**Le noyau, le squelette et la dialectique**

On sait assez la fortune de la métaphore de la Postface de la deuxième édition allemande du *Capital* (1873) relative à la dialectique hégélienne: « Il faut la retourner (*umstülpen*) pour découvrir le noyau rationnel (*rationnellen Kern*) sous l’enveloppe mystique (*mystischen Hülle*). »[[1]](#footnote-1)Telle qu’elle est construite, la phrase suggère que « noyau rationnel » et « enveloppe mystique » se rapportent tous deux à la même chose : ils sont l’enveloppe et le noyau *de* la dialectique hégélienne. La même remarque vaut de l’opération du retournement qui est le retournement *de* la dialectique hégélienne : il faut retourner la dialectique hégélienne pour découvrir, *dans* cette dialectique, le noyau sous l’enveloppe. Il est donc impossible d’identifier purement et simplement le « noyau » à la « dialectique », puisque l’enveloppe appartient également à la dialectique, en tout cas sous sa forme hégélienne. Pour cette même raison le « noyau » n’est pas davantage identifiable à la « méthode dialectique » telle qu’elle existe chez Hegel : à supposer qu’il y ait bien, comme le pense Engels, « contradiction » entre la « méthode » et le « système »[[2]](#footnote-2), ce qui suppose l’assimilation de la dialectique hégélienne à une « méthode », cela ne justifie pas d’identifier purement et simplement la méthode hégélienne au « noyau rationnel » et le système hégélien à l’« enveloppe mystique ». C’est plutôt *dans* la dite « méthode dialectique » qu’il faut alors entreprendre de dissocier le noyau rationnel de l’enveloppe mystique. En ce sens on ne peut que donner raison à Althusser commentant les formules de la Postface en ces termes : « Il est difficile de dire plus clairement que *la gangue mystique n’est autre que la forme mystifiée* de la dialectique elle-même, c’est-à-dire non pas un élément relativement extérieur à la dialectique (comme le « système ») mais un élément *interne, consubstantiel à la dialectique hégélienne*. »[[3]](#footnote-3) Faut-il pour autant distinguer deux enveloppes ou deux gangues, la première qui serait extérieure à la méthode, l’autre qui serait inséparable d’elle ? Sous l’enveloppe du « système » il y aurait encore une enveloppe, « une seconde gangue qui lui colle au corps » et qui est « sa propre peau ». On comprend l’intérêt de cette distinction entre deux enveloppes : il ne suffit pas de dégager le noyau de la « méthode » de l’enveloppe du « système », il faut encore le libérer de sa propre peau qui n’est autre que sa forme mystifiée. Ce qui semble être une extraction indolore « est en vérité une *démystification*, c’est-à-dire une opération qui transforme ce qu’elle extrait»[[4]](#footnote-4), puisqu’elle consiste à retirer cette « peau » qu’est la forme mystifiée elle-même. En un sens, Engels ne disait pas autre chose dès 1859 dans le deuxième article sur la *Contribution à la critique de l’économie politique*de Marx : puisque « la méthode hégélienne était absolument inutilisable dans sa forme existante », il était nécessaire de « décortiquer le noyau de la Logique hégélienne» ( *aus der Hegelschen Logik den Kern herauszuschälen*) et « d’établir (*herzustellen*) la méthode dialectique, dépouillée de ses enveloppes idéalistes (*idealistischen Umhüllungen*), dans la figure simple où elle est la seule forme juste du développement de pensée »[[5]](#footnote-5). Ecorcer le noyau n’a alors rien d’une simple extraction qui laisse subsister intact ce qui est ainsi dégagé: « établir » la méthode dialectique dans une nouvelle forme (la « figure simple » ou « figure rationnelle ») n’est pas découvrir la dite méthode dans sa forme hégélienne (sa « forme mystifiée »), c’est encore moins la restaurer dans son intégrité, c’est la transformer profondément de telle sorte qu’elle ne soit plus la méthode de Hegel mais une *autre* méthode. En quoi cette métaphore du noyau et de l’enveloppe peut-elle nous mettre sur la voie d’une compréhension de la nature de la dialectique dans sa « figure rationnelle » ? Autrement dit, en quoi le « noyau rationnel » est-il le noyau d’une dialectique matérialiste?

