu besoin d'invoquer un état de nature hobbesien ni un mythe parricide pour déduire la constitution d'un état de droit ; la

²⁹ GW 8, p. 218 / RP, p. 224.

³⁰ GW 8, p. 219 / RP, p. 224.

³¹ GW 8, p. 219 / RP, p. 225.

³² GW 8, p. 221 / RP, p. 226.

personne juridique ne s'origine pas chez l'individu qui a renoncé à son droit naturel par le désir de conserver ses propriétés et par le sentiment de peur de la mort. À la différence de Hobbes, Hegel reconnaît la constitution d'un marché, d'une communauté d'échange, comme le pas préalable pour la constitution d'une communauté politique et ses dispositifs de punition. À la base des rapports intersubjectifs d'une société se trouve la reconnaissance juridique de la volonté individuelle du propriétaire, une figure que Hegel tire de l'existence d'une lutte entre consciences et qui trouve sa satisfaction dans un marché sanctionné légalement.

1.4 L'*Entäusserung* social ou l'articulation entre marché et État

Pour justifier cette interprétation, je voudrais avancer l'hypothèse selon laquelle, d'une part, la formation de la société bourgeoise que Hegel décrit dans « L'Esprit Réel » — deuxième chapitre de la *Philosophie de l'Esprit*— s'articule autour de l'*Entäusserung* typique des rapports du marché et, d'autre part, que la formation du concept d'État présentée dans le dernier chapitre —La constitution— s'articule autour d'une nouvelle forme d'*Entäusserung*, cette fois dépourvue de tout particularisme. Ainsi, je propose une lecture croisée du système de Hegel qui souligne A) une perspective génétique de la société bourgeoise à partir du marché et B) une perspective spéculative du concept d'État fondée sur le schéma de l'extériorisation développé jusqu'à ici. Pour finir, C) je voudrais exposer le cadre qui nous permet d'identifier l'émergence de l'*Entfremdung* à partir de la tension qu'implique le rapport entre l'effectivité de la singularité attachée au marché et le savoir universel que l'État poursuit.

A) D'après un point de vue génétique, c'est sur le rapport contractuel que la société bourgeoise acquière une effectivité collective. Dans le contrat Hegel trouve le dispositif qui exprime adéquatement la reconnaissance de la volonté et le savoir de chaque individu. Si la lutte pour la possession conduisait à la reconnaissance de la volonté des individus opposés, le contrat porte à la reconnaissance à un niveau collectif, dans lequel « *la volonté du singulier est volonté commune* »³³. La collectivité où l'individu se reconnaît et il est reconnu présuppose un échange généralisé parmi différents propriétaires, un marché de marchandises où l'activité objectivée de chaque singulier est présente. Ainsi, le contrat est le dispositif qui normalise les rapports du marché car il établit une symétrie non seulement entre les marchandises à échanger mais aussi bien entre les volontés qui accordent l'échange. Cette symétrie exprimée dans le contrat implique en outre que :

³³ GW 8, p. 228 / RP, p. 233.

(...) mon dessaisissement est médiatisé par le sien, c'est pourquoi je ne veux faire acte de dessaisissement que parce que *lui* aussi de son côté veut se dessaisir [*sich entäusseren will*] ; et parce que sa négation devient ma position³⁴.

L'affirmation de l'être pour soi est donc garanti par le contrat, qui rejoint deux volontés sous l'accord d'une volonté générale. Également, le droit et les lois qui assurent les obligations entamées sont respectés par le fait qu'elles protègent la possession individuelle et découlent du « *valoir* effectif de la propriété, l'élément de l'être-là effectif, par le vouloir de tous »³⁵. Il s'agit, certes, d'une reconnaissance juridique, vide de tout contenu concret, mais qui fait valoir comme substantiel ce qu'originellement était le produit d'une contingence.

En somme, l'équilibre social repose sur le détachement de la volonté singulière à sa puissance négative —la capacité de prendre possession arbitrairement des biens— en gardant la validité de sa volonté —l'être pour soi— dans la reconnaissance légale que le contrat propose. Le principe de cet équilibre répond au schéma de l'*Entäusserung*, car il représente un *médium* dans lequel les possessions de chaque propriétaire —domaine de la contingence—, peuvent être objets d'un échange et une circulation, mais en préservant pour les propriétaires le savoir d'être une volonté pour soi, libre d'établir l'échange.

B) D'autre part, le concept d'État implique une figure inverse : la reconnaissance du savoir de soi dans l'universalité de l'État et l'aliénation de la volonté individuelle. En effet, Hegel conçoit comme réquisit pour la formation de l'État la figure d'un *maître universel*, figure que devient possible uniquement si l'individualité reconnaît sa volonté extériorisée dans une volonté générale. De cette façon l'*Entäusserung* atteint le plus haut degré de réalité, car la conscience pour soi se reconnaît dans les pouvoirs de l'État, ceux qui organisent et harmonisent la totalité de la vie sociale. Ce faisant, l'individu se soustrait de la reconnaissance achevée dans le marché —celle qui est guidé par la nécessité— pour aboutir à une reconnaissance entre citoyens.

Ils savent la volonté universelle en tant que leur volonté particulière, et ce de telle sorte que la volonté universelle est leur volonté particulière dessaisie (*entäusserter*), et ils la savent aussi comme leur essence objective, leur puissance pure, qui est leur essence en-soi ; de même que dans leur savoir.

(...) L'advenir des pouvoirs est le dessaisissement ; mais non pas advenir de la nécessité, bien plutôt le pouvoir de l'universel est su en tant qu'essence ; par égards pour ce savoir

³⁴ GW 8, p. 229 / RP, p. 234.

³⁵ GW 8, p. 242 / RP, p. 247.

chacun se dessaisit de soi-même [*um dieses Wissen willen entäussert sich jeder seiner selbst*] ; non pas comme vis-à-vis d'un maître, mais vis-à-vis du pouvoir dans la forme de son pur savoir c'est-à-dire du savoir de soi-même en tant que quelque chose de dessaisi ou de soi-même en tant qu'un universel³⁶.

D'après un point de vue historique, Hegel oppose ce concept d'État à celui de l'antiquité grecque pour mettre en évidence la séparation nécessaire entre la volonté individuelle et la volonté universelle qu'articule le rapport entre le marché et l'État. À la différence de la société moderne, Hegel trouve dans la vie sociale de la πόλις une identité totale entre les citoyens et le gouvernement qui répond au fait que la volonté universelle de l'État est incarnée directement par les citoyens. L'absence de séparation entre les deux domaines n'est pas vécue comme une interférence aux affaires privées car l'intérêt individuel est le même que l'intérêt commun.

Le peuple est en même temps dissous dans les citoyens et il est en même temps l'individu unique, le gouvernement — il n'a d'interaction [*Wechselwirkung*] qu'avec soi ; le dessaisissement de la singularité de la volonté est conservation immédiate³⁷.

L'État moderne, au contraire, implique la séparation des volontés comme le principe qui assure le libre déploiement de l'intelligence et le savoir de soi de ses membres. D'après un point de vue spéculatif, ce concept d'État exprime une identité dans la différence. La volonté individuelle est aliénée au profit de l'État, mais elle se voit compensée par une liberté d'Esprit par rapport aux modes de vie de la collectivité. Le *nouveau principe* de la modernité est la liberté individuelle, orienté à produire une harmonie organique entre toutes les formes de savoir de soi que les membres d'une société incarnent.

Avec le nouveau principe la liberté extérieure effective des individus dans leur être-là immédiat est perdue ; mais leur liberté intérieure — celle de la pensée — est maintenue — l'Esprit est purifié de l'être-là immédiat, il est entré dans son pur élément du *savoir*, et est indifférent à l'égard de la singularité étant-là³⁸.

C) Dans le concept d'État, l'effectivité individuelle des bourgeois doit être sacrifiée pour parvenir à un savoir de soi propre aux citoyens, le savoir d'être universel. Cependant, ce sacrifice est seulement partiel. Avec l'avènement de l'État l'individu demeure en une existence clivée : d'une part, il est citoyen, l'individu qui jouit d'une liberté intérieure et qui est reconnu comme un être-absolu avec une totale indifférence par rapport à sa singularité et propriétés ; d'autre part, il est bourgeois, celui qui se détermine par son

³⁶ GW 8, p. 254 / RP, pp. 258-259.

³⁷ GW 8, p. 262 / RP, p. 266.

³⁸ GW 8, p. 264 / RP, p. 268.

effectivité, par le fait de faire valoir sa singularité parmi le reste, mais qui a dû de renoncer au pouvoir de sa volonté³⁹. L'État moderne est de tel sort supérieur aux États précédents une fois qu'il sème cette scission au cœur de ses membres, guidé par la présomption que le savoir de soi qui, née avec le citoyen, est la liberté plus haute à conquérir. Voici la formulation de cette nouvelle liberté :

La division [*Entzweyung*] plus élevée consiste donc en ce que chacun *retourne* complètement *en soi*, sache son *Soi comme tel en tant que* l'essence, accède à cet entêtement d'être absolu tout en étant pourtant séparé de l'universel étant-là — de *posséder immédiatement son absolu dans son savoir* ; — en tant que singulier il laisse libre l'universel, il a en soi parfaite autonomie, — il abandonne son *effectivité*, ne vaut à soi-même que dans son *savoir*⁴⁰.

En revanche, Hegel est bien conscient que le clivage entre bourgeois et citoyen n'est pas encore une réalité réalisée, que le réel n'est pas tout à fait en accord avec le concept. Dans la singularité qui résiste à l'intégration dans l'universalité Hegel trouve une *contradictio in abiecto*, une forme de vie qui reproduit sa propre déchirure. Hegel la nomme sans complaisance « le mal », puisqu'elle représente à « la singularité allée en soi, et par là précisément complètement dessaisie », une forme de conscience propre à un « Soi qui a abandonné son être-là, qui sait un autre monde que le sien. Dans l'effectivité c'est seulement ce dessaisissement comme tel qui apparaît »⁴¹. En conséquence, cette singularité est une conscience aliénée de soi-même, l'expression de l'*Entfremdung* qui repose sur le clivage du sujet qui émerge avec l'État moderne.

L'*Entfremdung* que j'identifie ici —dans le cadre des leçons de 1805—, peut être expliquée en fonction du concept d'*Entäusserung* que Hegel a mobilisé à travers tout l'exposé de la *Philosophie de l'Esprit*. C'est György Lukács qui a souligné que la progression argumentative des leçons de 1805 —celle du schéma de l'extériorisation qui commence avec l'inquiétude du Moi et se déplace vers le travail, la possession, le contrat et le concept d'État— témoigne un point où « Hegel devient infidèle à la méthode qu'il a lui-même découverte, méthode extraordinairement féconde et qui consiste à développer organiquement les catégories supérieures à partir de la contradiction interne qui déchire les catégories supérieures »⁴². En suivant à Lukács, l'*Entäusserung* de l'effectivité bourgeoise au profit du savoir universel du citoyen est fondée sur le renoncement de la

³⁹ Cf. M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 140-146

⁴⁰ GW 8, p. 262 / RP, p. 266.

⁴¹ GW 8, p. 262 / RP, p. 266.

⁴² G. Lukács, *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, Vol. 2, Paris : Gallimard, 1981, p.120.

même effectivité qui a développée toutes les transitions méthodologiques au long de l'argumentation. De cette façon, le concept d'État est une réalité étrange vis-à-vis de la démarche génétique de la conscience. Le transfert de cette inadéquation à un sujet clivé entre deux images de soi-même à réaliser reste toujours problématique si le concept d'État continu à être un concept. En somme, l'Entfremdung de la singularité bourgeoise, celle qui produit un monde qui répond à sa volonté et effectivité, émerge une fois que l'État l'absorbe dans une forme d'universalité qui contredit le savoir de soi conquis par la voie de sa propre *Enttäusserung*. C'est à cause de cette contradiction que Hegel peut affirmer une *duplicité de mondes*, le monde de l'effectivité et le monde du savoir de soi, ou dit autrement, une solution de continuité de la réflexion.

Chapitre II

L'émergence de l'aliénation

Ce deuxième chapitre est consacré à la discussion de la réflexivité sociale que Hegel octroie à la figure de l'Esprit dans le chapitre VI de la *Phénoménologie*. Dans le premier chapitre je me suis concentré à développer le chemin qui mène, dans la *Philosophie de l'Esprit*, à l'émergence d'une communauté normée par le droit, un processus qui commence par l'inquiétude du Moi et qui finit avec la reconnaissance de l'individu comme un citoyen. Il s'agissait donc de comprendre, d'après une approximation d'ordre ontologique, le mouvement qui est à la base des rapports intersubjectif, notamment ceux qui privilégient l'*Entäusserung* du travail, la lutte et le contrat.

Maintenant je voudrais redéfinir ce même chemin sous la lumière du mouvement spéculatif de l'Esprit. Ainsi, je voudrais avancer l'hypothèse selon laquelle l'apparition d'un Esprit aliéné doit être élucidée spéculativement à partir d'un déséquilibre provenant du cœur de l'Esprit même. La première tâche de ce chapitre consiste en la définition du mouvement réfléchissant de l'Esprit, conçue comme un rapport réciproque entre la substance sociale et l'essence éthique. La deuxième tâche sera la présentation du déséquilibre immanent à la *belle éthicité* du monde grecque provoqué par l'apparition de l'agir individuel. La dernière tâche de ce chapitre consiste à comprendre en quel sens l'effondrement de l'éthicité grecque contient en soi les éléments qui vont caractériser à l'aliénation de l'Esprit et pourquoi l'Esprit est le *sujet* de l'aliénation.

2.1 Le mouvement de l'Esprit

Le chapitre VI marque une transformation générale de l'économie argumentative de la *Phénoménologie*. Il s'agit maintenant d'une conscience traversée par un ensemble de formes de socialisation, des rapports intersubjectifs propres à la vie sociale et encadrés par différentes institutions historiques. Stéphan Haber à ce sujet souligne qu'une « ligne de partage essentielle » sépare les apprentissages d'un sujet individuel de l'expérience de la vie sociale propre d'un sujet « *noué* au monde »⁴³ que le chapitre VI propose. Malheureusement, Haber échoue à donner une explication concernant l'origine de cet attachement de l'individu à sa communauté, or seulement sur cette base est envisageable l'apparition un *Esprit aliéné*. Par contre, nous pouvons reconnaître une des présentations

⁴³ S. Haber, "Le terme « aliénation » (« entfremdung ») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la *Phénoménologie* de l'esprit de Hegel", *Philosophique*, n. 8, 2005, p. 14.

la plus claire de la constitution de l'Esprit, au début du chapitre VI, structurée sous la forme d'un chiasme :

L'esprit est la substance et l'essence universelle égale à soi-même, permanente –c'est la base immuable et irréductible, le point de *départ* de l'opération de tous– il est leur *but* et leur *terme* en tant que *l'en-soi* pensé de toutes les consciences de soi. Cette substance est aussi bien l'*œuvre* universelle qui, grâce à l'*opération* de tous et de chacun, s'engendre comme leur unité et leur égalité, car elle est l'*être-pour-soi*, le Soi, l'opération en acte. En tant que la *substance*, l'esprit est l'*égalité* avec *soi-même*, inflexible et juste, mais en tant qu'*être-pour-soi* la substance est l'essence qui s'est dissoute, l'essence du bien qui se sacrifie. Chacun y accomplit son œuvre propre en déchirant l'être universel et en en prenant sa part. Cette dissolution et cette singularisation de l'essence sont précisément le *moment* de l'opération et du Soi de tous ; ce moment est le mouvement et l'âme de la substance, l'essence universelle conduite à son effectuation⁴⁴.

L'Esprit exprime l'embranchement entre la substance et l'essence ou, exprimé autrement, la rencontre de l'agir et de la réflexion. Il est l'unité entre la totalité des individus qui se pensent comme une communauté et la totalité des actions réalisées par ces mêmes individus. Pour mettre en évidence cet articulation, le chiasme propose une identité développée entre l'action et le sens de l'action mises en place par les individus, une perspective qui a comme arrière-fond l'en-soi et le pour-soi de l'Esprit.