Dans le même article, L. Althusser renvoie en note à un passage de l’*Introduction à la Philosophie de l’Histoire* dans la traduction de J. Gibelin. Hegel y dit des grands hommes qu’ « ils ont puisé leurs fins et leur vocation non seulement dans le cours des événements, tranquille, ordonné, consacré par le système en vigueur, mais à une source dont le contenu est caché, et n’est pas encore parvenu à l’existence actuelle, dans l’esprit intérieur, encore souterrain, *qui frappe contre le monde extérieur et le brise, parce qu’il n’est pas l’amande qui convient à ce noyau*. »[[6]](#footnote-6) Althusser commente en ces termes : « Variante intéressante dans la longue histoire du noyau, de la pulpe et de l’amande. Le noyau joue ici le rôle de la coque, contenant une amande, le noyau en est l’extérieur, l’amande l’intérieur. L’amande (le nouveau principe) finit par faire éclater l’ancien noyau, qui ne lui va plus (c’était le noyau de l’ancienne amande…) ; elle veut un noyau qui soit le sien : de nouvelles formes politiques, sociales, etc… »[[7]](#footnote-7). Si l’on suit la traduction de Gibelin, il ne fait aucun doute que l’esprit intérieur est au monde extérieur ce que l’amande est au noyau, donc que l’image de l’amande signifie l’esprit intérieur brisant le noyau du mode extérieur. Reprenant cette traduction, Althusser note la différence avec l’image du « noyau » dans la Postface du *Capital* : alors que dans ce dernier texte le noyau est l’intérieur caché qu’il faut découvrir, chez Hegel le noyau est à l’inverse l’extérieur qui est brisé par l’intérieur. Mais peut-on comprendre le texte de cette manière ? Quel sens y a-t-il à parler d’une amande faisant sauter le noyau et, par là, à faire du noyau l’extérieur ? A y regarder de plus près le texte de Hegel ne dit rien de tel. Il y est effectivement question d’un esprit intérieur « encore souterrain » qui n’est pas parvenu à un « être-là présent » comme d’une « source dont le contenu est caché », mais il est dit de cet esprit qu’il frappe contre le monde extérieur comme contre une écorce (*Schale*) et le fait sauter « parce qu’il est un autre noyau que le noyau de cette écorce » (*weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist*)[[8]](#footnote-8). Loin que le noyau soit l’extérieur que vient heurter l’amande intérieure, il est ici déjà ce qu’il sera plus tard chez Marx : à savoir l’intérieur lui-même en tant qu’il est caché sous l’écorce ou l’enveloppe. Et c’est parce que le noyau ne convient pas à cette écorce qu’il la brise. La métaphore renvoie très clairement à l’idée d’une poussée organique souterraine qui finit par faire éclater l’écorce qui l’enserre, révélant seulement alors son action cachée. Les grands hommes sont précisément ceux qui savent percevoir l’action de cet esprit intérieur avant qu’elle ne se manifeste au grand jour et qui y puisent leur inspiration. Ainsi restituée dans sa portée véritable, la métaphore est de style très hégélien et dit assez la brusque rupture de l’esprit avec le monde de l’être-là antérieur, rupture préparée par une maturation longue et silencieuse. A titre d’exemple, on peut citer ce passage de l’*Add*. § 376 de l’*Encyclopédie* qui évoque la sortie de l’Esprit hors de la nature comme « de cette enveloppe morte » (*aus dieser toten Hülle*): « L’esprit est ainsi venu au jour en sortant de la nature. L’objectif visé par la nature, c’est de se donner à elle-même la mort et de *briser son écorce* (*ihre Rinde…zu durchbrechen*), celle de l’immédiat, du sensible, de se consumer dans les flammes, tel le phénix, pour surgir rajeunie, de cette extériorité, en tant qu’esprit. »[[9]](#footnote-9) Là encore la métaphore signifie le moment de la négation de l’immédiateté par lequel se produit une nouvelle réalité, négation qui doit être comprise comme une auto-négation plutôt que comme une négation extérieure.

On mesure d’emblée la différence avec l’image de la Postface de 1873. Certes on relèvera que le noyau de la dialectique est caché, tout comme le noyau de l’esprit souterrain, et que le rapport du noyau à son enveloppe ou à son écorce est toujours celui de l’intérieur à l’extérieur. Cependant il n’y a rien dans le texte de Marx qui donne à penser que le noyau exercerait une quelconque action ou poussée contre son enveloppe mystique. Même à identifier le noyau à la méthode dialectique, il faudrait dire plutôt que cette dernière « étouffe » (*erstickt*) sous le « foisonnement » du contenu dogmatique du système[[10]](#footnote-10). Son dégagement ne peut donc être que le fait d’un *agent extérieur* à la dialectique elle-même, en aucune manière l’effet d’une auto-négation de l’enveloppe ou de l’écorce traduite dans l’image par une rupture de l’écorce sous la pression croissante du noyau.

Pourtant ce n’est pas la première fois que la métaphore du noyau et de l’enveloppe est appliquée au système hégélien par des disciples de Hegel. Il n’est que de se reporter au pamphlet intitulé *La Trompette du Jugement Dernier*, publié en 1841 par Bruno Bauer en collaboration étroite avec Marx, pour s’en convaincre. L’objectif est d’établir que le système hégélien est un « système de l’athéisme », à l’encontre de l’interprétation des « Vieux-Hégéliens ». En effet, le « noyau du système » (*Kern des Systems*) est entouré d’une « enveloppe apparente » (*scheinbaren Hülle*) qui le dissimule au non-initié. Il faut donc « dégager » (*absondern*) le noyau de cette enveloppe pour faire apparaître dans la destruction de la religion la vérité de l’entreprise hégélienne[[11]](#footnote-11). Le mot d’ordre de Bauer est d’ailleurs éloquent : « Faisons sortir (*Heraus*) le noyau du système ! »[[12]](#footnote-12). Mais ce qui rend la tâche plus ardue qu’il y pourrait sembler, c’est que Hegel a étendu une « double enveloppe » (*zwiesache Hülle*) sur le noyau. La première enveloppe est celle du « théisme » (celle du Dieu personnel antérieur à la création du monde), la seconde celle du « panthéisme » (celle de l’engloutissement de l’individu dans la substance universelle). Les Vieux-Hégéliens comme Göschel s’en sont tenus à la première, les Jeunes-Hégéliens comme Strauss se sont recouverts de la seconde. De ces deux « apparences » la plus dangereuse est celle du panthéisme : la première est superficielle et tombe d’elle-même quand on retire la seconde « qui cerne le noyau du système ». Alors seulement se révèle cet « effroyable noyau » : toutes les « puissances » indépendantes, comme la substance ou l’Idée absolue, sont ramenées à de simples moments de la conscience de soi de l’homme[[13]](#footnote-13). Aussi Bauer peut-il ironiser en affirmant que « le couteau critique de la foi peut seul fendre » cette double enveloppe.

A considérer attentivement la métaphore du noyau et de son enveloppe telle qu’elle fonctionne ici, on peut relever plusieurs traits. Premier trait : il y a deux enveloppes autour du noyau, l’une est superficielle et l’autre plus profonde, chargées de protéger de leur double épaisseur le noyau du système contre tout regard inquisiteur. Hegel aurait donc eu l’intention de déguiser le fond de sa pensée pour se soustraire à toute attaque du parti religieux. Mais il ne fait aucun doute que sa philosophie supprime toute divinité et ne laisse subsister que la conscience de soi humaine. Deuxième trait : le noyau désigne non pas la « méthode » du système en tant qu’elle serait opposable au système, mais le *cœur* du système, c’est-à-dire son « *principe* ». C’est bien pourquoi le noyau est ce qui résiste à toute tentative de dissociation et de division : le voudrait-il que le couteau critique ne peut l’entamer, il ne peut que le dévoiler en fendant le double voile qui le masque. Avec ce couteau c’est bien un agent extérieur qui intervient en ce sens que la double enveloppe ne se déchire pas d’elle-même. Mais en même temps, et c’est là le troisième trait, cette intervention ne fait que mettre en évidence une action exercée par le noyau lui-même : retirer la seconde enveloppe équivaut à montrer que la première enveloppe est anéantie « par la dialectique négative du principe même » (*der negativen Dialektik des Prinzips*)[[14]](#footnote-14). Autrement dit, la « dialectique négative » est d’abord à mettre au compte du noyau lui-même : c’est la « déterminité universelle du principe », c’est-à-dire l’universalité revendiquée de la conscience de soi, qui exclut directement l’apparence du théisme. Ces trois traits doivent leur cohérence à une stratégie très élaborée. Il faut dévoiler l’athéisme foncier de l’hégélianisme en se donnant l’air d’en instruire le procès au nom de la religion chrétienne, force citations de l’Ecriture à l’appui, de manière à affaiblir les Vieux-Hégéliens qui faisaient du Maître le plus sûr rempart de l’orthodoxie.

Trente-deux ans plus tard, sous la plume de Marx, la métaphore du noyau prend une tout autre signification. Il n’est plus question d’une « dialectique » par laquelle le noyau ou le principe du *système* hégélien détruirait de lui-même la double enveloppe qui le dissimule, mais d’une opération de retournement qui prend pour objet la *dialectique* hégélienne pour faire apparaître le « noyau rationnel ». Une telle opération ne peut être que le fait d’un lecteur averti du texte hégélien, elle relève donc d’une *pratique de lecture* et non d’une négativité intérieure au système. Le noyau est certes caché sous son enveloppe, mais il ne heurte pas son enveloppe, il ne vient pas frapper contre elle, il attend pour ainsi dire qu’on vienne le découvrir. En ce sens, la métaphore marxienne du « noyau rationnel » rompt avec la métaphore hégélienne du noyau brisant son écorce comme avec celle de Bauer sur le noyau caché œuvrant à l’anéantissement de son enveloppe, métaphore qui est à sa manière un prolongement de la métaphore hégélienne en ce qu’elle prête au noyau une activité négative. Peut-on du moins considérer que, dans le cas de la dialectique hégélienne, l’enveloppe se révèle également double ? C’est bien ce que semble suggérer la lecture de L. Althusser : outre l’enveloppe extérieure que constituerait le système, il y aurait une autre enveloppe, celle de la « forme mystifiée » qui est la « peau » de la dialectique hégélienne, et qui ne peut être séparée de celle-ci. Le retournement accomplirait donc une transformation de la dialectique qui la dépouillerait de sa « peau idéaliste » pour lui donner une « figure rationnelle ». Mais n’est-ce pas concéder déjà trop à la thèse défendue par Engels d’une « contradiction », interne à l’hégélianisme, entre la méthode et le système ? On se demandera en particulier si l’on peut tenir le système pour une « enveloppe extérieure » à la « méthode dialectique ». Plus fondamentalement encore : dans quelle mesure la dialectique hégélienne est-elle identifiable à une « méthode » ?