D'un côté, l'Esprit se présuppose —en soi— comme ce qui fournit la motivation et la finalité pour l'agir d'une collectivité, ce qui pour celle-ci représente —pour soi— la possibilité de donner un sens à leur agir. De l'autre côté, l'Esprit témoigne -pour soi- une effectivité continue qui reçoit le nom d'*œuvre universelle*, dans la mesure où chaque action de la totalité des individus est -en soi- *égale* quand elles contribuent à la constitution de l'Esprit ; c'est grâce à lui que la diversité des d'actions individuels s'agrègent dans une unité. Seulement quand l'agir et la réflexivité de chacun se rassemblent dans l'Esprit, il devient possible d'abandonner la perspective problématique composée par une pluralité de consciences de soi et parvenir à une perspective intersubjective, un « *Je* qui est *nous*, et *nous* qui est *Je* »⁴⁵.

Vu que l'Esprit est l'unité spéculative de la réflexion et l'agir, en lui se sursumment toutes les figures de la conscience examinées dans les chapitres précédents, or elles représentent « des abstractions de ce même esprit »⁴⁶. Également, la vérité de l'Esprit consiste à être « substance spirituelle », un dialogue ininterrompu entre individus concrets qui

⁴⁴ GW 9, p. 239 / *PhdE*, trad. Hyppolite, II, p. 10.

⁴⁵ GW 9, p. 108 / *PhdE*, p. 216

⁴⁶ GW 9, p. 239 / *PhdE*, p. 404

confrontent leurs motivations pour leurs actes. D'ailleurs, si avant la vérité était confrontée à la certitude de chaque figure de la conscience, avec l'Esprit elle n'est plus un contenu qui se trouve hors du sujet que la recherche, sinon ce qui est posé par la réflexion de ce même sujet : le Soi de l'Esprit.

Le Soi est le sujet de l'aliénation. C'est la seule figure de la conscience qui peut exprimer véritablement la condition d'être aliénée, dans la mesure où l'étrangement requiert d'un sujet capable de s'opposer à soi-même. Le Soi devient étrange à lui-même et pas à autre chose parce qu'il incarne la conscience qui est capable d'examiner, en premier lieu, comment son agir produit un monde où elle peut s'y réfléchir et, en deuxième lieu, comment son savoir s'origine dans ce même acte et pas ailleurs. Seulement dans la réflexion spéculative se manifeste le sujet qui porte une altérité toujours intérieure à lui, qui se réfléchit toujours dans son contenu et qui transforme ce contenu par l'action de sa réflexion. En ce sens, le Soi n'est pas une figure de la conscience qui se confronte avec une objectivité étrange à lui, or ce qu'il rencontre n'est autre chose que son propre mouvement réfléchissant.

2.2 La contradiction de l'Esprit

Comment parvient l'Esprit à se dissocier entre son effectivité et son savoir ? Pour répondre à cette question je voudrais examiner comment, dans la section VI-A de la *Phénoménologie*, émerge une tension entre la singularité représentée par l'agir individuel et l'universalité représentée par l'État, dans laquelle s'origine la scène idéale pour un Esprit clivé en deux formes contradictoires. En conséquence, j'estime nécessaire d'examiner A) le conflit entre la loi divine et la loi humaine comme un conflit entre la famille et l'État ; B) le conflit entre la singularité et l'universalité que Antigone éveille et C) l'apparition d'une universalité abstraite par l'œuvre de l'empire romain.

A) De toutes les contradictions qui traversent les rapports entre la loi divine et la loi humaine du monde grec, je voudrais me concentrer sur celle qui oppose la famille de l'État au moment de la mort d'un individu et les rituels cérémoniels qui l'ensuivent. La famille, en tant que figure de l'Esprit immédiat, se caractérise par conformer une unité fermée sur elle-même, qui se soustrait à toutes les finalités que la communauté et l'État poursuivent. Avec la famille, les particularités de chaque individu sont supprimées pour laisser la place à une forme de généralité représentée par les liens du sang, une détermination qui exclut à toutes les autres caractéristiques de l'identité individuelle — richesse, pouvoir, etc. — car elles représentent des traits contingents comparés à l'essentialité de la filiation. En ce sens, la famille est une unité qui s'oppose aux buts

incarnés par l'État et la communauté, à savoir, la formation d'individus autonomes et capables de s'intégrer une autre forme de généralité, celle du gouvernement.

Grâce à cette indifférence que la famille oppose aux finalités de la communauté s'origine une figure de la conscience qui est capable de s'écarter des institutions et des pratiques d'une communauté, mais qui reste attachée à la réalité exclusivement par le lien substantiel de la filiation, un lien qui est si réel comme l'endurance de la famille au long du temps. Cette figure de la conscience représente la graine d'où poussera plus tard le Soi absolu de l'Esprit, la simple négativité qui se pense indépendante de toute forme d'effectivité et détermination externe. Mais dans le contexte de l'éthicité grecque, l'essentialité de la famille se voit toujours troublée par « l'essence-commune » mobilisée par l'État dans sa tâche de produire des citoyens ; cette finalité de l'État « est plutôt négative en regard de la famille, et consiste dans le fait de lui retirer le singulier, d'assujettir sa naturalité et singularité, et de le tirer vers la *vertu*, vers la vie dans et pour l'universel »⁴⁷.

De cette façon, l'éthicité grecque, articulée par deux formes d'universalité exclusives, contient les conditions de son propre effondrement. L'opportunité idéale pour qu'elles se dirigent vers une collision inexorable se trouve avec la mort d'un individu, un événement qui est vécu comme une double mort : d'un citoyen au service de la communauté et d'un membre d'une famille. Avec cette mort, la famille se rassemble pour faire le deuil et pour conjurer toute contingence et attribut éventuel du souvenir du mort. Celui-ci représente pour la famille rien qu'un membre du groupe, toute autre détermination est exclue à leurs yeux. Le rite qu'ils entretiennent a comme but la restauration de l'essentialité de l'unité familial face aux accidents et les circonstances qui ont produit la mort. En ce sens, le *mort* est une figure élaborée par l'effectivité de la famille à travers des rites funéraires qui réduisent l'existence de la communauté politique au même niveau qu'un phénomène de la nature, à quelque chose d'inessentielle.

L'opération, donc, qui embrasse l'existence totale du consanguin, et l'a pour objet et contenu — non le citoyen, car celui-ci n'appartient pas à la famille, ni celui qui doit devenir citoyen et cesser *de valoir* comme *ce singulier* — mais l'a, *ce singulier* appartenant à la famille, comme une essence *universelle* soustraite à l'effectivité sensible, i.e. singulière, ne concerne plus le *vivant*, mais le *mort*, qui hors de la longue série de son être-là éparpillé, s'est rassemblé dans la figuration Une achevée, et, hors de l'inquiétude de la vie contingente, s'est élevé à la quiétude de l'universalité simple. — Parce que c'est

⁴⁷ GW 9, p. 243 / PhdE, p. 410.

seulement comme citoyen qu'il est *effectif* et *substantiel*, le singulier, lorsqu'il n'est pas citoyen et appartient à la famille, est seulement l'ombre ineffective sans moelle⁴⁸.

Le membre décédé n'est pas pour la famille un simple objet inanimé de la nature ni un soldat membre d'une armée, «il est contingent —ajoute Hegel— que sa mort soit immédiatement en connexion avec son travail pour l'universel, et soit résultat de ce même »⁴⁹. Réduit à son essentialité, le mort n'appartient pas ni à la nature ni à l'État, mais à la famille qui affirme un savoir de soi imperturbable par une effectivité étrange. Finalement, avec la disparition du cadavre par l'action des rites, disparaît aussi l'objet sur lequel se plaçaient le pouvoir et la protection de l'État.

B) Quant à l'agir de l'État, nous voyons qu'il compose une finalité opposée à celle de la famille : produire activement la conscience d'une individualité à son service, l'individu dirigé à développer un « travail pour l'universel ». Son but est donc l'expansion de l'agir individuel qui puisse apporter à l'expansion de l'autonomie de la substance sociale. De cette façon, la dialectique de la cité s'organise dans un schéma apparemment réciproque : l'État nourrit à l'effectivité du citoyen, tandis que la famille cultive le savoir essentiel du singulier.

Nonobstant, le droit divin qui justifie les actes de la famille est aussi bien capable de mettre en cause le pouvoir de l'État. L'indifférence que cette puissance éthique peut imposer à l'autre apparaît —dans un cadre élaboré par Hegel en se distanciant d'Aristote— d'une façon telle que la communauté politique [*koinônia politikè*], au lieu de garantir un renforcement des finalités propres à la famille, finit par produire une forme de singularité renversée contre sa propre communauté. Ce faisant, Hegel a déjà introduit l'opposition fonctionnel de la relation moderne entre la société bourgeoise et l'État, celle qui s'intéresse pour les effets désintégrateurs de l'agir individuel et les mécanismes de limitation mobilisés par l'État qui ont été présentés dans le premier chapitre. Seulement dans cette perspective il devient clair la raison pour laquelle Hegel fait appel à l'action tragique incarnée par Antigone et l'insère —comme un élément étrange— dans l'harmonie éthique de la communauté aristotélique.

Antigone est celle qui a pour destin le renversement des déterminations de la loi humaine dans les finalités de la loi divine. En tant que femme et sœur, Antigone est commandée par la loi divine sans repérer les conséquences de ses actes. Également, Créon doit obéir à la loi humaine s'il ne veut pas perdre la légitimité de son pouvoir, en méprisant ses obligations vers les rites familiaux. Quand elle désautorise la loi humaine en donnant

⁴⁸ GW 9, p. 244 / PhdE, p. 411.

⁴⁹ GW 9, p. 244 / PhdE, p. 412.

sépulture à Polynice, Antigone fait preuve d'une justice et d'une conscience individuelle incompatibles à celles de l'État. De cette façon, la loi divine apparaît investie par la force d'une individualité agissante et convaincue de sa propre universalité, produisant un déséquilibre au cœur de l'éthicité immédiate. Bref, la coalition entre les deux lois, explique Hegel, est déclenchée par une conscience éthique qui « est dirigée vers la loi *de façon* essentiellement *immédiate* » et qui ne peut pas faire autrement que « dans l'opération de l'éthicité intervient la nature en général »⁵⁰.

C) L'éthicité immédiate, au moment de son effondrement, témoigne deux formes d'universalité incompatibles. D'une part la famille qui fait valoir son essence intérieure contre toute forme d'effectivité extérieure, d'autre part l'État qui réalise son essence dans son agir. Chacune jouit d'une conscience de soi différente : l'une sous la forme du savoir, l'autre sous la forme d'une effectivité. Qu'une individualité puisse rassembler les deux, et témoigner les conséquences de leur contradiction, est la seule preuve nécessaire que Hegel en a besoin pour justifier la nouvelle figure de l'Esprit qui substituera le monde grec.

L'empire romain succède et récupère les deux formes de conscience de soi dissociées et leurs donne une nouvelle réalité. La généralité de la famille ou le savoir pour soi essentiel passent à la personne juridique, dépourvue de tout contenu mais reconnue par la forme vide de ses droits. De même, la tâche de garantir et d'élargir à l'universalité de la vie sociale est transférée à la figure de l'empereur, un singulier qui doit incarner la loi humaine et la loi divine en même temps. Lorsque les deux lois se juxtaposent en une seule conscience —le *maître du monde*, une personne quelconque incapable de maîtriser l'énormité de sa tâche—, l'universalité qui siégeait dans la communauté politique est passé à être une réalité abstraite, sans contenu propre et référée à la forme vide de la propriété matérielle. Pour ces motifs, cette universalité exprime un paradoxe, car elle repose sur un singulier qui doit en même temps valoir comme un universel, avec la seule médiation du droit.

Le point sur lequel je voudrais attirer l'attention dans le contexte de cette universalité abstraite est celui de l'opposition entre l'effectivité et la conscience de soi que la personne juridique fixe. Quand le droit réduit l'existence de l'individu singulier à la condition de *propriétaire*, il reconnaît uniquement l'effectivité du singulier sans octroyer aucune importance à la conscience de soi de l'individu. Celui-ci doit se contenter avec le savoir d'appartenir à une communauté de propriétaires. Ce que l'universalité abstraite produit est un monde où les individus rencontrent ce qui est inessentiel pour eux —l'être-là de la propriété— transformé en leur condition d'existence sociale. La conséquence de telle

⁵⁰ GW 9, p. 260 / PhdE, p. 433.

reconnaissance unilatérale est, en somme, une inadéquation entre l'essence individuelle et l'abstraction juridique dans laquelle le Soi doit se réaliser. Le Soi qui prend conscience de cette condition « expérimente dans son valoir effectif même la perte de sa réalité et son inessentialité parfaite »⁵¹.

Cette opposition contient tous les éléments qui vont caractériser à l'Esprit aliéné. D'un côté, elle implique une dissociation entre singularité et l'universalité au niveau de la vie sociale, car l'individu n'appartient pas à une communauté que comme une abstraction vide. D'un autre côté, il a lieu un détachement entre l'essentialité pour soi et l'effectivité en soi du singulier, car le contenu de ses actes ne vise pas à la réalisation de sa propre singularité, au contraire, ce qu'il extériorise —par le schéma de l'*Entäusserung*— ne lui permet plus de s'y réfléchir.

Nonobstant, à travers de l'étrangement qui constitue à la personne juridique, Hegel a seulement développé une forme de subjectivité dissociée du monde et des formes de socialisation qui lui donnent une existence concrète. Pourtant, nous ne sommes pas encore arrivés à une perspective où la totalité de la vie sociale —l'Esprit— se réalise en deux formes de conscience opposées ou en deux mondes contradictoires.

2.3 L'aliénation de l'Esprit

Pourquoi l'aliénation n'est pas un phénomène attribuable à une conscience singulière ? Comment se constitue un *Esprit* aliéné ? Pourquoi seulement avec l'émergence de l'aliénation se marque le passage à une forme de réflexivité intersubjective —une totalité sociale— qui se pense et se connaît dédoublée ?

L'aliénation voit le jour quand l'effectivité de chaque singulier compose une nouvelle forme de totalité sociale qui, à la différence de la détermination immédiate de l'éthicité grecque, s'articule comme une universalité abstraite. D'une certaine façon cette transition nous fait reculer vers une perspective problématique qui tente d'agglutiner une pluralité de consciences de soi. Nonobstant, l'aliénation n'est pas limitée à l'étrangement uniquement *pensé* mais plutôt pour l'étrangement *réalisé*. Jean Hyppolite insiste de façon claire sur ce point : « quand le citoyen antique devient la personne privée, le Soi abstrait se réalise, mais en se réalisant il découvre son extériorité à soi ; c'est bien lui qui fait ce monde et pourtant ce monde lui apparaît comme un autre que lui, de même que son essence lui apparaît étrangère à ce monde fini »⁵². Le Soi est donc le sujet de l'aliénation,

⁵¹ GW 9, p. 262 / PhdE, p. 437.

⁵² J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 358.

étant ceci une forme de réflexion qui est consciente d'être productrice d'un monde concret, mais dans lequel le Soi apparaît comme un élément inessentiel.

En conséquence, nous pouvons distinguer —pour la clarté de l'exposé— deux moments juxtaposés dans la genèse de l'aliénation. Le premier consiste en la dissociation entre singularité et universalité qui se cristallise en un Soi sans substance. Le deuxième implique le détachement entre l'essentialité pour soi et l'effectivité en soi du singulier, personnifié par une conscience inessentielle. Hegel explique cette dialectique de l'*Entfremdung* avec l'aide l'*Entäusserung*, sauf que cette fois elle est mobilisée au niveau de la totalité sociale.