Dans un article consacré aux différents sens de la notion de « dialectique » chez Hegel[[15]](#footnote-15), André Stanguennec distingue trois sens de cette notion. Se référant au § 81 de l’*Encyclopédie* il distingue d’abord *le* dialectique (*das Dialektische*) et *la* dialectique (*die Dialektik*) : la forme adjective substantivée (« *le* dialectique ») renvoie au deuxième moment *du* Logique (*das Logische*), c’est-à-dire « de tout ce qui a une réalité logique », à savoir au moment « négativement rationnel » situé entre le premier moment, le moment « abstrait » de l’entendement, et le troisième moment qui est le moment « spéculatif » ou « positivement rationnel »[[16]](#footnote-16). Quant au féminin « *la* dialectique », il désigne ici non pas une méthode englobant les trois moments du processus total, mais le mouvement même d’« auto-suppression » des déterminations d’entendement et des choses finies. Et lorsqu’il est question de la « méthode spéculative » dans les derniers paragraphes de l’*Encyclopédie* (§ 237-244), le substantif « la dialectique » ne s’applique pas à cette méthode prise comme tout mais seulement à son second moment : ce moment « est la dialectique » en ce qu’il est « le négatif du commencement »[[17]](#footnote-17). Le second moment jouit donc d’un privilège particulier, il est bien « l’âme motrice de la progression scientifique »[[18]](#footnote-18). Cependant, il est d’autres textes dans lesquels « la » dialectique renvoie au mouvement total du concept en tant qu’il est indissociablement négatif et positif. La Préface de la *Phénoménologie* parle ainsi du « mouvement dialectique » comme d’une « marche (*Gang*) s’engendrant elle-même, progressant et retournant en soi-même » et de « la dialectique » (*die Dialektik*) comme de quelque chose d’identique à la « démonstration »[[19]](#footnote-19). On peut sans nul doute s’autoriser de ce texte et de quelques autres pour parler de la dialectique comme d’une méthode s’identifiant à la « marche » ou au rythme de la progression conceptuelle de la totalité. Comme le second moment est le moment « transitif » par excellence, il mérite amplement le qualificatif de « dialectique »: « le moment négatif est appelé *le* (moment) *dialectique* parce que c’est lui qui permet d’accomplir le « pas » ou la « traversée » vers l’autre concept, dans cette marche qu’est la dialectique comme méthode. De ces trois moments du mouvement, il est le seul digne de porter le nom de la totalité du mouvement. »[[20]](#footnote-20) On aurait donc de quoi fonder la distinction entre *la* dialectique comme méthode d’ensemble et *le* dialectique comme moment négatif de cette même méthode.

Il y a plus. On est justifié à parler de plusieurs « dialectiques » au pluriel si l’on prête attention aux différentes modalités du dialectique selon le régime logique de chaque partie de la Science de la Logique : Être, Essence, Concept. En effet, le régime logique de la sphère de l’Être est le passer (*Übergehen*), celui de la sphère de l’essence est le paraître (*Scheinen*), celui de la sphère du Concept est le développement (*Entwicklung*). D’où un autre sens de la notion de dialectique dégagé par A. Stanguennec : « Le dialectique en tant que moment méthodologique de la progression réalise donc *diversement* la dialectique » de sorte que « l’élucidation des rapports entre le dialectique et la dialectique chez Hegel conduit à l’idée qu’il n’y a pas *une* dialectique mais *des dialectiques*. »[[21]](#footnote-21) On obtient bien ainsi trois sens, à savoir : *la* dialectique comme méthode, *le* dialectique comme moment négatif de la méthode, et enfin *les* dialectiques comme modes différents de réalisation de la dialectique dans les trois sphères de la *Logique*. Faut-il alors privilégier *une* dialectique relativement aux autres et tenir que le « noyau » relève du régime logique de l’*une* des trois sphères ? Ou bien doit-on considérer qu’il s’identifie à *la* méthode dialectique en tant qu’elle est coextensive à toute la Logique, et au-delà à tout le système?