Elle [l'effectivité] reçoit son être-là par l'extériorisation [*Entäusserung*] et la désessentialisation [*Entwesung*] propres de l'autoconscience, que dans la dévastation qui règne dans le monde du droit, semble lui infliger la violence extérieure des éléments déchaînés. Ceux-ci, pour soi, ne sont que le pur dévaster et la dissolution d'eux-mêmes ; mais cette dissolution, cette essence négative qui est leur, est justement le Soi ; il est leur sujet, leur agir et devenir⁵³.

De cette façon, l'individu encapsulé dans la figure de la personne juridique se retrouve face à une puissance extérieure, qui n'est autre que le contenu de ses actes. Ce qui résulte de cette *Entäusserung* est un Soi sans substance qui produit un monde réel mais étranger et, conséquemment, une conscience inessentielle qui pense ce même monde aussi comme inessentiel mais tout en le conservant.

L'Esprit aliéné se circonscrit dans une totalité sociale vu qu'il articule deux formes de réflexivité qui vont conditionner le rapport d'une communauté avec soi-même. La première est conscience de l'effectivité, le pôle qui pense à l'immédiateté de la vie sociale, ce qui 'englobe à la personne juridique, la propriété et les forces matérielles mobilisées par le travail social. À cette conscience le correspond l'aliénation du contenu du monde de la culture. Ainsi, la première dialectique de l'aliénation se caractérisera par la présupposition que la vérité de la totalité sociale se trouve au-delà de l'effectivité posée par l'agir des individus, car celle-ci s'éprouve aussi au-delà du control de ceux-ci.

(...) cet agir et devenir, par quoi la substance devient effective, est l'aliénation de la personnalité, car le Soi valant en et pour soi *de façon immédiate*, i.e. *sans aliénation*, est sans substance, et le jeu de ces éléments en fureur ; sa substance est donc son

⁵³ GW 9, p. 264 / PhdE, p. 440.

extériorisation elle-même, et l'extériorisation est la substance, ou les puissances spirituelles s'ordonnent en un monde et par là le maintenant⁵⁴.

La deuxième forme de réflexivité est celle de la conscience de l'essence. La dialectique de l'aliénation est animée par la conscience qui se refoule d'une réalité dans laquelle elle ne se reconnaît plus et, ensuite, transpose la réalisation de son essence à un au-delà. À cette conscience le correspond l'aliénation de l'unité récupérée entre le Soi et la substance :

La substance est de cette manière *esprit*, *unité* autoconsciente du Soi et de l'essence, mais tous deux ont aussi la signification de l'aliénation l'un pour l'autre. Il [= l'esprit] est *conscience* d'une effectivité objective pour soi libre ; mais à cette conscience fait face cette unité du Soi et de l'essence, à la [*conscience*] *effective* la *conscience pure*⁵⁵.

Il est très important de noter que cette division implique un approfondissement de la réflexivité de l'aliénation et, en conséquence, que la dialectique de l'Esprit aliéné soit développée en deux moments différents. Le premier est celui où le Soi se confronte avec le devenir de sa propre aliénation, étant lui-même l'agent actif de ce processus. Tel devenir est exposé par Hegel sous le thème de la *Bildung*, qui est le fil rouge du passage de l'*Entäusserung* à l'*Entfremdung*. Le deuxième moment est celui où le Soi réagit face à l'achèvement de son aliénation, lorsque le Soi se reconnaît dans le monde effectif que lui-même a créé et renie de la vacuité dans laquelle il s'est réalisé. Cette réaction est développée par Hegel sous le thème de la foi et de la pure intellection. L'opposition entre le Soi —réconcilié avec la substance— et l'essence présupposée par la Foi est animée par le passage de l'*Entfremdung* à l'*Entäusserung*.

Pour expliquer l'articulation entre les deux formes de réflexivité, Hegel fait appel à une sorte de *sublimation* qui transforme le monde de l'effectivité, produit par l'*Entäusserung* de la conscience, en un autre monde —purifié de toute inadéquation— posé par l'*Entfremdung* de la conscience. Dit autrement, une fois que la conscience fait un retour à soi à partir de son effectivité, elle devient une conscience indifférente du monde posé par son *Entäusserung* et, en conséquence, commence à chercher —sous la modalité de l'*Entfremdung*— un autre monde face auquel elle ne puisse pas rester indifférente et dans lequel elle puisse projeter un idéal de soi-même.

D'une part, l'autoconscience effective, par son extériorisation [*Entäusserung*], passe dans le monde effectif, et celui-ci dans celle-là en retour ; mais, d'un autre côté, c'est justement

⁵⁴ GW 9, pp. 264-265 / PhdE, p. 440.

⁵⁵ GW 9, p. 265 / PhdE, p. 440.

cette effectivité, aussi bien la personne que l'objectivité, qui est sursumée ; elles sont purement universelles. Cette aliénation [*Entfremdung*] qui est leur est la *conscience pure* ou l'essence. Le présent [*die Gegenwart*] a immédiatement l'opposition en son *au-delà*, qui [est] son penser et [son] être-pensé ; tout comme celui-ci en l'en-deçà qui est son effectivité aliénée de lui⁵⁶.

Vu que le premier moment met en jeu —en apparence— une signification positive de l'*Entfremdung*, il devrait résoudre la condition aliénée de l'Esprit, par la voie de la culture et de l'appropriation de la substance étrangère au Soi. Par contre, ce qui résulte en réalité de ce premier moment est un Soi réconcilié avec son effectivité mais qui projette l'unité conquise entre lui et l'effectivité dans un autre monde. Voilà pourquoi la facticité de la vie sociale, appelée par Hegel comme le *présent*, est aliénée dans une forme de conscience qui se détache de toute forme inessentielle et immédiate de la substance sociale. Cependant, le *royaume de la conscience pure* est aussi aliéné en soi, car elle est la *pensé* et l'*être-pensé* de la factualité sociale, qui est conservée au prix d'être sublimée en un monde idéal.

Il s'agit donc, comme Hegel précise dans ces passages qu'introduisent les moments de l'Esprit aliéné, de deux formes conscientes d'être dans le monde d'une façon aliénée. Ce déploiement en deux temps du concept d'aliénation répond au fait que le Soi doit se confronter avec lui-même dans le domaine de l'agir et dans le domaine de la pensée avant de pouvoir remonter son propre étrangeté. Le mouvement global de ce deux dialectiques —le soi aliéné de la substance et le soi aliéné de l'essence— est analysé par Hegel comme un tout qui comporte un déséquilibre par rapport à sa totalité, ainsi comme un déséquilibre entre ses parts.

L'Esprit est avant tout en opposition à soi-même et incapable de se reconnaître dans la totalité sociale. La prise de conscience par le Soi d'une telle opposition est la cause du clivage entre une conscience qui se sait effective mais inessentiel et une conscience qui se sait essentiel mais ineffective.

Le tout, par conséquent, comme chaque moment singulier, est une réalité aliénée de soi ; il se décompose dans un royaume, où l'*autoconscience* est *effective*, aussi bien elle que son objet, et dans un autre [royaume], le royaume de la conscience *pure*, qui, au-delà du premier, n'a pas de présence effective, mais est dans la *foi*⁵⁷.

⁵⁶ GW 9, p. 265 / PhdE, p. 441.

⁵⁷ GW 9, p. 265 / PhdE, p. 441.

Chapitre III

Les figures de l'aliénation

Dans les suivantes pages de ce chapitre, pour faire justice à la richesse conceptuelle de l'aliénation, je voudrais diviser la présentation de la section VI-B de la *Phénoménologie* en trois aspects centraux. En premier lieu, le processus de socialisation que Hegel reconnaît dans la *Bildung* ; en deuxième lieu, la réaction de l'*Aufklärung* face à l'inessentialité du monde de la culture ; finalement, la dimension critique du concept d'aliénation, vu que les acquis des points précédents devront nous amener à une perspective qui met en cause certaines idées métaphysiques et les conséquences pratiques qu'elles impliquent. Ce faisant, nous devons réussir à penser l'aliénation comme un concept doté d'une puissance rétrospective, car il peut nous permettre à réinterpréter l'histoire et les formes de socialisation de notre société à partir d'un principe critique, mais aussi je cherche à problématiser l'actualité des pratiques sociales que Hegel étudie dans cette section de la *Phénoménologie* et leur capacité prospective d'éclairer critiquement notre temps sous les lumières du passé.

Comme je montrerai à continuation, l'aliénation de l'Esprit a lieu dans deux registres différents : dans l'agir et dans la pensée. Cette division répond au fait que le Soi de l'Esprit se retrouve à un premier moment comme la conscience aliénée de la substance et un deuxième moment comme la conscience aliénée de l'essence. Dans le chapitre précédent j'ai signalé que l'Esprit rassemblait la substance et l'essence dans un rapport réciproque, donnant une direction à l'agir individuel et, grâce à ce lien, l'essence de la vie sociale était éprouvée dans chaque action singulière. Maintenant ce rapport est dissolu par l'œuvre de l'agir particulier. Ce que j'appellerai un *Esprit aliéné* est donc une forme de réflexion qui ne parvient pas à reconnaître que la vie sociale effective est aussi le lieu où l'essence doit se réaliser, une réflexion qui se trouve empêchée de reconnaître que la substance est l'autre de l'essence.

3.1 Les figures de l'aliénation : la *Bildung*

La première dialectique de l'*aliénation* est celle qui articule l'étrangement du Soi vers la substance en l'*Entfremdung* de la conscience effective, une condition qui est formulée par Hegel comme l'*aliénation de l'aliénation*. La *Bildung* est le contexte historique dans lequel se déroule cette dialectique. Traduit en français comme *culture*, la *Bildung* désigne la sortie de Soi de l'universalité abstraite et le passage au Soi qui se connaît comme l'auteur d'un monde transformé par son activité. Comme Jarczyk et Labarrière le

signalent, le mot *Bildung* « garde l'idée d'un acte de construire ou d'élaborer [*bilden*] »⁵⁸, un agir intentionné qui est déjà en marche mais qui doit être réapproprié par la conscience de soi. Mais il faut préciser que c'est un processus qui concerne le Soi plutôt qu'au monde objectif, or il s'agit d'une transformation qui vise la négation de l'abstraction que porte le Soi, de l'abstraction qui a développé un étrangeté entre lui et l'objectivité en générale. Pour examiner le rapport entre le Soi et la *Bildung*, je commencerai par A) remarquer le caractère positif que la culture implique, en suite je passerai à B) discuter les effets négatifs que le Soi éprouve en se cultivant et, finalement, C) le caractère circulaire de l'aliénation mis en place par la *Bildung*.

A) Dans son caractère processuel, la *Bildung* exige que le Soi « s'extériorise de sa personnalité »⁵⁹, c'est-à-dire qu'il abandonne la position d'un être-pour-soi, reconnu uniquement dans l'abstraction posée par le droit. En conséquence, le Soi qui se cultive sera également le Soi qui transforme l'universalité formelle, achevée par le droit, en une universalité effective, achevée par sa propre rationalité. Alors, la *Bildung* est l'opération qui relie à l'effectivité extérieure et l'effectivité intérieure du Soi. Elle est conçue par Hegel comme une réponse à l'étrangeté des hommes et des femmes vers l'expérience d'un monde qui représente leur négation et leur exclusion. Au lieu de reproduire une effectivité matérielle, la *Bildung* poursuit la production d'une conscience capable de se maîtriser soi-même et, en retour, capable de maîtriser la substance sociale en accord à ses propres finalités.

Comme j'ai signalé à la fin du chapitre précédent, la réappropriation de l'effectivité que le Soi vise n'est pas possible qu'en rapportant l'*Entäusserung* avec l'*Entfremdung*. La *Bildung* est le moment qui les rejoint.

Ce par quoi donc l'individu, ici, a valeur et effectivité est la *culture*. Sa *nature originäre* et sa substance vraies sont l'esprit de l'*aliénation* de l'être *naturel*. Cette extériorisation est par conséquent aussi bien *fin* qu'*être-là* de ce même individu. [Seine wahre *ursprüngliche Natur* und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen Seins*. Diese Entäußerung ist daher ebenso *Zweck* als *Dasein* desselben]⁶⁰.

La *nature originäre* signalée par Hegel n'est pas l'être naturel —l'existence immédiate sans altérité— mais l'aliénation de la nature par lequel l'individualité s'affirme comme l'auteur de son propre monde. L'aliénation de la nature exprime une situation où le Soi s'extériorise dans un monde signifié par lui, non un monde immédiat à la façon de l'éthicité grecque, mais plutôt médiatisé par sa propre aliénation. En ce sens, l'individu

⁵⁸ *PhdE*, p. 444, n. 2.

⁵⁹ *GW* 9, p. 267 / *PhdE*, p. 444.

⁶⁰ *GW* 9, p. 267 / *PhdE*, p. 444.

qui appartient à un monde socialisé est l'individu qui s'est aliéné [*Entfremdung*] de la nature et qui se conçoit comme un agent doté d'une finalité : la production [*Entäusserung*] d'un monde spirituel. C'est ainsi que l'extériorisation présuppose finalement une sorte d'aliénation que nous pouvons appeler positive.

Cependant, l'*Entfremdung* que la culture prescrive aux individus dévoile un aspect négatif une fois qu'elle est considérée d'après un point de vue réflexif. Le monde posé par la culture n'est pas un monde surgi *ex nihilo*, mais un monde en transformation permanente. Le Soi de chaque individu se trouve donc confronté avec un monde qui lui précède et face auquel il doit s'adapter. C'est un processus d'adaptation qui comprend, pour Hegel, une double violence : la violence que l'individu dirige ver lui-même et la violence que la substance sociale impose à l'individu qui se réalise en elle. À l'aliénation de la nature s'ajoute l'aliénation de la conscience de l'effectivité.

Ce qui ici apparaît comme la violence de l'individu, sous laquelle la substance viendrait et du coup se trouverait sursumée, est la même-chose que ce qu'est l'effectuation de cette dernière. Car la puissance de l'individu consiste en ce qu'il se rend conforme à elle, i.e. qu'il s'extériorise de son Soi, donc se pose comme la substance étante objective. Sa culture et son effectivité propre sont par conséquent l'effectuation de la substance elle-même⁶¹.

La production de la vie sociale par l'œuvre de la culture devient une source d'aliénation pour le Soi dans la mesure où elle se développe circulairement. Le renoncement à l'être naturel est la *première* nature qui procède du travail de la *Bildung*. Mais pour le Soi qui se voit assujetti par ce travail négatif, qui se retrouve face à une substance déjà effectuée, il s'agit d'une *deuxième* nature qui doit aussi bien être niée. Sur ce point, Haber identifie un recul dans la finalité originale de la *Bildung*, dans la mesure où celle-ci permet encore une fois la reproduction des conditions sous-jacentes à l'étrangement du Soi

L'éducation et la sortie hors de la nature (y compris de la seconde nature des mœurs indiscutées et des croyances partagées) se font ici dans de mauvaises conditions. Je ne peux authentiquement sortir de moi-même (m'éduquer et être éduqué), bref m'aliéner, que si le monde dans lequel je me prépare de cette façon à entrer n'est pas aliéné, c'est là le paradoxe, qui n'est pas qu'un jeu de mots⁶².

B) La vérité de la *Bildung* est, pour le Soi, une *aliénation de l'aliénation*. Cette formulation de Hegel implique, en outre, que le Soi fait sienne l'aliénation de la substance

⁶¹ GW 9, p. 268 / *PhdE*, p. 446.

⁶² S. Haber, *op. cit.* p. 26.

par l'acte de s'éduquer. En transformant la négativité de la substance en une détermination propre à sa réflexivité, le Soi initial —celui qui nie sa première nature— devient un Soi pour qui la substance est également négative comme lui-même l'est. La négation réciproque est, de cette façon, le principe grâce auquel le Soi se sursume dans la substance et la substance affirme au Soi, ce qui est équivalent à dire que l'aliénation passe à être intériorisée par le Soi.

Le Soi n'est effectif à soi que comme [Soi] sursumé. Il ne constitue par conséquent pas pour lui l'unité de la *conscience* de soi-même et de l'objet ; mais celui-ci lui est le négatif de soi⁶³.

Le Soi qui se connaît comme la puissance qui anime la substance s'élève à la figure de la conscience que Hegel appelle âme [*Seele*]. Elle est une conscience qui connaît l'inessentialité que son agir a extériorisé au service de la substance sociale. L'âme est, en conséquence, une figure de la conscience de soi qui s'origine avec la culture mais qui est, en même temps, pure négativité vers l'objectivité engendrée par elle. Face à la négative posée dans la substance, l'âme trouve une cohérence pour son expérience seulement en se tournant vers son intérieur, vers la puissance intérieure qui anime la production d'une substance également négative. Telle auto-référentialité qui est à base de l'âme —explique Conrad Boey— est le principe de détermination que l'âme fait valoir contre la substance sociale :

L'âme comme puissance de détermination négative par rapport à soi-même va déployer à partir d'elle-même les déterminations comme siennes. Puisque l'objectivité, en raison même de son être autre par rapport au soi est identique au soi, elle va se trouver animée dans la mesure même où l'âme pose ses déterminations à partir d'elle-même⁶⁴.

En suivant Boey, l'âme est la figure de la conscience qui a intériorisé la contradiction portée par la réalisation de la substance ou, dit autrement, elle est le Soi qui a sublimé l'*Entfremdung* déclenchée par son *Entäusserung*. Quand l'âme se reconnaît rechutée à une condition aliénée par son propre agir, la finalité posée par la *Bildung* —à savoir, la réconciliation entre le Soi et l'effectivité—, est démentie. Or la réalisation de l'Esprit dans la substance envisagée par la *Bildung* est éprouvée par l'âme, selon Boey, comme « l'extrême point de son aliénation », le moment où l'Esprit aliéné se dévoile —par la réflexion de l'âme— comme une totalité en déséquilibre : « il est la déchirure totale d'un soi déterminé et radicalement vain mais en même temps il est la pure égalité avec soi. Il est et l'un et l'autre sous mode scindé »⁶⁵. Ces deux modalités de l'Esprit aliéné sont,

⁶³ GW 9, p. 268 / *PhdE*, p. 446.

⁶⁴ C. Boey, *op. cit.*, p. 115.

⁶⁵ *ibid.*, pp. 209-210.

comme je l'ai signalé plus haut, les deux natures confrontées par la *Bildung*. La saisie du principe à l'œuvre dans la *Bildung* par l'âme est donc la prise de conscience de l'aspect négatif de l'*Entfremdung*.

C) Dans le contexte de l'*Encyclopédie*, l'idée d'un travail négatif sur la nature est récupérée par Hegel comme étant le travail d'un individu qui forme des habitudes. Si grâce à elles l'individu s'élève d'une impulsivité *primitive*, postérieurement il devient *esclave* d'une deuxième nature engendrée par lui-même.

C'est pourquoi, bien que l'homme, pourtant, d'un côté devienne libre grâce à l'habitude, pourtant, d'un autre côté, celle-ci fait de lui son *esclave*, et elle est une nature, certes, non *immédiate*, *première*, dominée par la singularité des sensations, mais, bien plutôt, *posée* par l'âme, une *seconde nature*, — toutefois, elle est toujours une *nature*, quelque chose de *posé* qui revêt la figure d'un *immédiat*, une *idéalité* de l'étant qui est elle-même encore affectée de la forme de l'être, par conséquent quelque chose qui ne correspond pas à l'esprit libre⁶⁶.

La contradiction que la deuxième nature comporte s'explique, en accord à Hegel, par le fait que les habitudes sont toujours une forme immédiate de liberté. Elles sont le résultat d'une violence effectuée par l'individu mais qui disparaissent une fois que cette violence s'arrête. Sur ce sujet, Christoph Menke a attiré l'attention vers la dimension problématique du concept de *deuxième nature* proposé ici par Hegel, car il y reconnaît une naturalisation du monde de la culture, c'est-à-dire un retour à la même immédiateté que la *Bildung* voulait nier et qui rechute dans une condition aliénante pour ses acteurs :

The concept of second nature describes how spirit, by distinguishing itself from nature, by liberating itself from the determining power of natural impulses, engenders a world that is, like nature, alien and arbitrary. If the first nature of which spirit frees itself is an order that confronts it as an order of necessity, second nature is an order of necessity *in* spirit: second nature is spirit constituted *like* nature (and not: determined by nature)⁶⁷.

Malgré ce recul, Menke octroie une dimension critique à ce concept car, au-delà de son aspect descriptif, il éclaire une inadéquation de l'Esprit avec son propre concept qui sert comme principe normatif de la réalisation de l'Esprit. Ce faisant, nous pouvons remarquer

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques 3, Philosophie de l'esprit*. Traduction de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, §410, addition, p. 511.

⁶⁷ C. Menke, « Hegel's Theory of Second Nature : The Lapse of Spirit », *Symposium*, 17(1), 2013, p. 41 : « Le concept de deuxième nature décrit comment l'esprit, en se différenciant de la nature, en se libérant à soi-même du pouvoir déterminant des pulsions naturelles, engendre un monde qui est, comme la nature, étrange et arbitraire. Si la première nature de laquelle l'esprit se libère est un ordre qui la confronte comme un ordre de nécessité, la deuxième nature est un ordre de nécessité *dans* l'esprit : la deuxième nature est l'esprit constitué *comme* la nature (et pas : déterminé par la nature) ». La traduction est de moi.

l'unilatéralité développée par la *Bildung* et le besoin de son dépassement en tant que lieu de réconciliation entre le Soi et l'effectivité de la substance sociale. Pour cela, Menke insiste dans le caractère réflexif que définit le Soi, celui qui lui permet de reconnaître que le travail négatif de la *Bildung* comporte une réalisation de l'Esprit en soi mais pas pour soi.

But because spirit is, by its very concept, the reality of freedom, its self-generation as (second) nature is an act of self-dissimulation or self-inversion: spirit appears to itself *like* or *as* nature; it *inverts* or *perverts* itself into nature. The concept of second nature, then, is a critical concept. It denotes a manifestation of spirit that is in contradiction with its own concept⁶⁸.

3.2 Les figures de l'aliénation : l'*Aufklärung*

La deuxième dialectique de l'*Entfremdung* est celle qui articule l'étrangement du Soi vers l'essence et s'exprime en l'apparition d'une conscience pure. Le Soi de l'Esprit qui a réalisé la substance de la vie sociale mais sans parvenir à se réaliser lui-même passe maintenant à se donner une réalité dans la pensée. Cette figure de l'Esprit aliéné émerge avec le monde de la culture et se situe face à lui comme la conscience de l'essence sous-jacente à l'effectivité. De cette façon, la conscience pure naît en se détachant des déterminations propres au monde de la culture mais en même temps en conservant un objet de la pensée.

Ce n'est plus une tension entre le Soi et la substance qui anime cette dialectique mais plutôt une lutte que la pensée entretient avec soi-même. Lorsque le Soi fait sien cette aliénation dans la pensée, il se rapporte à l'essence de deux manières différentes : sous la modalité de la foi et sous la modalité de la pure intellection. Toutes deux partent du même principe —la réflexion à partir de l'essence—, sauf que la foi saisit à l'essence étant en soi, tandis que la pure intellection conçoit l'essence pour soi. Hegel explique ce clivage en raison de l'attitude que la pure conscience soutient face à la négativité de la substance sociale. Ainsi, la différence entre le monde de la culture et l'essence pensée de ce monde est une différence posée par la propre conscience pure et, en conséquence, une détermination qui la caractérise en sa totalité.

La conscience pure est en effet la réflexion à partir du monde de la culture de telle sorte que la substance de ce même monde, tout comme les masses dans lesquelles il s'articule,

⁶⁸ *ibid*, p. 41. « Mais parce que l'esprit est, selon son propre concept, la réalité de la liberté, sa propre génération comme (deuxième) nature est un acte d'auto-dissimulation ou d'auto-inversion : l'esprit apparaît à soi-même à la façon de ou comme nature ; il s'inverse ou il se pervertit dans la nature. Le concept de deuxième nature donc est un concept critique. Il dénote une manifestation de l'esprit qui est en contradiction avec son propre concept ». La traduction est de moi.

se montraient comme ce qu'elles sont en soi, comme des essentialités *spirituelles*, comme des mouvements ou de déterminations absolument sans-repos qui se sursument immédiatement dans leur contraire. Leur essence, la conscience simple, est donc la simplicité de la *différence absolue*⁶⁹.

Vu que la conscience pure incarne la détermination de l'opposition, elle se scinde entre la foi et la pure intellection et chacune récupère un aspect différent du monde la culture.

Du côté de la foi, Hegel place la pensée de l'effectivité du monde de la culture. Les contenus de ce monde sont maintenant des *contenus pensés*, considérés seulement en relation à l'essence intérieure qui leur donne une réalité. L'objet de sa pensée est donc la pensée même mais, à la différence de la pure intellection, elle pense l'essence comme un réalité qui est en soi objective, une réalité qui est au de-là de ce monde. Ainsi, l'essence comporte pour la foi « la signification d'un être objectif qui réside au-delà de la conscience de Soi »⁷⁰. À cause de cette immédiateté de l'essence supposée par la foi, pour laquelle le monde effectif est un reflet imparfait du monde de l'au-delà, la foi se rapporte à l'essence par le biais de la représentation ; le monde de l'au-delà est pour la foi une réalité qui devrait devenir si effective comme l'effectivité du monde de la culture, car la foi présuppose que c'est l'essence qui anime ce monde.

D'autre part, la pure intellection se détache de la circularité entre les deux natures que la *Bildung* mobilise, les « mouvements ou déterminations absolument sans-repos qui se sursument immédiatement dans leur contraire »⁷¹. La pure intellection pense à l'essence de ce mouvement et elle ne trouve rien d'autre que la simplicité d'une différence absolue. De cette façon, elle s'affirme comme la conscience qui est indifférente au contenu de l'opposition ou « le pense pur, le *concept absolu* dans la puissance de sa *négativité* qui abolit toute essence objective devant-être face à la conscience »⁷².

Il devient ainsi évident que ces deux figures de la pure pensée sont contradictoires et maintiennent un rapport antinomique. La foi insiste en une certaine positivité du monde effectif, puisqu'il représente l'inverse du monde idéal de l'essence. La connexion entre les deux est la figure du Christ, incarnation mortelle et effective de l'essence absolue, le Dieu Père. Si bien que cette incarnation est une forme d'aliénation —l'essence absolue est en soi et pour soi, tandis que le Christ est l'essence qui se sacrifie pour un autre— l'Esprit est le troisième terme qui garantit le retour à la simplicité sans scission originaire. L'articulation trinitaire de l'essence pensée par la foi permet « le retour de ce Soi aliéné

⁶⁹ GW 9, p. 288 / PhdE, p. 474-475.

⁷⁰ GW 9, p. 289 / PhdE, p. 476.

⁷¹ GW 9, p. 288 / PhdE, p. 475.

⁷² GW 9, p. 288 / PhdE, p. 475.

et de la substance abaissée dans sa simplicité première »⁷³. En outre, ce syllogisme est le fondement, pour la conscience croyante, qui donne une positivité au monde idéal, car il explique et rend cohérent la négativité et le déséquilibre éprouvés sur la terre. Nonobstant, la différence entre les royaumes est toujours conservée, vu que la détermination de la différence est précisément ce qui pose l'essence comme objet de la pensée. La différence implique donc que l'effectivité discordante des deux royaumes soit un poids que l'individu porte, que la simplicité pensée soit aussi réelle que pensée. La réalisation de l'essence depuis son extériorité, explique Boeys, a lieu dans l'ascèse du croyant en guise d'effort pour actualiser un royaume à partir de l'autre.

La conscience croyante a renoncé à s'unir à cette essence par le truchement d'un savoir conceptuel. En s'enfermant dans son savoir immédiat, elle ne peut supprimer son rapport à l'effectivité que de façon extérieure et toujours incomplète. (...) au risque de s'infliger la mort physique, sa négation du monde effectif doit rester partielle, elle est extérieure et donne son sens à l'ascèse et à la mortification⁷⁴.

De façon opposée, la pure intellection a comme objet la pensée pure ou le concept absolu, dans lequel se suppriment toutes les différences. L'effectivité, en sa totale diversité et déséquilibre, est une manifestation dépendante de ce concept et, en conséquence, sans aucun pouvoir contre la conscience qui pense l'essence comme l'unique réalité. Que la pure intellection soit une pure puissance négative explique pourquoi le concept soit la seule effectivité qu'elle fasse valoir : le concept est conçu comme la vérité totale du processus de socialisation de la culture, comme ce qui rassemble l'effectivité de l'agir individuel et l'essence pensée en soi par la foi. Le concept est le savoir de la négativité de toute altérité au-delà de celle qui est posée par le Soi. En ce sens, si la foi pense à l'essence comme une unité simple et équilibrée en soi-même, la pure intellection vise à se comprendre comme étant elle-même l'essence, à être la conscience de soi de cette essence. Cette compression de l'essence signifie ainsi que la pure intellection ne conçoit pas l'essence comme une réalité différente à la sienne. Au contraire, l'essence de toute l'effectivité éprouvée n'est autre que le Soi de l'essence pensé par la pure intellection.

Elle [la pure intellection] ne sait pas l'essence comme *essence*, mais seulement comme *Soi* absolu. Elle s'attache donc à sursumer toute autostance *autre* pour l'autoconscience, qu'il s'agisse de ce qui est effectif ou d'étants-en-soi, et à en faire le concept. Elle n'est pas seulement la certitude de la raison autoconsciente d'être toute vérité ; mais elle *sait* qu'elle est cela⁷⁵.

⁷³ GW 9, p. 290 / PhdE, p. 477.

⁷⁴ C. Boey, *op. cit.*, p. 224.

⁷⁵ GW 9, p. 291 / PhdE, p. 479.

Si la pure intellection fait valoir l'essence comme une réalité pour soi, comme une réalité qui doit nier et transformer l'objectivité présente, cette transformation est aussi la sortie de l'aliénation envisagée par Hegel. La force négative du savoir —qui a lieu sous la forme d'une lutte que la pensée entretient avec soi-même— est la seule force qui peut dissoudre le clivage de l'Esprit. Le final de l'aliénation est la tâche que Hegel octroie à l'*Aufklärung*, le mouvement de l'Esprit qui poursuit l'émancipation des hommes et femmes par leur propre raison. L'Esprit libéré de ses propres chaînes est l'Esprit qui saisit sa propre essence et trouve en elle la force pour transformer la substance sociale qui la contraigne. D'où que l'*Aufklärung* soit pour Hegel le mouvement final de l'histoire de l'Esprit.

Comme j'ai signalé au début du chapitre précédent, l'Esprit commençait son développement à partir du monde grec sous une modalité qui donnait la prééminence à l'élément de substance. À ce moment, l'articulation entre l'agir et la réflexivité disposait d'un caractère immédiat, présentée par la figure d'un chiasme⁷⁶, selon lequel la substance était l'élément où l'agir et la réflexivité demeuraient en équilibre, tandis que l'essence était l'élément dissout en chaque singulier. Maintenant, après avoir parcouru l'aliénation de l'Esprit en relation avec la substance sociale, nous sommes arrivés à la figure inverse du rapport entre la substance et l'essence. La pure intellection est la réflexion de l'Esprit qui connaît la substance engendrée par la *Bildung* dans tout son déséquilibre et qui saisit l'essence comme le principe qui supprime toute différence. Pour exprimer la simplicité et le pouvoir que l'*Aufklärung* impose à la substance sociale, Hegel emploie encore une fois la figure d'un chiasme, sauf que cette fois c'est l'essence l'élément prédominant pour articuler l'agir et la réflexion qui composent la vie de l'Esprit :

Elle [la pure intellection] est donc *l'essence* simple, en soi-même indifférenciée, et aussi bien *l'œuvre* universelle et la possession universelle. Dans cette substance spirituelle *simple*, la conscience de soi se procure et se garde dans tout objet la conscience de sa *singularité* ou de *l'opération*, comme inversement l'individualité de cette conscience de soi y est *égale à soi-même et universelle*⁷⁷.