Cette dernière supposition se révèle à l’examen intenable. Telle que Hegel la comprend, la méthode n’est en rien une forme subjective qui aurait à s’appliquer à un contenu extérieur qui lui « ferait face », elle n’est rien d’autre que le mouvement d’auto-constitution du contenu dans toute son ampleur. C’est pourquoi elle est la méthode *du* système en ce sens que le système la suit en lui-même : « Comment pourrais-je être d’avis que la méthode que j’aie suivie dans ce système de la Logique – ou plutôt que le système suit en lui-même – ne serait pas susceptible d’encore beaucoup de perfectionnement, beaucoup de façonnement dans le détail, mais je sais en même temps qu’elle est l’unique véritable. Cela ressort pour soi déjà de ce qu’elle n’est rien de différent par rapport à son objet ou contenu ; car c’est le contenu dans soi, *la dialectique qu’il a lui-même*, qui le meut vers l’avant. »[[22]](#footnote-22) La dialectique comme méthode du système s’identifie par conséquent à la dialectique comme principe immanent de la progression du contenu. C’est la méthode qui « s’amplifie (*erweitert sich*) en un système »[[23]](#footnote-23) par l’enrichissement du contenu qu’elle est elle-même, et non par application à un contenu toujours divers. Cette « amplification » ou « élargissement » exclut qu’elle soit susceptible d’extraction, ou opposable au système, comme s’il s’agissait d’une forme opposable à un contenu[[24]](#footnote-24). Elle n’est pas une procédure à laquelle le système se conformerait, elle est le système se prenant lui-même pour objet, soit « la conscience à propos de la forme de l’automouvement intérieur de son contenu »[[25]](#footnote-25), ou encore « la structure du tout exposée dans sa pure essentialité »[[26]](#footnote-26). Il n’y aurait donc pas le moindre sens à prélever cette méthode-là, pour tenter de l’« appliquer » au mouvement d’une matière qui subsisterait par elle-même indépendamment de tout rapport à cette « forme » ou à cette « structure ». Or Marx distingue explicitement dans la Postface de 1873 le « mode d’exposition » et le « mouvement réel » : que le mouvement réel soit exposé de telle sorte que la « vie de la matière » se réfléchisse « idéellement » n’autorise aucunement à confondre l’« idéel » et le « matériel », le « procès de la pensée » et le développement réel[[27]](#footnote-27). Comme le note Emmanuel Renault, cette distinction hérite de la critique antérieure de la dialectique hégélienne depuis 1844 au point qu’on a là un principe constant de la critique matérialiste, celui de « l’hétérogénéité des développements idéels et réels »[[28]](#footnote-28). C’est ce principe qui est rappelé dans l’*Introduction* *de 1857* contre la confusion hégélienne de la « méthode » comme mode d’appropriation du concret par la pensée et du « procès de genèse du concret lui-même »[[29]](#footnote-29).Dans ces conditions, on voit mal au prix de quelle(s) transformation(s) intérieure(s) une telle méthode pourrait constituer le « noyau rationnel » dont parle Marx. Pas plus qu’elle n’est un « noyau », elle n’est d’ailleurs une « peau » ou une « enveloppe », fût-elle interne, elle fait à ce point « corps » avec le système spéculatif qu’elle en est plutôt « l’âme »[[30]](#footnote-30). Elle est donc ce qui, d’un point de vue matérialiste, est « absolument inutilisable », pour reprendre les mots d’Engels cités plus haut.

Dans ces conditions il pourrait être tentant de chercher le fameux « noyau » dans la deuxième des trois sphères de la *Logique*, celle de l’Essence. En effet, en tant qu’elle forme le deuxième moment de cette partie du système, elle en est le moment « négativement rationnel » ou encore « le » dialectique, donc ce moment de l’auto-négation en vertu duquel s’accomplit la progression scientifique. Elle réalise donc « la » dialectique sur un mode d’autant plus spécifique qu’elle constitue proprement « le » dialectique de la *Logique*. Or ce moment n’est-il pas privilégié par Marx comme par Engels ? Certaines indications explicites vont en tout cas dans ce sens. Ainsi, dans la lettre à Friedrich Albert Lange du 19 août 1865, Engels affirme que la vraie philosophie de la nature de Hegel se trouve « dans la deuxième partie de la « Logique », à savoir « dans la théorie de l’Essence, qui est le véritable noyau de toute la doctrine (*dem* *eigentlich Kern der ganzen Doktrin*)»[[31]](#footnote-31). Il dira plus tard que « la *doctrine de l’Essence* est la partie principale » de la *Logique* ou sa « partie de beaucoup la plus importante»[[32]](#footnote-32), allant dans l’*Anti-Dühring* jusqu’à identifier l’Essence à la dialectique : « De l’Être, Hegel passe à l’Essence, à la dialectique (*zum Wesen, zur Dialektik*).»[[33]](#footnote-33) On pourrait considérer que cette valorisation de l’Essence est indépendante de « la » dialectique spécifique de cette partie de la Logique, en l’espèce celle du « paraître dans son autre ». Il n’en est rien. Dans la *Dialectique de la nature*, Engels affirme que la vraie nature des déterminations de l’Essence est énoncée dans la proposition selon laquelle « dans l’Essence tout est relatif (*im Wesen alles ist relativ*)»[[34]](#footnote-34). Il renvoie ainsi à la dernière phrase de l’*Add*. § 111 de l’Encyclopédie : « Dans l’Être tout est immédiat, dans l’Essence, par contre, tout est relatif. »[[35]](#footnote-35) Hegel entend alors faire ressortir la différence de régime logique entre l’Être et l’Essence : dans la première sphère c’est par le « passage » (*Übergang*) que s’accomplit le progrès d’une détermination à la suivante, dans la seconde a lieu seulement une « relation » (*Beziehung*), la différence entre le passage et la relation consistant