⁷⁶ Cf. GW 9, p. 239 / *PhdE*, trad. Hyppolite, II, p. 10 : « L'esprit est la substance et l'essence universelle égale à soi-même, permanente —c'est la *base* immuable et irréductible, le point de *départ* de l'opération de tous— il est leur *but* et leur *terme* en tant que *l'en-soi* pensé de toutes les consciences de soi. Cette substance est aussi bien *l'œuvre* universelle qui, grâce à l'*opération* de tous et de chacun, s'engendre comme leur unité et leur égalité, car elle est *l'être-pour-soi*, le Soi, l'opération en acte. En tant que la *substance*, l'esprit est *l'égalité* avec *soi-même*, inflexible et juste, mais en tant qu'*être-pour-soi* la substance est l'essence qui s'est dissoute, l'essence du bien qui se sacrifie. Chacun y accomplit son œuvre propre en déchirant l'être universel et en en prenant sa part. Cette dissolution et cette singularisation de l'essence sont précisément le *moment* de l'opération et du Soi de tous ; ce moment est le mouvement et l'âme de la substance, l'essence universelle conduite à son effectuation. »

⁷⁷ GW 9, p. 292 / *PhdE*, trad. Hyppolite, II, 93.

Le but de l'*Aufklärung* n'est autre que la rationalisation de la substance et que chaque individu soit considéré comme un être rationnel et universel. Son projet est l'introduction de l'essence rationnelle découverte par la pure intellection dans la facticité sociale et faire de cette essence l'*œuvre* réalisée par chacun. Le mot d'ordre de ce projet est : « *soyez pour vous-mêmes ce que vous êtes tous en vous-mêmes, — rationnels* »⁷⁸. Si le chiasme propose un lien entre l'universalité de l'essence et la singularité de chaque conscience de soi, la mission de l'*Aufklärung* implique nécessairement la création d'une conscience singulière qui soit également universelle. Pour cela, la force négatrice de la pure pensée doit être dirigée contre toute forme de détermination qui ne soit pas essentielle, laissant uniquement dans la substance sociale ce qui est le résultat d'un agir universel.

3.3 Le sens critique de l'aliénation

Comment faut-il comprendre le sens de ces deux dialectiques de l'aliénation à l'intérieur de l'économie argumentative de la *Phénoménologie* ? Nombreux commentateurs sont d'accord pour affirmer que l'unité thématique de la section VI-B se trouve dans sa dimension historique⁷⁹. En effet, même si Hegel ne se propose pas de faire une histoire de l'Esprit dans la *Phénoménologie*, il ne cesse d'utiliser plusieurs événements historiques comme arrière-fond de son argumentation. Ceux qui concernent l'Esprit aliéné s'étalent dès la disparition de la *belle éthicité* grecque jusqu'à la révolution française. Ainsi, pour fixer la spécificité de l'aliénation dans le cadre d'une histoire *universelle*, il est plausible d'affirmer qu'elle constitue la porte d'entrée à la modernité. Elle est la charnière entre deux réalités incompatibles entre elles et l'Esprit aliéné témoigne la métamorphose de l'une à l'autre. Lorsque Hegel veut expliquer ce passage, il recourt invariablement à la scission entre la conscience de l'effectivité et la conscience de l'essence⁸⁰.

Pour finir ce chapitre je voudrais retracer l'influence de la philosophie critique de Kant dans la dialectique de l'aliénation développée par Hegel. Pour cela, nous devons considérer les conséquences implique de la transition de l'Esprit immédiat vers l'Esprit qui développe une réflexion de sa propre condition. Comme nous l'avons vu, l'apparition d'un Esprit aliéné correspond avec l'apparition d'une vie sociale au-delà du contrôle des individus qui la composent. La dissolution de l'éthicité grecque est ainsi synonyme d'une perte d'équilibre entre le but initial de l'action et le résultat final de cette même action.

⁷⁸ GW 9, p. 292 / *PhdE*, p. 480

⁷⁹ Cf. S. Haber, *op. cit.*, p. 32 : « Dans 6B, l'unité thématique ne provient que du paysage historique qui sert de référent au discours, ce qui est à la fois peu et beaucoup » ; Cf. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 318 : « Ce qui est certain c'est que le développement des différents moments de l'esprit a un sens et que ce sens correspond bien à une évolution historique » ; Cf. J-F. Marquet, *op. cit.*, pp. 247 : « toute cette section sur l'Esprit va être une *section historique*... ».

⁸⁰ Cf. G. W. F., Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris : Vrin, 1946, pp. 349-351.

De cette façon, nous pouvons affirmer que l'aliénation joue un rôle comparable à une crise. Le basculement entre ces deux moments suppose l'apparition d'une quête de l'Esprit pour récupérer son équilibre perdu. Cela veut dire que les figures de la conscience de Soi que j'ai présenté tout au long de ce chapitre sont les différentes modalités par lesquelles l'Esprit cherche son équilibre.

Au moment d'analyser le processus de la *Bildung*, j'ai souligné le caractère circulaire et négatif que l'éducation comporte. La transition d'une première nature vers une deuxième nature, qui doit à son tour être surmontée, nous a montré les défauts d'une réalisation de l'Esprit dans la substance sociale. L'élévation de l'individualité au niveau du principe moteur de la vie sociale est une condition nécessaire mais insuffisante pour parvenir à un équilibre intérieur à la totalité sociale. Ce qui est en jeu avec le concept de *deuxième nature* est l'appropriation de la part de Hegel des concepts d'hétéronomie et d'autonomie individuelles formulés par Kant, mais par le biais d'une formulation dialectique. Hegel fait sienne la condition de minorité en la rapportant aux effets de dépendance que le Soi témoigne au moment de s'adapter à la substance sociale. Ainsi, la *Bildung* est constitutive de l'hétéronomie, de « l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre »⁸¹. En revanche, le Soi que Hegel a nommé comme l'*âme* est l'individu qui a fait la découverte de son propre pouvoir d'autodétermination. Mais dans le contexte de la *Phénoménologie*, ces concepts se trouvent dissolus à l'intérieur d'un mouvement spéculatif. Effectivement, la volonté morale de l'individu rationnel ne peut pas être insérée dans la dialectique de la *Bildung*, car celle-ci est formulée par Hegel, d'une façon délibérée, pour aboutir à une nouvelle forme d'aliénation. Au lieu de conférer la tâche de l'émancipation à l'individualité singulière, Hegel veut pousser le processus de socialisation de la culture jusqu'au point où il dévoile toute sa négativité.

La transition entre les deux dialectiques de l'aliénation met en évidence l'importance accordée par Hegel à la réflexivité qui est à la base du Soi de l'Esprit. L'aliénation doit se dérouler en deux niveaux différents —la substance et l'essence— avant de pouvoir être contestée par la réflexivité de l'Esprit, ou autrement dit, avant d'être reconnue comme un étrangement que l'Esprit a posé sur soi-même. En conséquence, nous nous retrouvons face à une aliénation qui peut être décomposée en deux temps : en premier lieu, l'*Entfremdung* de l'être naturel qui est suivi dans le travail de la *Bildung*, d'une *Enttäusserung* équivalente à l'apparition d'un Soi qui transforme le monde. Dans ce premier moment nous pouvons identifier un sens positif dans le processus d'aliénation. Mais, en deuxième lieu, avec le monde de la culture le Soi se retrouve assujéti par une substance posée par lui-même, plongé dans une effectivité contraignante et comparable à

⁸¹ I. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, in : *Œuvres philosophiques*. Vol. II, Paris : Gallimard, 1980, p. 209.

une deuxième *Entfremdung*, celle qui est exprimée par l'idée d'une deuxième nature. Finalement, il y a lieu à une deuxième *Entäusserung*, par l'œuvre de la foi, qui aboutit en la représentation d'un monde idéal au-delà du monde formé par l'agir des individus.

Comme je l'ai signalé plus haut, le deuxième moment de la dialectique de l'aliénation est formulé par Hegel à la façon d'une autonomie. Le but sous-jacent à cette structuration est l'accomplissement de ce que la première formulation n'était pas en condition de réaliser : la mise en place d'un principe rationnel comme point de départ pour l'Esprit qui cherche la réappropriation de la négativité qui le constitue. Ce qui différencie la pure intellection de la foi est le fait que celle-ci ne prétend pas à une connaissance de l'essence qui anime la totalité de la vie sociale comme étant une objectivité au-delà du monde de l'intersubjectivité. Au contraire, elle poursuit la reconnaissance de l'essence humaine comme le principe qui doit régir la vie sociale. La pure intellection met en cause la foi dans sa prétention de s'ériger comme une forme de connaissance de la transcendance pour après s'approprier son objet —l'essentialité de la pensée— comme un principe pratique. Ainsi, nous pouvons comprendre le motif pour lequel l'*Aufklärung* représente un usage de la raison qui s'impose contre toute forme d'effectivité et de réflexion qui ne découle pas de l'essentialité de la pensée.

Encore une fois nous pouvons identifier que cette confrontation entre les deux formes de réflexivité qui composent l'Esprit aliéné proviennent d'un thème kantien. La foi et la pure intellection sont liées de telle sorte que sa confrontation aboutit en une crise transformatrice, si nous acceptons que la révolution française fût une conséquence de l'*Aufklärung*.

Le traitement que la pure intellection réserve pour la foi est comparable à l'attitude de l'*Aufklärung* vers le dogmatisme. D'une part, la foi est une réponse possible aux défis posés par l'expérience à la pensée. Face à un monde en déséquilibre, la foi trouve dans l'essence une idée directrice pour expliquer cette discorde. Toutefois, les données que l'expérience de la vie sociale fournit à la pure intellection démentent le caractère fixe des idées défendues par la foi. En conséquence, deux chemins opposés sont sous-jacents à l'aliénation de l'Esprit : soit admettre l'autorité de la raison comme principe d'organisation de la vie sociale, soit expulser de la réalité tous les phénomènes qui ne correspondent pas à l'essentialité pensée. Le second chemin amène à une lutte de mort entre les porteurs d'idées fixes. Pour la pensée dogmatique, avoir raison est une question de succès. Pour bloquer la problématisation de ses principes, la raison dogmatique a seulement besoin d'exploiter un simple fait : que l'essence de la vie sociale, ce qui nous motive et nous justifie à agir avec une certaine finalité, n'est pas un objet de la

connaissance rationnelle. Cette structure de la crise de la raison est inscrite sur la première page de la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* :

La raison tombe dans une perplexité sans que ce soit de sa faute. Elle parts des propositions fondamentales dont l'usage est inévitable dans le cours de l'expérience et est en même temps suffisamment garanti par cette expérience. À l'aide de ces propositions, elle s'élève toujours plus haut (comme le veut aussi sa nature), vers des conditions plus éloignées. (...). Mais, ce faisant, elle se précipite dans une obscurité et dans des contradictions à partir desquelles elle peut certes conclure qu'inévitablement il doit y avoir quelque part, à la racine de celles-ci, des erreurs cachées, mais des erreurs qu'elle ne peut découvrir, parce que les propositions fondamentales dont elle se sert, outrepassant les limites de toute expérience, ne reconnaissent plus aucune pierre de touche empirique. Le champ de bataille où se développent ces conflits sans fin s'appelle alors Métaphysique⁸².

Aveuglée par le désir d'élargir sa vision jusqu'aux « conditions plus éloignées », la métaphysique dogmatique est confrontée au risque de devoir affronter les idées qu'elle exclut et qui ne cessent d'apparaître avec l'expérience humaine. La compréhension critique du mouvement de la métaphysique se donne sous la forme d'une reconstruction d'un processus inévitable d'autotromperie. En ce sens, la critique de la métaphysique est la synthèse conceptuelle d'un avenir décisif que nous pouvons reconnaître à la fin du parcours de l'Esprit aliéné. La critique de l'*Aufklärung* à la foi est donc la découverte de la vérité de l'Esprit à partir d'une série de faux moments. Nonobstant, la fausseté a mobilisé une redéfinition successive des figures de la conscience de soi, avec la finalité d'arriver à une intelligence adéquate à l'étrangement de l'Esprit.

⁸² I. Kant, *Critique de la raison pure*. Paris : Aubier, 1997, A VII-VIII, p. 63.

Chapitre IV

L'actualité de l'aliénation

Ce dernier chapitre cherche à problématiser les conséquences de la solution hégélienne à l'*Entfremdung* de l'Esprit. Comme je l'ai signalé à la fin du chapitre précédent, le cadre général auquel abouti la deuxième dialectique de l'aliénation est celui d'une reconstruction et confrontations des principes métaphysiques posés par la conscience pure. Nous avons vu en outre que la pure intellection suppose le mouvement du Soi contre l'objectivité. Maintenant je voudrais me concentrer en examiner comment l'*Enttäusserung* et l'*Entfremdung* de l'Esprit sont réappropriées par la force du principe d'identité dévoilé par le Soi. Ensuite je passerai à discuter les critiques que Theodor Adorno et Max Horkheimer adressent à l'usage de la raison par l'*Aufklärung* et ses effets négatifs sur la reproduction de la vie sociale. Finalement je développerai la dimension réflexive à propos de l'historicité que je trouve ancrée dans le concept d'aliénation.

4.1 La dissolution rational du monde

Comme une réaction contre le monde de la culture, l'*Aufklärung* trouve dans le pure concept une vérité égale à elle-même et perce tout objet avec cette intellection, pour réduire leur contenu à une simple négativité. Ainsi, nous pouvons reconnaître en ce geste un trait essentiel de l'idéalisme absolu de Hegel qui marque une rupture avec le criticisme kantien. Or la saisit de la substance dans son caractère négatif, explique Hyppolite, suppose un déploiement du Soi réflexif à travers toute altérité.

L'idéalisme exprimera dans un système philosophique ce triomphe du Soi universel. Rien ne pourra plus s'opposer à lui comme étant une chose en soi, mais il pénétrera tout contenu prétendant valoir en dehors de la conscience de soi ; il comprendra ce contenu et, en le comprenant, en fera un moment de lui-même⁸³.

Ce qui constitue la force de l'*Aufklärung* au moment de se réapproprier des contenus substantifs de la vie sociale —porteurs de la première *Entfremdung* du Soi— est la négation de tout ce qui manque à l'essence de l'Esprit : la liberté. Dans sa lutte contre la foi, elle mobilise toutes ses forces pour rattraper tous les contenus extrapolés à l'au-delà dans leur simple réalité. Pour les représentations symboliques de l'essence que la foi rend tribut, la pure intellection veut découvrir en elles la plus simple vérité, uniquement leur détermination finie en conformité au concept.

En ce qui pour la foi est esprit absolu, elles [Les lumières] saisissent comme des choses effectives singulières ce qu'elles découvrent là en fait de *déterminations* : bois, pierre, et

⁸³ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 409.

ainsi de suite ; en tant qu'elles comprennent en général toute détermination, ce qui veut dire tout contenu et emplissage de ce même contenu, sous ce mode, comme une *finitude*, comme *essence humaine et représentations*, l'essence *absolue* en vient pour elles à être un *vacuum* auquel nulles détermination, nuls prédicats ne peuvent se trouver ajoutés⁸⁴.

En suivant à Hegel, l'essence absolue est pour l'*Aufklärung* un vide absolu —*vacuum*—, un être duquel rien ne peut être prédiqué, au-delà de sa simple existence. Aucune détermination peut être ajoutée à l'essence absolue, surtout pas une détermination provenant du monde de l'effectivité. Cette attitude a une conséquence importante : en écartant à l'essence du monde de l'effectivité et en la réduisant à un pur vide, l'objectivité et la conscience qui pense à l'objectivité sont exclues de toute possible détermination de la part de l'essence. Cela veut dire que l'objectivité et la conscience singulière sont réduites à leur facticité immédiate par l'*Aufklärung*, et la certitude sensible devient la seule source de vérité. Hyppolite interprète ce renversement de la pure intellection comme un moment nécessaire de sa propre réalisation, car elle vise à retrouver, de façon négative, la positivité du monde aliéné de la culture :

La pure intellection s'est réalisée comme le contraire d'elle-même, ce qui est bien conforme à la nature dialectique du concept absolu elle ne connaît plus dans l'essence absolue que le « vide être suprême, inconnu et inconnaissable » ; par contre elle éclaire un monde fini qui devient son seul contenu positif. C'est pourquoi la certitude sensible redevient la vérité de la conscience, non plus naïvement comme au début de l'expérience phénoménologique, mais avec réflexion et en s'opposant à l'être absolu vidé de tous ses prédicats⁸⁵.

Pour le Soi de la pure intellection, l'objectivité existe uniquement dans sa vérité sensible, les choses ne sont rien que des « *étantes*, qui se tiennent de façon indifférente face à son-être-pour-soi »⁸⁶, à savoir, l'essence. Ainsi, en réduisant l'essence à un pur vide, la pure intellection parvient à se détacher complètement de l'effectivité comme source de détermination de la pensée. Également, l'essence absolue est réduite au niveau d'une abstraction sans effectivité, de telle sorte que l'*Aufklärung* a donné à l'objectivité une nouvelle constitution : les choses gagnent une autonomie dans la mesure où elles ne dépendent plus d'une substance qui soit hors d'elles et qui leur donne une unité. Au contraire, elle se soutiennent par elle mêmes comme simple expression de l'essence.

L'objectivité est ainsi une réalité donnée à la sensibilité qui connaît l'essence sous-jacente. Le sujet de la connaissance de l'*Aufklärung* se rapporte de cette façon avec des

⁸⁴ GW 9, p. 303 / *PhdE*, p. 469.

⁸⁵ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 430.

⁸⁶ GW 9, p. 303 / *PhdE*, p. 496.

objets qui sont —essentiellement— *conformés* par la force de l'intellection. L'acte de la connaissance, indique Hegel, s'articule quand les choses sont « rapportées à l'absolu d'une double manière, la positive, — d'être là *en et pour soi-même*, la négative — d'être par là *pour d'autres* »⁸⁷. La première articulation, qui vise à l'objet en et pour soi, implique la compression de l'objet dans sa singularité et son autonomie. La deuxième articulation, qui vise à l'objet comme être pour autre, implique la dépendance de l'abstraction essentielle qui l'unifie comme chose. Mais ces deux aspects doivent être compris dans un mouvement qui va d'une détermination à l'autre. Le premier moment conçoit l'objectivité comme une existence singulière en soi. Le deuxième moment suppose que, pour qu'un objet soit pensé en soi, il doit se donner à un autre, c'est-à-dire que l'objet est autonome seulement s'il est pour un autre. Finalement, quand l'objet s'offre à un autre, il reçoit la détermination de l'autonomie : l'être-pour-soi.

Il s'agit d'un mouvement où chaque moment implique le passage à l'autre, chaque détermination est seulement là pour laisser sa place à la suivante et, au sein de ce mouvement, l'objectivité se constitue. Mais la médiation qui a permis ce mouvement, l'être pour autre, est le terme essentiel du processus. L'être pour autre est le principe du monde de l'utilité, un monde où tout objet est un objet utile. Pour le Soi de l'*Aufklärung* toute objectivité a la détermination essentielle d'être à son service et à sa disposition.

L'arrivée du monde de l'utilité est le point où la pure intellection cesse d'être une pure négativité vers la substance sociale. En ce sens, l'utilité est propre à un monde qui s'affirme pour le Soi, au lieu d'être le négatif de ce Soi. Lorsque le Soi découvre que l'objectivité est tout aussi bien capable d'exprimer l'essence pure, que l'Esprit peut être reconnu dans l'objet, le Soi a d'ores et déjà pénétré dans l'essence de l'objectivité et la conçoit comme rien d'autre qu'égal à soi-même. Cela veut dire que le Soi découvre l'identité dans la différence ou, dit autrement, l'identité de la différence. Seulement par ce chemin l'Esprit fait un retour en soi-même à partir de l'objectivité et l'effectivité que le monde de la culture avait engendré, retour qui sursume l'indépendance d'un monde autre et négatif pour lui. Comme Hegel conclut, avec ce retour de l'objectivité au Soi comme principe de réalité, l'objet se dépose de son immédiateté et dévient essentiel pour le Soi, il devient la source de sa certitude :

L'utile est l'objet dans la mesure où l'autoconscience le pénètre du regard et a dans lui la *certitude singulière* de soi-même, sa jouissance (son être-pour-soi) ; elle l'*intelligé* de cette manière, et cette intellection contient l'essence *vraie* de l'objet ; ([qui consiste] à être quelque chose de pénétré du regard ou *pour un autre*)⁸⁸.

⁸⁷ GW 9, p. 305 / PhdE, p. 499.

⁸⁸ GW 9, p. 316 / PhdE, p. 514.

Finalement, le Soi transforme sa certitude en vérité du monde. L'aliénation n'est plus pour ce Soi, car l'effectivité n'est plus étrange pour le Soi qui se reconnaît en elle. En rattachant la vérité de l'effectivité et la certitude du Soi, Hegel finit par poser au Soi comme l'essence de l'effectivité, comme ce qui donne une cohérence à la totalité de la substance, étant ceci l'extériorisation ou l'*Entäusserung* du Soi de l'Esprit. Cette réflexivité entre le sujet et l'objet est la vérité d'un Soi libéré de l'aliénation :

Elle [l'autoconscience] est donc elle-même *savoir vrai*, et l'autoconscience a tout aussi immédiatement la certitude universelle de soi-même, sa *conscience pure*, dans cette relation où donc sont réunis aussi bien *vérité* que présence et *effectivité*. Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel amené et transplanté sur la terre⁸⁹.

4.2 L'aliénation de la totalité sociale : Adorno et Horkheimer

La vérité de l'*Aufklärung* est l'utilité⁹⁰. Elle nous a révélé que toutes les formes antérieures de réflexivité sont des formes insuffisantes de la raison. Ce que je voudrai mettre en évidence sont les conséquences que nous pouvons tirer de l'usage de la raison que l'*Aufklärung* a mis en place comme solution de l'*Entfremdung* de l'Esprit. Ce qui m'intéresse est comment le principe critique et négatif de l'*Aufklärung* — la libération de la vie sociale de toute forme d'unilatéralité — finit par se démentir et éclairer rétrospectivement une crise propre à la modernité.

Une des interprétations les plus riches de cette dialectique de l'Esprit est celle que Max Horkheimer et Theodor Adorno ont développé en leur étude *Le concept d'Aufklärung*, qui se distingue par le mérite de n'avoir pas emprisonné leur réflexion au XVIII^e siècle ; comme précise Gilles Moutot, la dialectique entre le mythe et l'*Aufklärung* « consiste non pas à faire la théorie du rapport diachronique entre deux séquences historiques déterminées, mais à produire un discours susceptible de mettre en crise la représentation que nous nous faisons de notre actualité comme aussi de notre histoire. »⁹¹ Quel sont les éléments qui ne sont pas exclusifs du siècle des Lumières ? La thèse de Adorno et Horkheimer — « le mythe est déjà Raison et la Raison se retourne en mythologie »⁹² —

⁸⁹ GW 9, p. 316 / *PhdE*, pp. 514-515.

⁹⁰ « On dirait qu'en réduisant tout le spéculatif à l'humain, l'*Aufklärung* parvient à un monde sans aucune profondeur, un monde où les choses sont seulement ce qu'elles sont immédiatement, où les individus sont cloisonnés dans leur égoïsme naturel et ne se rattachent les uns aux autres que par la considération de leur intérêt. Cette structure philosophique — être-en-soi, être-pour-de l'autre, utilité — s'applique à tout, elle a l'air bien abstraite et bien pauvre pour exprimer cette richesse finie que paraît constituer l'expérience, mais elle soutient toute cette expérience. » J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 432-433.

⁹¹ G. Moutot, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 169.

⁹² Th. Adorno et M. Horkheimer, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*. Paris : Gallimard, 1976, p. 18. Désormais cité *DR*. Il faut remarquer que la traductrice de cet ouvrage, Eliane Kaufholz, traduit systématiquement le terme *Aufklärung* par *Raison*, un choix discutable.

est fondée, comme je le montrerais par la suite, sur la division entre la réflexivité et l'effectivité du concept d'aliénation.

La thèse nous propose un diagnostic du présent dans les mêmes termes que la dialectique de l'Esprit aliéné : « Sans égard pour elle-même, la Raison a anéanti jusqu'à la dernière trace sa conscience de soi »⁹³. Ainsi, si pour Hegel l'appropriation de l'objectivité par l'*Aufklärung* —tout objet et toute nature sont dissolus à une condition d'utile— est la sortie de l'aliénation, d'après Adorno et Horkheimer cette même transformation est une rechute dans une existence aliénante. Le rapport entre le Soi et l'objectivité est un rapport de domination, car l'essence de la domination est l'objectivation et la désessentialisation [*Entwesung*] des hommes et de la nature. Cette domination est née du même effort mobilisé par l'*Aufklärung* pour transformer les hommes en maîtres d'eux-mêmes, en les libérant de toute forme de pensée mythique. Si la servitude primitive était représentée par la peur de la nature, l'homme de l'*Aufklärung* est celui qui a fait de la nature le moyen pour réaliser ses propres buts avec le savoir et la technique comme outils principaux.

La dialectique que le mythe et la raison entament se constitue avec l'aide du principe d'identité que le Soi impose. Dans la conquête de la nature et dans la domination des hommes, la raison s'impose invariablement comme l'essence de toutes choses. Ainsi, la dissolution de tout ce qui est étrange aux termes que la raison prescrit était déjà la stratégie que le mythe témoignait. Avec l'*Aufklärung* ce n'est pas différent et sur ce point Hegel ne doute pas à affirmer que :

L'objectivité a la signification d'un contenu seulement négatif, se sursumant et faisant retour dans le Soi, i.e. ce n'est que le Soi qui est à proprement parler l'objet, ou l'objet n'a vérité que dans la mesure où il a la forme du Soi⁹⁴.

L'homme qui a embrassé la raison est la mesure de toutes les choses de la même façon que la détermination de chaque être demeure sur le contrôle du Soi. À cet égard, Adorno et Horkheimer sont catégoriques dans leur thèse quand ils affirment que la domination est la finalité essentielle de la raison instrumentale, vue qu'elle rechute dans l'aliénation entre l'homme et son monde, entre le Soi et l'effectivité qu'il anime.

Le mythe devient Raison et la nature pure objectivité. Les hommes paient l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers à ce sur quoi ils l'exercent. La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler. [*Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der*

⁹³ DR, p. 22.

⁹⁴ GW 9, p. 289 / PhdE, p. 476.

Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann.]]⁹⁵.

En suivant cette thèse nous devons noter que le principe d'identité demande, en outre, que la détermination que le Soi domine soit le seul lien avec l'effectivité de la nature et de la substance sociale. La terreur vers l'inconnu et l'urgence d'égaliser tout à la mesure du Soi sont l'élan de la domination irréflectie qui organise la vie sociale. La science, l'institution dominante du siècle des Lumières, est le prisme qui concentre toute l'indifférence que la pensée peut opposer à la nature ; en elle disparaît toute singularité pour laisser la place à une forme de généralité poursuivie par la raison.

L'homme de science connaît les choses dans la mesure où il sait les faire. Il utilise ainsi leur *en-soi pour lui-même*. Dans cette métamorphose, la nature des choses se révèle toujours la même : le substrat de la domination. C'est cette identité qui constitue l'unité de la nature⁹⁶.

Comme unité de la nature, le Soi recouvre la totalité des relations entre chaque chose. Il ne cesse pas d'extérioriser, par le schéma de l'*Entäusserung*, un monde où la division analytique est le seul ordre existant. L'organisation de cette totalité abstraite — composée par des étants quels que soient leur singularité — est la tâche sans final que la raison reproduit pour s'assurer que sa certitude soit toujours le vrai. Le principe d'identité est donc la force de désessentialisation [*Entwesung*] qui organise à la nature.

C'est à l'identité de l'esprit et à son corrélat, l'unité de la nature, que succombe la multiplicité des qualités. La nature disqualifiée devient la matière chaotique, objet d'une simple classification, et le Soi tout puissant devient simple avoir, identité abstraite⁹⁷.

D'autre part, le même principe organise la totalité sociale. L'élimination de toute particularité non conformée en raison de la totalité est la loi à laquelle chacun doit s'adapter. En effet, l'*Aufklärung* n'a pas un propos si elle n'est pas un phénomène de masse, si elle ne rassemble pas l'homme qui veut « se faire membre communément-utile et universellement utilisable de la troupe »⁹⁸. La totalité abstraite témoigne son *Entfremdung* quand elle refoule l'expression d'une singularité irréductible à l'identité simple, car en elle voit l'autre de soi-même sans control, ce qui met en doute la reproduction de la totalité. Le principal system pour contrôler l'émergence de la

⁹⁵ DR, p. 23. Version originale : Th. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 p. 25.

⁹⁶ DR, p. 27.

⁹⁷ DR, p. 27

⁹⁸ GW 9, p. 305 / *PhdE*, p. 499.

singularité est —pour Adorno et Horkheimer— le marché, compris comme une force niveleuse dont les hommes dépendent.

La pensée ne détruit pas seulement les qualités, elle contraint les hommes à être de véritables copies conformes. Le bienfait qu'est l'indifférence du marché à tout ce qui a trait à la naissance a pour contrepartie que le sujet de l'échange doit laisser modeler ses possibilités innées par la production des marchandises disponibles sur le marché. L'homme reçoit son individualité comme quelque chose d'unique, de différent de toutes les autres pour qu'elle ne devienne que plus sûrement identique à toutes les autres⁹⁹.

Avec Adorno et Horkheimer nous constatons que l'essence absolue de la pensée est tout aussi bien l'essence de la vie sociale, arrangée comme communauté productive, c'est-à-dire comme un système où tout rapport social sont noués par une totalité rationnelle. L'*Aufklärung* se caractérise donc par deux tendances qui se renforcent réciproquement. D'un côté, l'*Aufklärung* incarne la figure de l'Esprit qui a transformé le monde sans parvenir à se transformer lui-même. Comme guide pour l'agir individuel et collectif, l'*Aufklärung* met en évidence l'épuisement de toute capacité pour s'éloigner des normes des échanges matériels, de la tendance objective d'un présent qui s'intéresse à développer une meilleure rationalisation de l'effectivité au lieu de poursuivre l'élargissement de sa réflexivité ; « l'important n'est pas cette satisfaction que les hommes appelleraient vérité, mais le “fonctionnement”, la méthode efficace »¹⁰⁰. D'un autre côté, elle cesse d'être une source de libération pour les individus, au contraire, dans sa forme actuelle elle représente la première cause de domination individuelle et collective. Cette domination, signalent Adorno et Horkheimer, comporte une régression vers certaines formes de violence du passé, mais avec les moyens techniques pour faire de l'horreur une réalité plus efficace et sans laisser aucune forme de violence employée s'échapper du calcul rationnel.

Mais ce n'est pas une violence destructrice ce qui caractérise l'*Aufklärung*. Elle déploie plutôt une violence normative, dirigée à reproduire la totalité abstraite d'un monde pensé comme un tout infiniment décomposable. Il en ressort que la rationalisation de la vie sociale soit équivalente à la perte de sa réflexivité constitutive, c'est-à-dire de son pouvoir de transformation et redéfinition en fonction de la singularité concrète. Les institutions normées par la raison instrumentale —voir l'État ou le marché— nous rappellent l'aliénation du monde de la culture, qui poursuivait l'adéquation des individus à sa propre substance. Effectivement, la société organisée autour de la division du travail abstrait, formée par des individus porteurs de besoins également abstraits, est la forme nécessaire

⁹⁹ DR, p. 30.