en ce que le premier reste extérieur à chacun des termes alors que la seconde est leur intérieure. En identifiant *la* dialectique à l’*une* des dialectiques, celle de l’Essence, Engels ne fait que retrouver la lecture déjà faite par Marx lui-même telle qu’elle est consignée sous une forme abrégée dans un carnet de notes rédigé entre 1860 et 1863 : « Dans l’Être tout est immédiat ; dans l’Essence tout [est ] relatif. »[[36]](#footnote-36) Que Marx pense d’abord et avant tout à ce moment négatif de la *Logique* qu’est la *Doctrine de l’Essence*, voilà qui est d’autant plus vraisemblable que le contexte de la postface du *Capital* y invite de lui-même. Si, dans sa « figure rationnelle », la dialectique est « critique et révolutionnaire », c’est parce que dans l’intelligence positive de l’état de choses existant elle inclut du même coup l’intelligence de sa négation, de sa destruction nécessaire »[[37]](#footnote-37). Telle qu’elle est comprise ici, la dialectique relève indéniablement d’un mode de pensée, mais en même temps elle n’est pas sans renvoyer à la dialectique d’un « mouvement réel », ainsi qu’en témoigne le dernier paragraphe de cette Postface qui affirme que « le mouvement de la société capitaliste est plein de contradictions »[[38]](#footnote-38). C’est dire que les deux dialectiques distinguées par Marx, idéelle et réelle, trouvent en ce point le lieu de leur articulation : la méthode dialectique comme mode de pensée et d’exposition vise à dévoiler le mouvement dialectique de la société bourgeoise en tant qu’il signifie le caractère historiquement relatif du capital. On comprend pourquoi la relativité intérieure propre à l’Essence mérite d’être valorisée : c’est cette relation intérieure du capital à son autre, le travail salarié, donc sa « contradiction immanente », qui le condamne à n’être qu’une forme sociale transitoire. Le « noyau » ne serait isolable qu’à la condition de *couper* la relativité propre aux déterminations de l’Essence du mouvement qui conduit à leur reprise dans la dialectique supérieure du Concept, mouvement qui serait le spéculatif même.

Mais une telle coupure a-t-elle le moindre sens ? Et comment le mode d’exposition doit-il s’y prendre pour démontrer cette relativité ? Concernant la première question, on doit faire remarquer que le mouvement de la réflexion exposé au début de l’Essence peut à bon droit apparaître comme la « cellule rythmique fondamentale » (Pierre-Jean Labarrière) de *tout* le système, au-delà de la seule *Logique*. Or Engels ne dit-il pas que ce mouvement procède « de la pensée pure » en ce qu’il « va de rien à rien par rien » et qu’il est en ce sens de part en part « idéaliste »[[39]](#footnote-39) ? Comment donc pourrait-il constituer le « noyau rationnel » d’une méthode de pensée visant à établir la dialectique « réelle » (au sens marxien) du mouvement du capital, puisqu’il signifie le caractère d’auto-création du procès de constitution de tout le « réel » (au sens hégélien)? Il n’est qu’une issue, celle qui consiste à conserver le *schème formel* d’un tel mouvement tout en l’arrimant à un point de départ qui serait un « quelque chose » et non un « rien », quitte à le priver de la « vie » qui l’animait dans la spéculation. Cette considération nous amène directement à la seconde question, celle du mode d’exposition dans son rapport à la dialectique réelle. L’objectif de Marx est double. Il s’agit tout d’abord de montrer dans le mouvement du capital un mouvement réflexif d’auto-position[[40]](#footnote-40), c’est-à-dire un mouvement par lequel celui-ci crée continuellement les conditions de sa réalité comme résultats de sa propre activité. Il s’agit tout autant, du même geste, de montrer que le capital ne s’est pas constitué « à partir du néant » et ne sort pas « du ventre de l’Idée se posant elle-même »[[41]](#footnote-41), mais qu’il est né de conditions qu’il n’a pas posées. En articulant ces deux points l’un à l’autre, il s’agit d’établir que la réflexivité du capital est une réflexivité *non-spéculative* rompant avec la thèse hégélienne du « rien originaire » ou encore du « posant originaire »[[42]](#footnote-42). Qu’en résulte-t-il pour le mode d’exposition pris en lui-même ? Comme on sait, *Le Capital* ne commence pas par le capital, mais par la marchandise. En cela il ne cherche pas à reproduire le mouvement historique qui a mené au capital, mais il veut montrer que le mouvement par lequel le capital pose les conditions de son *devenir* est en lui-même le mouvement par lequel il pose les conditions de sa *suppression*. C’est pourquoi il importe de faire apparaître que le procès de l’accumulation du capital est conditionné de l’intérieur par la soi-disant « accumulation originelle » (mieux nommé « expropriation originelle ») qui a présidé à sa naissance : l’accumulation du capital n’est que l’accumulation originelle poursuivie par d’autres moyens sous la forme d’un « procès continu ». Aussi le véritable « point-tournant » de l’exposé du Livre I du *Capital* est-il constitué par le chapitre XXIV : en même temps qu’il nous fait comprendre le « procès historique particulier » qui a produit dans le passé précapitaliste les conditions de la transformation de la marchandise et de l’argent en capital (chapitre IV), il indique comment cette accumulation, par le jeu de ses « tendances immanentes », pousse au-delà d’elle-même vers un avenir postcapitaliste. La première vertu de ce mode d’exposition est donc de nous donner à entendre que le cercle du capital, à la différence de la réflexion spéculative qui « va à soi-même en retour » à partir de rien, échappe à sa propre fermeture aussi bien par son passé que par son avenir[[43]](#footnote-43).

Que peut nous apprendre finalement tout ce détour sur le sens de la métaphore du « noyau rationnel »? Rien d’autre sinon que ce noyau n’est pas « rationnel » en lui-même, mais qu’il ne le *devient* qu’à la condition d’être radicalement *dévitalisé*. Alors même qu’il rédige le début du Livre II du *Capital*, Marx écrit dans une note : « Dans une recension du premier volume de cet ouvrage, le *Docteur Dühring* fait remarquer que mon attachement indéfectible à l’ossature (*Skelett*) de la Logique hégélienne va si loin que je découvre jusque dans les formes de la circulation les figures hégéliennes du syllogisme. »[[44]](#footnote-44) Il est remarquable que l’image donnée ici par Marx soit celle de l’« ossature » ou du « squelette » plutôt que celle du « noyau » : étant totalement inerte, le squelette ne risque pas d’exercer la moindre poussée organique sur son enveloppe charnelle. Mais c’est justement en quoi il peut permettre d’ « établir » la méthode dialectique dans sa « figure rationnelle ». Il faut surtout éviter de se comporter vis-à-vis de la *Logique* comme elle a voulu se comporter elle-même à l’égard des « ossements morts » (*tote Gebein*) de l’ancienne logique, c’est-à-dire en cherchant à les animer par l’esprit[[45]](#footnote-45). Ce serait méconnaître que le « squelette » diffère de simples « ossements » par son articulation et que c’est précisément cette articulation qu’il faut utiliser pour penser la « vie » du capital dans ce qu’elle a d’absolument irréductible à la « vie de l’esprit ». C’est ce que ne comprend pas Henri Denis qui s’emploie à redonner au « squelette » sa « chair spéculative » : les trois figures du procès cyclique du capital ne valent que de montrer que toutes les présuppositions du capital sont en même temps ses résultats[[46]](#footnote-46), elles ne reproduisent pas les syllogismes de la « vie organique » élaborés par Hegel[[47]](#footnote-47). Il faut pourtant se résoudre à prendre au sérieux cette métaphore radicalement *matérialiste* qui en dit à sa manière beaucoup : *le noyau n’est pas un cœur*, il ne bat pas du rythme de l’Absolu, il est privé de toute « pulsation », il n’est « rationnel » que d’être spirituellement mort.

 **Pierre Dardot**

1. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, PUF, 1983, p.17-18. [↑](#footnote-ref-1)
2. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, éditions sociales, 1979, p. 17 et p. 23). [↑](#footnote-ref-2)
3. Louis Althusser, *Pour Marx*, 1972, François Maspero, p. 90-91. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ibid*., p. 91. [↑](#footnote-ref-4)
5. Karl Marx-Friedrich Engels, *Textes sur la méthode de la science économique*, éditions sociales, 1974, p. 193-197 (traduction modifiée). [↑](#footnote-ref-5)
6. G.W.F Hegel, *Leçons sur la philosophie de l’histoire*, Vrin, 1963, p. 35 (C’est Althusser qui souligne). [↑](#footnote-ref-6)
7. L. Althusser, *Pour Marx*, *op. cit*., p. 89, note 4. [↑](#footnote-ref-7)
8. Nous traduisons littéralement à partir du texte des *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *Werke 12*, Suhrkamp, p. 46. [↑](#footnote-ref-8)
9. G.W.F. Hegel, *Philosophie de la nature*, Vrin, 2004, p. 720 (nous soulignons). [↑](#footnote-ref-9)
10. F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, *op. cit*., p. 17. Dans *Hegel et son temps* (1857), Rudolf Haym, qui avait déjà distingué la « méthode » du « système », avait cherché quant à lui à expliquer la critique tournée par les Jeunes-Hégéliens contre la réalité existante par une action de la dialectique elle-même: « La dialectique endiguée du système a rompu ses digues artificielles, ses tendances libertaires latentes ont été accouchées et tumultueusement mises en œuvre contre la réalité. » (*Hegel et son temps*, Gallimard, 2008, p. 530). [↑](#footnote-ref-10)
11. Bruno Bauer, *La Trompette du Jugement Dernier*, Aubier Montaigne, 1972, p. 72. Pour une analyse plus précise de la position de Bauer, voir notre ouvrage *Marx, prénom : Karl*, Gallimard, 2012, p. 96-102. [↑](#footnote-ref-11)
12. B. Bauer, *La Trompette du Jugement Dernier*, *op. cit*., p. 39 (traduction modifiée). [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid.*, p. 74. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid.*, p. 73-74. [↑](#footnote-ref-14)