¹⁰⁰ DR, p. 23.

pour reproduire la domination. Sa finalité est la conformation du singulier à son propre principe, l'être-pour-autre, pour l'utilité du groupe :

La domination confère à la totalité sociale où elle se fixe une cohésion et une force accrues. La division du travail à laquelle tend la domination sert à l'autoconservation du groupe dominé. Mais de ce fait, le groupe comme totalité, l'activité de la raison qui lui est immanente, entraîne nécessairement la réalisation du particulier. Pour l'individu, la domination incarne l'universel, la raison dans la réalité. Le pouvoir de toutes les membres de la société qui en tant que tels n'ont pas d'autre issue, conflue, par la division du travail qui leur est imposée, dans la réalisation de la totalité, dont la rationalité se trouve du même coup multipliée¹⁰¹.

L'effet principal de la rationalisation du travail que nous pouvons reconnaître sur ce point est la conformité à la totalité qui passe à être la deuxième nature de l'individu socialisé. Son insertion dans un processus autonomisé, qui est dirigé par des finalités étrangères à lui, suppose aussi une réification de l'individualité. Réduit à la condition de simple objet, de pur moyen, disparaît également l'attachement solidaire ou les formes de collaboration qui ne soient pas guidés sous la forme des impératifs hypothétiques. La conception de totalité sociale qui est mise en jeu par Adorno et Horkheimer est, en somme, dotée d'une identité formelle entre les composants et le tout. Sur ce point Martin Jay signale que cette compréhension de l'organisation de la vie sociale présuppose « a "genetic" or "reflective" or "self-activating" view of totality, because the whole is understood as a reflection of its own genesis, the product of its own praxis »¹⁰². Le caractère réflexif que Jay place comme fondement de la totalité n'est autre que l'identité abstraite que le Soi rationnel mobilisé pour se rapporter à la nature et aux hommes. Autrement dit, l'organisation et la reproduction de la vie sociale est dirigée par un sujet anonyme qui sert de substrat de la domination.

De surcroît, nous pouvons aussi affirmer que Adorno et Horkheimer conçoivent la dissolution spéculative du monde —exécutée par le Soi— comme une nécessité immanente au développement du marché contemporain : ce n'est pas la théorie de Hegel mais le besoin d'un mouvement matériel ce qui réduit tout à l'identité. Sur cette même ligne de pensée, une des conclusions du *Concept d'Aufklärung* porte sur la dissolution du mouvement dialectique de l'Esprit par les mêmes éléments qui lui ont donné son élan

¹⁰¹ DR, p. 38

¹⁰² M. Jay, *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley : University of California Press, 1984, p. 109. « Une autre façon de mettre en évidence ce point consiste à comprendre à la totalité dans sa dimension "génétique" ou "réflexive" ou "auto-activable", car le tout est compris comme une réflexion de sa propre genèse, le produit de sa propre praxis. » La traduction est de moi.

initial. L'omniprésence de l'abstraction posée par le Soi au moment de rationaliser l'expérience du monde est synonyme —pour Adorno et Horkheimer— d'un anéantissement dialectique de la négativité de l'Esprit et de la négativité du monde, négativité qui était à la base de la quête phénoménologique de la réalisation d'un monde où l'individu serait libre de toute contrainte extérieure à sa raison.

La domination universelle de la nature se retourne contre le sujet pensant lui-même, elle n'en laissera rien subsister que cet éternel *Je pense*, toujours le même, qui doit être en mesure d'accompagner toutes mes idées. Le sujet et l'objet s'annulent. Le Soi abstrait qui légitime toutes les activités d'enregistrement et de systématisation n'a plus affaire qu'à un matériel abstrait dont la seule propriété sera de fonctionner comme le substrat d'un tel fonctionnement. Finalement, l'équation dont les deux termes sont l'esprit et le monde se résout, mais uniquement par l'annulation réciproque des deux termes¹⁰³.

4.3 L'historicité de la conscience aliénée

Comme nous l'avons vu, le disloquement entre la réflexivité et l'effectivité traverse l'œuvre de Hegel. Dans les leçons de 1805, la conformation de la société moderne supposait une séparation entre l'effectivité de la bourgeoisie et la réflexivité de l'État. Dans la *Phénoménologie*, par contre, l'*Entfremdung* est la voie d'entrée à la modernité, elle est la condition nécessaire et préalable à la réalisation du *principe supérieur*. Quel est le sens que nous devons tirer de cette redéfinition exprimée dans la *Phénoménologie* ?

En premier lieu, en attendant la rationalisation du monde, le Soi découvre son *Entfremdung* dans la substance et dans l'essence. Elle implique, en deuxième lieu, que le passage d'une dialectique de l'aliénation à l'autre signifie une transformation de la conscience de soi de l'Esprit. Cela veut dire que le Soi ne peut pas être indifférent à l'effectivité qui dément le savoir de soi, à ce qui le porte à découvrir son essentialité, or c'est grâce à l'effectivité de la vie sociale que le Soi se réfléchit comme l'essence du monde. Finalement, elle signifie que l'historicité qui traverse la conscience —qui nous permet de reconnaître des moments substantiellement différents dans le temps—, est enracinée dans le concept d'aliénation, c'est pourquoi Hegel ne peut pas proclamer l'arrivée de la modernité sans passer par le monde de la culture et l'*Aufklärung*. De cette façon, l'aliénation est le point de départ pour faire une historicité de la conscience.

C'est Lukacs, dans son étude sur le *jeune Hegel*, qui a identifié cette perspective. Au moment d'analyser la structuration entre la société bourgeoise et l'État formulée en 1805, Lukacs avouait l'influence de la société bourgeoise sur la rationalisation de la vie sociale

¹⁰³ DR, p. 43

poursuivie par Hegel. L'effort pour concilier deux points de vue radicalement différents — le rôle rationnel et universel de l'État avec le pouvoir de la bourgeoisie à déguiser sa particularité comme universalité— débouchait en un mouvement spéculatif de racines matérialistes selon Lukacs. L'importance que Hegel attribue au rôle actif de la bourgeoisie à l'origine de la modernité ne comporte pas uniquement une reconnaissance circonstancielle ou d'ordre historique. Au contraire, signale Lukacs, la considération des forces déployées par la bourgeoisie est le point de départ pour la totalité de l'organisation sociale : « la pensée n'est ici pour Hegel que la reproduction en idées du mouvement des déterminations réelles dans le donné objectif. »¹⁰⁴

Dans le contexte de la *Phénoménologie*, en revanche, nous sommes face à une ambivalence au moment de déterminer le rôle joué par la séparation entre pensée et effectivité : soit penser l'aliénation comme une condition que l'Esprit même produit pour s'affirmer par soi-même, l'aliénation étant un point de départ spéculatif qui s'achèvera dans la dissolution de toute altérité par l'œuvre d'un Soi absolu ; soit penser à l'aliénation comme le résultat des forces productives, de l'effectivité déclenchée par le droit abstrait et confirmée par la *Bildung*, c'est-à-dire le résultat d'une détermination matérielle qui peut seulement être transformée matériellement. Cette disjonction à l'intérieur du concept d'aliénation doit être expliquée à partir de sa genèse, par une critique de sa propre condition de possibilité qui nous a poussée jusqu'à une apparente antinomie. Pour finir ce mémoire je voudrai argumenter que la condition de possibilité de cette disjonction réside dans la production d'un idéal de Soi-même, qui peut être identifié dans le deux sens de l'aliénation que Hegel a développé dans la *Phénoménologie* et qui doivent finalement être considérées à partir de leur rapport réciproque.

D'une part l'*Entäusserung*, l'opération qui consiste à sortir de soi-même et d'aller vers une vérité extérieure à soi-même, vers un idéal ou une image de soi-même. C'est une opération qui donne un codage au mode de vie collectif, qui s'inscrit dans la production de la culture et dans l'organisation du travail. C'est la sortie de la pure inquiétude et de l'ineffectivité de la conscience, de ne pas être ni participant ni auteur de la réalité qui se présente à chacun. Elle implique en soi une effectivité de la part de l'individu, un savoir-faire face à une réalité qui semble être indifférente. Qu'est-ce qui se produit donc avec l'*Entäusserung* ? La négation de l'immédiateté fermée sur elle-même et, également, la transformation du monde de ce qui est donné en un monde où chacun peut s'y reconnaître. Mais, comme nous l'avons vu, cette reconnaissance est de l'ordre de l'abstraction, soit de l'abstraction du droit, soit de l'abstraction du marché. C'est en ces termes que Hegel décrivait à la bourgeoisie dans les leçons de 1805 :

¹⁰⁴ G. Lukács, *op. cit.*, p. 140.

Il [le bourgeois] se sait déterminé en tant que propriétaire, et ceci non seulement parce qu'il possède, bien plutôt il revendique son droit justement parce que c'est son droit ; il se sait en tant que reconnu dans sa particularité, et marque à tous égards celle-ci de cette empreinte ; — il ne se contente pas comme le paysan dans sa rusticité de jouir de son verre de bière ou de vin, pour s'élever à son hébétude universelle, introduire partiellement en celle-ci un mouvement de son radotage et de son bon sens, bien plutôt il veut montrer par-là, de même que par ses habits, et les parures de sa femme et de ses enfants, qu'il est aussi bien qu'un autre et que sa réussite est aussi grande — en cela il jouit de soi-même, de sa valeur et de sa droiture (*Rechtschaffenheit*) , c'est ce qu'il s'est acquis par son travail et à quoi il est parvenu. Ce n'est pas de la jouissance du plaisir qu'il jouit, mais d'avoir cette jouissance qu'est l'image (*die Einbildung*) de soi-même¹⁰⁵.

D'autre part, il y a l'*Entfremdung*, l'étrangement de la conscience vers soi et le monde. Comme opération, elle consiste à créer la dissociation propre de la conscience, la scission entre ce qui est pensé et ce qui est réalisé. Evidemment, cette deuxième opération est dépendante de l'*Entäusserung*, du fait que la conscience soit aussi une effectivité capable de se perdre dans le résultat de son action, de ne pas réussir à saisir l'idéal de soi-même. L'opération de l'*Entfremdung* se définit donc par l'apparition d'un désir de récupérer le monde devenu étranger et de jouir du savoir de soi. Elle a comme sujet le Soi, celui qui possède la vérité du monde, c'est-à-dire le maître pour qui tout est utile, qui pense à tout objet comme un être-pour-autre.

En ce sens, la sortie de l'*Entfremdung* est la maîtrise de cette jouissance. Mais également cette jouissance est la condition de possibilité d'une totalité abstraite, celle qui pose l'abstraction du sujet. En conséquence, la jouissance n'est pas possible que s'il y a une substitution de l'*Entäusserung* pour l'*Entfremdung*, car elle demande la substitution de l'image étrangère de soi dans la condition de vérité de soi, convertir l'étrange à l'humain en la vérité de l'humain.

Nonobstant, avec Hegel ne s'accomplit pas ce qu'il avait promis, à savoir que la pensée s'en tient à son propre déchirement, à sa propre contradiction. Or les moments où Hegel emploie le concept d'aliénation, dans ses deux présentations de 1805 et 1807, sont aussi les moments où la singularité est assujettie par l'Esprit objectif, par une myriade de dispositifs destinés à dissoudre toute forme de singularité étrangère au principe d'identité. Sur ce point Hegel n'a pas tort, vu qu'il s'agit d'une réponse avec laquelle une société aliénée fait face à sa propre aliénation. À cet égard, Adorno est aussi catégorique :

¹⁰⁵ GW 8, pp. 268-269 / RP, p. 272.

La désinvolture avec laquelle Hegel, à l'encontre de ses propres découvertes, ne cesse de traiter l'individuel découle, par un singulier paradoxe, du fait qu'il restait nécessairement prisonnier du libéralisme. L'idée d'une totalité, harmonieuse à travers même ses antagonismes, l'oblige à ne concéder dans la construction du tout qu'une place réduite à l'individuation, quand bien même il lui assigne un rôle moteur au sein du processus. Que, dans la préhistoire de l'Humanité, la tendance objective s'impose par-dessus la tête des hommes et même grâce à l'anéantissement de l'individuel, sans qu'ait été jusqu'à présent réalisée historiquement la réconciliation entre l'universel et le particulier construite dans le Concept, voilà qui prend chez Hegel une allure caricaturale : encore une fois, il opte avec une souveraine froideur pour la liquidation du particulier. Nulle part n'est mis en doute chez lui le primat du tout¹⁰⁶.

Si pour Hegel l'apparition d'un Esprit aliéné de soi coïncide avec l'émergence d'une société moderne, c'est seulement parce que la modernité est conçue comme une totalité sociale abstraite. En ce sens, il est possible d'affirmer que la modernité est advenue, qu'une nouvelle époque de l'Esprit a vu le jour, mais seulement dans la mesure où ce même Esprit s'est arrêté sur soi-même et a reporté sa réalisation en perdant sa puissance négative. La totalité —d'après une perspective spéculative— consiste en l'actualisation permanente du cadre de référence pour l'action des individus, tel que Hegel l'avait signalé avec les chiasmes de l'Esprit. Le divorce entre l'effectivité et la pensée indique ponctuellement la rupture du mouvement négatif de la totalité, de sa capacité à s'élargir et à se transformer.

L'aliénation thématique par Hegel est celle qui ouvre la voie à la modernité. Elle est le dernier arrêt dans l'histoire avant l'autodétermination rationnelle de l'homme. Mais l'aliénation est tout aussi bien une interruption de cette histoire, puisqu'elle passe par caractériser une modernité qui pense uniquement à comment faire pour transformer le monde à l'image de soi-même, plutôt que penser à comment elle est capable de se transformer soi-même. De cette façon elle reste dans la logique de la substitution qui troque l'étrange à l'humain en la vérité de l'humain.

Comprendre l'aliénation comme une interruption de l'histoire signifie, finalement, qu'elle est un moment qui refuse d'être dépassé, qui a développé les moyens pour se serrer en soi-même ; bref, c'est un moment qui est devenu une totalité.

Dans la mesure où la totalité est figée, tournée sur soi-même au lieu d'envisager sa propre transformation, la seule histoire qui peut rendre compte de cette paralysie est la chronique de l'abstraction sociale, le récit de la reproduction de l'existant qui nie la puissance

¹⁰⁶ Th. Adorno, *Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée*. Paris: Payot, 1981, p. 11.

transformatrice de ces protagonistes. La chronique de la conscience aliénée est donc l'histoire d'une histoire impossible à réaliser.

En l'absence d'un Esprit qui ne soit pas tourné vers soi-même et ainsi incapable de se transformer, il nous reste seulement la chronique de *tous les Je* qui ne parviennent pas à réaliser *un Nous*.

Conclusions

Je voudrais présenter les conclusions de ce mémoire à partir du suivant ordre : A) en premier lieu, les résultats de chaque chapitre ainsi que les liens possibles à être établis entre eux ; B) en deuxième lieu, une réflexion autour du sens critique du concept d'aliénation.

A) Dans le premier chapitre nous avons reconnu l'usage protagonique de l'*Entäusserung*, un concept clé employé par Hegel dans sa *Philosophie de l'Esprit*, pour développer le mouvement spéculatif qui va de la conscience singulaire jusqu'à la constitution de l'État moderne. Plus spécifiquement, avec l'activité productrice de l'individu —le fondement matériel de la société— l'*Entäusserung* est chargée de nouer à la subjectivité avec le monde produit par elle. Sans ce lien, la conscience resterait réduite à une forme de solipsisme. Ainsi, nous pouvons avouer une fonction essentiellement positive dans l'articulation phénoménologique entre le sujet et l'objet. En outre, elle est aussi le fondement des rapports intersubjectif au niveau des échanges matériels et de la reconnaissance dans la sphère de l'État. Dans le premier cas, l'immédiateté que Hegel trouve dans l'affirmation du Moi uniquement par le biais de la possession matérielle abouti dans une lutte, pas formulée en les mêmes termes que celle du maître et de l'esclave, qui conduit à la nécessité de la reconnaissance du droit à la propriété par la société bourgeoise. Avec la reconnaissance juridique, l'*Entäusserung* reçoit une importance majeure, car nous parvenons à une organisation des échanges matériels dans laquelle les intérêts singuliers ne comportent pas une forme antagonique.