15. André Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, sous la direction d’OlivierTinland, Livre de Poche, 2005, p. 86-112. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid.*, p. 87-88. Pour le texte de Hegel, cf. *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, Vrin, 1970, p. 343. [↑](#footnote-ref-16)
17. André Stanguennec, *op.cit*., p. 89. Cf. *Encyclopédie* *des sciences philosophiques I*, *op. cit*., p. 461. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, *op. cit*., p. 344. [↑](#footnote-ref-18)
19. *La Phénoménologie de l’Esprit*, Aubier Montaigne, traduction Jean Hyppolite, p. 56 (traduction modifiée). [↑](#footnote-ref-19)
20. André Stanguennec, *op. cit.,* p. 91. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ibid*., p. 94. [↑](#footnote-ref-21)
22. G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, *la Doctrine de l’Être Version de 1832*, éditions Kimé, 2007, p. 31. [↑](#footnote-ref-22)
23. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, *La Logique subjective ou Doctrine du Concept*, Aubier Montaigne, 1981, p. 386. [↑](#footnote-ref-23)
24. Engels oppose significativement la « méthode dialectique » au « *contenu* dogmatique du système » (*Ludwig Feuerbach*, *op. cit*., p. 17, nous soulignons). [↑](#footnote-ref-24)
25. G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, *La Doctrine de l’Être Version de 1832*, *op. cit*., p. 31. [↑](#footnote-ref-25)
26. G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l’esprit*, Préface, *op. cit*., p. 41. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Le Capital*, *op.cit*., p. 17. [↑](#footnote-ref-27)
28. « Qu’y a-t-il au juste de dialectique dans *Le Capital* de Marx ? », in *Marx Relire Le Capital*, coordonné par Franck Fischbach, 2009, PUF, p. 70-71. [↑](#footnote-ref-28)
29. Karl Marx-Friedrich Engels, *Textes sur la méthode de la science économique*, *op.cit*., p. 159-161. [↑](#footnote-ref-29)
30. Hegel dit de la méthode qu’elle est « l’âme de l’édifice » (*Science de la Logique*, L’Être, Aubier Montaigne, 1972, p. 29.). [↑](#footnote-ref-30)
31. Marx Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, éditions sociales, 1973, p. 36. [↑](#footnote-ref-31)
32. La première formule se trouve dans une lettre à Carl Schmidt de 1891 (*MEW*, 38, p. 203-204), la seconde dans la *Dialectique de la nature* (éditions sociales, 1975, p. 69). [↑](#footnote-ref-32)
33. F. Engels, *Anti-Dühring*, éditions sociales, 1971, p. 75. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Dialectique de la nature*, *op.cit*., p. 215. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, *op. cit.*, p. 547 (nous mettons des majuscules à « Être » et à « Essence » pour indiquer qu’il s’agit des deux sphères de la *Logique*). [↑](#footnote-ref-35)
36. Pour le texte allemand de ce carnet de notes, on se reportera à Joseph O’ Malley, *International Review of Social History*, XXII, 1977, n°2, p. 423-431 : le passage cité se trouve à la page 431. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Le Capital*, *Livre I*, *op. cit*., p. 18. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-38)
39. Karl Marx-Friedrich Engels, *Textes sur la méthode de la science économique*, *op.cit*., p. 193. La formulation d’Engels reprend une tournure de Marx dans *L’Idéologie Allemande* et dit « à rien » là où le texte de la *Logique* dit « à soi-même en retour » (Cf. notre ouvrage : *Marx, prénom : Karl*, *op. cit.*, p. 173.) [↑](#footnote-ref-39)
40. Dans la *Contribution à la critique de l’économie politique* (éditions sociales, 1974, p. 241, traduction modifiée), Marx parle du capital comme d’un « mouvement se posant soi-même » (*sich selbstsetzende Bewegung*). [↑](#footnote-ref-40)
41. Selon les formulations des *Manuscrits de 1857-1858*, t. I, éditions sociales, 1980, p. 219. [↑](#footnote-ref-41)
42. Dans la Doctrine de l’Essence, le mouvement de la réflexion commence par la réflexion posante qui « va de rien par rien à soi-même en retour ». [↑](#footnote-ref-42)
43. Sur tous ces points, cf. *Marx, prénom : Karl*, *op. cit.*, p. 549-550. [↑](#footnote-ref-43)
44. *MEGA*, II, 11, 1, 2008, p. 32 (nous traduisons). [↑](#footnote-ref-44)
45. *Science de la Logique*, *La Doctrine de l’Être Version de 1832*, *op. cit.*, p. 30. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Le Capital*, Livre II, t. 1, éditions sociales, 1969, p. 93. [↑](#footnote-ref-46)
47. Henri Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques*, PUF, 1984, p. 96 et sq. [↑](#footnote-ref-47)