De cette façon est possible d'identifier le rôle génétique que l'*Entäusserung* témoigne en la conformation de la société bourgeoise. En effet, le détachement de la volonté particulière pour part des membres d'une communauté d'échange permet la reconnaissance de l'effectivité individuelle —la propriété privée— sous une forme d'universalité —le droit privé— qui garantit une symétrie entre les participants. Pourtant, cet équilibre seulement correspond à un concept contractualiste de la société, où chaque individu est motivé par son propre besoin et intérêt, une forme d'organisation social insuffisante pour Hegel, car elle n'exprime pas l'idée d'une société organisée autour de l'exercice de sa propre liberté.

Le concept d'État proposé par Hegel dans les Leçons de 1805 développe un sens différent de l'*Entäusserung* : l'extériorisation du savoir de soi dans le domaine de l'État. Cela veut dire que l'État représente la possibilité de jouir d'un savoir de soi universel et inconditionné par aucune détermination particulière. Cette universalité est réservée au citoyen et elle doit être interprétée comme une identité dans la différence. Le *principe*

modern qui structure à la totalité sociale n'est autre que la distinction entre l'effectivité individuelle et le savoir de soi universel. La réalisation pratique de ce principe est, en conséquence, la renonce de l'individu à sa capacité d'imposer son idéal de soi et, en revanche, accomplir son individualité à travers de l'État.

En outre, j'ai identifié une première forme du concept d'*Entfremdung*, l'étrangement de l'individu vers soi-même, découlant de la perte de jouissance du savoir de soi née de l'*Enttäusserung* de son travail. Dans sa réalité clivée entre propriétaire et citoyen, entre particulier et universel, l'individu est confronté à deux sources de réflexion possibles. L'une est celle qui implique la forme d'universalité abstraite du droit et qui réapparaît dans la *Phénoménologie* thématisée comme l'aliénation de l'Esprit par rapport à la substance sociale. L'autre est celle qui implique la forme d'universalité fondée dans le savoir de soi, qui est thématisée par l'aliénation de l'Esprit avec l'essence de la pensée.

Dans le deuxième chapitre nous avons pu identifier les causes de l'aliénation de l'Esprit dans le chapitre VI de la *Phénoménologie*. Celle-ci s'origine par une solution de continuité de la réflexivité du Soi. Cela veut dire qu'il se produit un étrangement entre la réalité effective et les idées normatives de la vie sociale. Ainsi, l'*Entfremdung* de l'Esprit peut être retracée au moment de l'effondrement de l'éthicité grecque, lorsque la concordance entre l'effectivité singulière et la réflexivité collective développent un rapport conflictuel. En conséquence, nous avons octroyé au Soi de l'Esprit la détermination de l'*Entfremdung* car il est conditionné par la séparation entre l'agir et la réflexion qui suit à la disparition de l'Esprit immédiat. Avec la transformation radicale que suppose l'introduction du droit abstrait, comme fondement des rapports intersubjectifs, il y a lieu une autonomisation des structures sociales qui est le germe de l'aliénation de l'Esprit. En sens, la production de la vie sociale, par le schéma de l'*Enttäusserung* acquiert à ce point un caractère négatif, car elle ouvre la voie pour une réalisation immédiate, non réflexive, de la substance sociale.

Nous avons aussi donné une spéciale attention au fait que l'*Entfremdung* est conçue par Hegel comme un phénomène attribuable à la totalité sociale, à l'auto-compréhension développée par une société à un moment concret de l'histoire. Dans la *Phénoménologie* nous ne trouverons pas une présentation de l'aliénation d'après un point de vue individuel, comme une pathologie de la conscience d'un individu. Le plus proche à cette idée est la figure de la conscience malheureuse, à la fin du chapitre IV, celle qui subit un étrangement au niveau de la pensée — elle se déchire entre la supposition d'être elle l'essence du monde ou d'être elle absolument inessentielle par rapport au monde— mais sans mobiliser un étrangement au niveau de l'agir. En revanche, l'aliénation thématisée dans le chapitre VI s'inscrit directement au niveau de l'agir et de la réflexion collective.

Également, nous avons vu que l'*Entfremdung* de l'Esprit s'exprime à deux reprises : une fois entre le Soi et la substance, une autre entre le Soi et l'essence pensée. Dans le premier cas, c'est le Soi qui se retrouve aliéné dans une substance inessentielle pour lui. Dans le deuxième cas, c'est le Soi face à l'essence qui se trouve en soi même aliénée, car elle se donne à la conscience pure comme une réalité inaccessible mais positive et, en même temps, comme une pure négativité, c'est-à-dire comme le concept. Cette complexité croissante du concept d'*Entfremdung* suppose que le Soi de l'Esprit doit parcourir, d'un extrême à l'autre, les éléments qui l'ont poussé vers différentes formes de réflexion unilatérales avant d'être en conditions de surmonter sa propre aliénation.

Dans le troisième chapitre nous avons eu l'opportunité d'examiner les deux dialectiques de l'Esprit aliéné. En premier lieu, celle qui émerge avec le processus de socialisation de la *Bildung*, développé par Hegel comme un mouvement inverse à celui du droit abstrait. L'aliénation de la substance sociale est un processus qui vise à supprimer la reconnaissance abstraite de l'individu en tant que sujet de droit, mais qui débouche en une effectivité inessentielle, incarnée par l'individu assujéti par la *Bildung*. Le caractère négatif de cette dialectique consiste en la circularité négative des processus de socialisation du monde de la culture. Dans la mesure où la *Bildung* poursuit l'affirmation de l'effectivité individuelle par le biais de l'adaptation de l'individu à la vie sociale qui est déjà en cours, le Soi trouve dans la société et ses différentes institutions une forme d'effectivité inessentielle et, également, étrangère à lui. Dans le concept de *deuxième nature* s'exprime plus clairement pourquoi la *Bildung* est une source d'aliénation plutôt que d'émancipation, or l'adaptation à la substance sociale comme *nouvelle nature* à acquérir est vécue comme une négation à l'essence de la liberté qui définit à l'Esprit. Nous pouvons ainsi reconnaître dans double nature une nouvelle formulation du clivage entre bourgeois et citoyen que nous avons repéré dans le premier chapitre de ce mémoire.

En deuxième lieu, la dialectique de l'aliénation mobilisée par l'*Aufklärung* doit être expliquée à partir des trois formes de l'*Entfremdung* qui ne sont pas facilement distingués. Avant tout, elle suppose une opposition entre la substance et l'essence, cela veut dire que le Soi qui n'a pas réussi à se reconnaître dans vie sociale présente passe à chercher son affirmation dans le domaine de la pensée. En conséquence, nous pouvons signaler une première forme d'*Entfremdung*, au niveau global, entre l'agir et la pensée qui composent à l'Esprit. D'autre part, l'*Aufklärung* introduit une opposition à l'intérieur de la propre réflexivité du Soi —de la conscience pure—, car elle se rapporte avec l'essence sous deux modalités différentes : la foi et la pure intellection. Ces deux formes de réflexivité partent du même principe —concevoir l'essence rationnelle de l'être humain— et visent au même objectif —la réalisation de l'essence humaine dans la vie sociale— mais s'opposent dans la façon dont chacune se situe par rapport à la substance. Cette opposition est une

deuxième forme d'*Entfremdung* articulée à l'intérieur du mouvement réfléchissant de la propre conscience pure. Finalement, la foi adopte d'un point de vue extérieur à l'essence que finit par affirmer une duplicité de mondes : celui où l'essence est présente en soi et pour soi, le monde de l'au-delà et le monde de l'en deca, conçu comme une manifestation de la même essence. La troisième forme d'*Entfremdung* est donc celle qui oppose le monde de la culture avec le monde de la transcendance.

Le dernier chapitre a été consacré à analyser la fin de l'aliénation de l'Esprit et les conséquences qui se suivent à la solution hégélienne. La réduction de toutes les contradictions précédentes à leur simple différence est la voie que l'*Aufklärung* nous propose pour dissoudre l'étrangement entre l'effectivité et la pensée. Ainsi, la découverte de l'utilité comme la forme du rapport entre le Soi et l'objectivité nous amène au point où les différentes formes de négativité du monde de la culture sont niées à son tour dans la différence absolue qui caractérise au concept. La réduction de tout étant à la position d'être-pour-autre implique aussi que la raison de l'homme devient la mesure de toutes les choses et se dirige vers elles avec la certitude de pouvoir extraire un savoir positif et utile. De cette façon nous pouvons affirmer que l'utilité représente la réalisation effective de ce qui était uniquement pensée par la pure intellection. Cette réconciliation entre la pensée et l'effectivité peut être interprétée aussi comme une forme idéale d'*Enttäusserung* réalisée par le Soi, dont la certitude de la conscience et la vérité de l'expérience phénoménologique du monde arrivent à une forme de symétrie cherchée par l'Esprit pour rétablir sa propre réflexivité.

B) Maintenant il nous reste à considérer les conséquences pratiques qui découlent de l'usage de la raison que Hegel a développé pour résoudre l'*Entfremdung* de l'Esprit. Dans la reformulation de la dialectique de l'*Aufklärung* réalisée par Adorno et Horkheimer nous pouvons mesurer les effets contradictoires de la réduction du monde à la pure identité que le Soi a eu besoin pour se réapproprier de la substance sociale. La conséquence directe de telle réduction est la domination des hommes et de la nature comme principe d'organisation de la vie sociale. La thèse de Adorno et Horkheimer nous permet ainsi d'éclairer la rationalisation et l'autonomisation de plusieurs mécanismes d'organisation de la société —notamment le marché— comme un dispositif de domination. Cela veut dire que la reproduction de la totalité sociale repose sur l'assujettissement des individus à des impératifs impersonnels qui fondent leur efficacité dans la normalisation des formes de vie. La cause de ce renversement de la finalité originale de l'*Aufklärung* peut être expliquée en fonction du concept de totalité abstraite introduit à la fin de ce mémoire. La Vu que le Soit rationnel conçoit la totalité des phénomènes de la nature et, également, la totalité des rapports sociaux par le biais de la division analytique, toute forme de négativité capable de reformuler l'organisation de la vie sociale est finalement anéantie.

À partir de cette considération critique de la dialectique de la raison contemporaine, nous pouvons souligner la dimension réflexive de l'usage de l'*Entfremdung* dans la *Phénoménologie*. L'aliénation de l'Esprit comporte une prise de conscience du pouvoir des conditions matérielles sur la compréhension que chaque société peut développer sur elle-même. Ainsi nous sommes confrontés à choisir si c'est finalement la rationalité de l'Esprit ou la force sociale du travail qui produisent l'étrangement de chaque société vers ses conditionnées d'existence. Au lieu de choisir entre un point de vue idéaliste ou le point de vue matérialiste, j'ai opté pour analyser les conditions de possibilité de cette dichotomie à partir de la propre logique de l'*Entfremdung*. Ce faisant, nous avons insisté sur l'importance de retracer l'émergence de l'aliénation du schéma de l'*Entäusserung*, qui consiste à inscrire dans la substance sociale un idéal de soi ou, dit autrement, la réalisation matérielle d'un monde où la conscience de soi puisse s'y réfléchir. D'après cette première opération, il devient clair que l'*Entfremdung* signifie le point où l'effectivité matérielle, conçue comme le lieu de réalisation de la certitude du Soi, apparaît munie d'une autonomie que le Soi ne reconnaît pas comme la sienne. En conséquence, l'opération de l'*Entfremdung* est la quête de ce savoir de soi devenu insaisissable. Finalement, nous nous demandons si cette logique fondée sur l'embranchement de l'*Entäusserung* et l'*Entfremdung* n'est pas constitutive de l'être humain, de son désir de savoir et la propre finitude de son savoir.

Bibliographie

Ouvrages de G. W. F. Hegel :

La différence entre les systèmes philosophique de Fichte et de Schelling. Paris : Vrin, 1986.

Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Gesammelte Werke, Band 8, Hamburg : F. Meiner, 1976.

Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Band 9, Hamburg : F. Meiner, 1980.

Phénoménologie de l'esprit. Traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris : Gallimard, 2001.

Phénoménologie de l'esprit. Traduction de Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1975.

Science de la logique. 1,2, La doctrine de l'essence. Traduction de Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris : Aubier, 1976.

Leçons sur la philosophie de l'histoire. Traduction de Jean Gibelin, Paris : Vrin, 1946.

Encyclopédie des sciences philosophiques 3, Philosophie de l'esprit. Traduction de Bernard Bourgeois, Paris : Vrin, 1988

Bibliographie générale :

Th. Adorno et M. Horkheimer, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris : Gallimard, 1976

C. Boey, *L'aliénation dans La phénoménologie de l'esprit de G. W. F. Hegel*. Bruges : Desclée De Brouwer, 1970.

F. Fischbach, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris : Vrin, 2009.

J. Gauvin, « Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel », in : *Archives De Philosophie* 25, no. 3/4 (1962), pp. 552-572.

S. Haber, « Le terme "aliénation" (« entfremdung ») et ses dérivés au début de la section B du chapitre 6 de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel », in : *Philosophique*, n. 8, 2005, pp. 5-36.

J. Habermas, *Vérité et justification*. Paris : Gallimard, 2001.

J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.

R. Jaeggi, *Entfremdung: zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems: mit einem neuen Nachwort*, Erste Auflage. Berlin : Suhrkamp, 2016.

I. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, in : *Œuvres philosophiques*. Vol. II, Paris : Gallimard, 1980.

I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997.

G. Lukács, *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, 2 Vol., Paris : Gallimard, 1981.

J.-F. Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris : Ellipses, 2004.

J.-F. Marquet, "Les figures du conflit dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel", *Les Études philosophiques*, 77(2), 2006, pp. 189-203.

C. Menke, "Hegel's Theory of Second Nature: The Lapse of Spirit", *Symposium*, 17(1), 2013, pp. 31-49.

G. Moutot, *Essai sur Adorno*, Paris : Payot & Rivages, 2010.

M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

H. Rosa, *Aliénation et accélération vers une théorie critique de la modernité tardive*. Paris : la Découverte, 2014.

L. Siep, "Le mouvement de la "reconnaissance dans la "Phénoménologie de l'Esprit", in : Perinetti, D., & Ricard, M.-A. (Éd.). *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel : lectures contemporaines*. Paris : PUF, 2009.

F. Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. 1, Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris : La Découverte, 1997.

Table de Matières

Introduction	5
Chapitre I : Le caractère ontologique de l' <i>Entäusserung</i>	9
1.1 La première réflexion	9
1. 2 La production de Soi	12
1.3 La lutte pour la reconnaissance	15
1.4 L' <i>Entäusserung</i> social ou l'articulation entre marché et État	17
Chapitre II : L'émergence de l'aliénation	22
2.1 Le mouvement de l'Esprit	22
2.2 La contradiction de l'Esprit	24
2.3 L'aliénation de l'Esprit.....	28
Chapitre III : Les figures de l'aliénation	32
3.1 Les figures de l'aliénation : la Bildung	32
3.2 Les figures de l'aliénation : l' <i>Aufklärung</i>	37
3.3 Le sens critique de l'aliénation.....	41
Chapitre IV : L'actualité de l'aliénation	45
4.1 La dissolution rational du monde	45
4.2 L'aliénation de la totalité sociale : Adorno et Horkheimer	48
4.3 L'historicité de la conscience aliénée.....	53
Conclusions	58
Bibliographie.....	63
Table de Matières	65

EFIL : Place du Cardinal Mercier, 14 bte L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial

