
« Un abîme dont nous n'arrivons pas à voir la profondeur ». Hégélianisme, pulsion barbare et reconnaissance sociale

Hegelianism, the barbarian impulse and social recognition

Manuel Tangorra



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/grm/4329>

DOI : 10.4000/grm.4329

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Manuel Tangorra, « « Un abîme dont nous n'arrivons pas à voir la profondeur ». Hégélianisme, pulsion barbare et reconnaissance sociale », *Cahiers du GRM* [En ligne], 21 | 2023, mis en ligne le 26 novembre 2023, consulté le 28 novembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/grm/4329> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.4329>

Ce document a été généré automatiquement le 28 novembre 2023.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

« Un abîme dont nous n'arrivons pas à voir la profondeur ». Hégélianisme, pulsion barbare et reconnaissance sociale

Hegelianism, the barbarian impulse and social recognition

Manuel Tangorra

Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie), como lo nulo, es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica : *semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta.*
Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*

Introduction

- 1 Nous sommes les témoins d'un retour des discours de la barbarie. Non que ce signifiant aurait quelque part disparu dans l'évolution du langage impérial, mais il est indéniable qu'il retrouve une nouvelle prégnance et efficacité pour désigner le malaise politique du présent et ses possibles déclinaisons transformatrices. La barbarie est d'un côté évoquée pour signaler l'assaut intempestif d'un espace social, lequel peut à son tour être tenu pour transparent et homogène. Les digressions sur la radicalité et la radicalisation qui codifient le conflit social opèrent dans ce registre. Cela est particulièrement en France, où le public s'est habitué à l'intervention des ministres de l'intérieur qui pointent la « barbarie » survenant à l'occasion d'un mouvement

comme celui des gilets jaunes, ou encore à « l'ensauvagement » en acte dans les révoltes des populations racialisées dans les quartiers. Mais au-delà de la langue gouvernementale, l'idée-force de la barbarie jaillit aussi dans l'outillage du champ intellectuel et militant décolonial¹. La question qui se pose dans tous les cas, c'est l'évocation d'une altérité radicale vis-à-vis des normes de l'ordre capitaliste et néocolonial en vigueur. Nous ne sommes donc pas du tout face à la rémanence d'un concept propre à un passé révolu mais à une notion qui s'enracine dans l'exercice effectif de la norme sociale, raciale et économique ainsi que dans les résistances qui s'opposent. La question fondamentale que ces usages semblent soulever est celle du rapport de la norme de la raison sociale à l'altérité. Autrement dit, quel langage pour dire ce qui diffère, ce qui excède, ce qui résiste l'implantation de la norme dans les corps, les espaces, et les désirs ?

- 2 Les discours en circulation transmettent une indéfinition palpable : on entend une allusion à des éléments formant un ensemble sémantique hétéroclite dont l'indétermination semble faire partie de son efficacité. La radicalité vient nommer des états et des conditions psychiques, des positions ou des méthodologies politiques, des pratiques culturelles, des croyances religieuses, etc. Et pourtant ces déterminations semblent ne pas suffire à dire la barbarie dans son être propre. Il y a un *surplus* que la notion engage qui échappe sans cesse à la parole du chroniqueur et du savant. Un rapport tout à fait particulier entre identité, différence et altérité semble entre en jeu. Le barbare n'est pas la différence – politique, culturelle, religieuse – mais un type de réverbération spécifique de celle-ci qui affronte les cadres de la reconnaissance sociale. La radicalité se dessine en se détachant d'une différence qui demeure identifiable et tolérable dans la cartographie pluraliste des existences. L'intérêt d'élaborer la question à partir du texte hégélien tient au fait que celui-ci permet d'interroger ce surplus en tant que *réalité pulsionnelle du sujet*. L'hypothèse initiale qui nous accompagne consiste à dire qu'au-delà des évocations de la différence culturelle et de la nature indomptée, la parole hégélienne témoigne d'une nouvelle conception de l'effectivité du désir barbare tel qu'il émerge dans les périphéries de la rationalisation moderne du monde.
- 3 La généalogie philosophique que nous entendons entreprendre n'est pas guidée par un souci propre au champ d'histoire des idées. Renvoyer les discussions contemporaines à un auteur crucial de la modernité comme Hegel est intéressant en ce qui permet de saisir la persistance d'un processus de barbarisation qui accompagne l'institutionnalisation sociale de la modernité. On ne trouvera pourtant pas ici une lecture systématique du concept dans l'œuvre du philosophe. Notre objectif est plutôt de montrer comment le savoir hégélien, et post-hégélien, fournit, une matrice épistémique qui contenue à donner forme aux discours de l'altérité radicale jusqu'à nos jours.
- 4 Il est question donc de resituer la structure et la position de la barbarie au sein du récit civilisationnel des États occidentaux. On s'abstiendra de considérer ces réflexions comme un simple reflet idéologique du réel. La parole hégélienne est indissociable d'une trajectoire effective de la raison moderne dans la construction du monde capitaliste et colonial. En ce sens, nous commencerons notre parcours en analysant comment la barbarie s'inscrit, en tant qu'existence frontalière, dans le projet scientifique et politique de l'histoire universelle. Dans un deuxième temps, nous tâcherons d'aborder une des déclinaisons fondamentales du discours hégélien sur l'altérité radicale, à savoir l'analyse de la « populace » formée par les masses urbaines

qui mettent en danger l'ordre du capitalisme industriel naissant. Finalement, il sera question de saisir la manière dont l'altérité barbare se comporte vis-à-vis les processus de reconnaissance sociale, tels que entendus par tout un sillage de théoriciens post-hégéliens. Nous entendons ainsi diriger l'attention vers le type d'agencement pulsionnel que suppose l'irruption du désir barbare dans la scène civilisée de la socialisation.

Dialectique et barbarie : Adieu à l'innocence

- 5 Commençons par spécifier l'hypothèse qui est la nôtre : vers la fin du XVIIIème et débuts du XIXème siècle nous assistons, dans l'espace intellectuel européen, à une innovation épistémologique dans la manière de concevoir l'altérité anthropologique. Bien évidemment, il ne s'agit pas seulement d'une transformation scientifique ou discursive. Le tournant que nous analysons ici est inscrit dans la reconfiguration du pouvoir impérial-colonial, lequel accompagne l'industrialisation capitaliste en Europe et détermine un nouveau type d'emprise coloniale, désormais érigée en *mission civilisatrice*. La parole philosophique hégélienne participe de la rationalisation d'une expérience sociale confrontée à ses tensions et troubles constitutifs. La nouvelle acception de la barbarie – mobilisée par Hegel dans sa compréhension de l'histoire, du droit, mais aussi du langage et de la religion – fait partie d'une intelligence sociale qui tente de dire, de connaître et de normaliser ce qui contrevient l'expansion et la reproduction de la vie éthique occidentale. La mutation dans le savoir de l'altérité n'est donc pas à comprendre comme la découverte d'un nouvel objet, mais comme l'effet d'une tentative de l'expérience moderne pour déchiffrer sa propre trajectoire effective.
- 6 Cette transformation se laisse mieux apprendre par le biais du contraste avec les conceptions de l'altérité de la première modernité, notamment au sein de la pensée politique et juridique des Lumières. Des auteurs comme Hobbes, Rousseau ou encore Kant avaient permis de connaître la procédure rationnelle de la liberté dans son institutionnalisation sociale. Les théories du contrat social s'attaquent précisément à saisir la forme de l'acte rationnel ainsi que les principes normatifs qu'en découlent sans que l'instanciation historique participe de la définition d'une telle procédure. La dimension matérielle, empirique et passionnelle de l'action humaine fait bien sur déjà un objet de connaissance – l'anthropologie pragmatique de Kant en témoigne – mais précisément la concrétude de l'existence n'est pas convoquée dans la genèse des principes mais seulement dans leur application. Les dualismes auxquels aboutissent souvent les systèmes des Lumières – état de nature/état civil, sont le résultat d'une topologie qui pose l'altérité dans l'au-delà de la liberté rationnelle. Sous ce paradigme – philosophique, politique et littéraire – c'est l'imaginaire du sauvage qui prévaut en tant que différence nécessairement *extérieure* et/ou *antérieure* à la construction juridique et sociale. Peu importe d'ailleurs le contenu concret avec lequel est rempli l'idéal de la vie naturelle. Celle-ci peut être rabaissée, déshumanisée, ou bien exaltée comme alternative aux misères de la condition moderne. Tout cela reste pourtant secondaire vis-à-vis de la distribution inaugurale qui la situe en dehors des *limites* de la raison, dans une position en dernière instance *rassurante* à l'égard de l'auto-construction du savoir qui la prend comme objet.
- 7 Le régime épistémique de l'idéalisme allemand, et en particulier celui s'exprimant dans le discours hégélien, incarne une rupture avec ce type d'approche de l'altérité. Le geste

inaugural de la philosophie postkantienne est d'inscrire la concrétude historique et anthropologique non plus en tant que condition d'application de l'agir libre et rationnel, mais en tant que milieu génétique de l'esprit et de sa structure fondamentale. Le retour du concept de barbarie dans l'après coup de la révolution française est le résultat d'un tel décalage : la connaissance de la liberté dans son effectivité doit inéluctablement incorporer les dérives dysfonctionnelles, pathologiques voire terrifiantes de la raison.

- 8 Car inscrite au cœur du projet d'une philosophie de l'esprit, la barbarie n'est pas pour Hegel un phénomène local, isolable et identifiable à côté d'autres existences spirituelles. On trouvera difficilement la barbarie comme un moment déterminé, comme une figure de l'esprit s'enchaînant de manière fonctionnelle dans une dialectique progressive. Bien plutôt, la *dysfonction* de la raison est impliquée dans la démarche générale du savoir hégélien dans son effort pour connaître le mouvement réel de la liberté. Si l'imaginaire du sauvage renvoyait aux *limites* de la raison, au-delà desquelles gît le contenu d'une être-autre disponible au regard constatif du savant, la barbarie évoque une *zone frontalière* du savoir. De là la célèbre formule hégélienne : « pour l'esprit quelque chose d'absolument autre n'existe pas du tout »². Cette sentence fut souvent interprétée comme l'affirmation d'une toute puissance cognitive voire comme la neutralisation du danger de la pure transcendance oppressive³. Cependant, le développement de l'anthropologie hégélienne nous permet également de tenir l'hypothèse inverse : *c'est précisément parce que l'altérité n'est pas « absolument autre » qu'elle peut devenir radicale*. Ainsi, au lieu d'évoquer une différence externe – l'au-delà ou l'envers de la raison – la barbarie met en crise la limite claire et distincte qui permet de séparer l'intérieur et l'extérieur de l'esprit. Le barbare est un autre qui ne reste pas à sa place. Il n'apparaît pas comme une différence lointaine qui habilite – malgré et à travers la distance – le regard du savant. La barbarie est convoquée par le savoir hégélien dans les bords de sa propre performance comme intelligibilité sociale. La grammaire du lointain est abrogée. C'est de cette proximité paradoxale que la barbarie tient sa radicalité.
- 9 Analysons donc la barbarologie hégélienne là où elle existe, à savoir en acte dans la production du savoir de l'esprit. Nous trouvons une déclinaison particulièrement importante de cette stratégie au sein de la conception de l'histoire universelle – « la plus haute figure [*Gestalt*] de l'esprit »⁴ – telle qu'avancée par notre auteur dans les *Vorlesungen* de Berlin. Dans ce contexte, la parole hégélienne participe à l'inscription de l'historicité au cœur de la formation de l'esprit humain. La liberté n'est plus adressée à partir des structures transcendantales de son activité mais dans son développement vivant, matériel et situé. Pour capter l'effectivité de la liberté réellement existante, la dialectique de Hegel avance des figures qui permettent de rendre compte des déterminations historiques et de leurs contradictions immanentes. Il met en place un *régime de figuration* qui permet de rendre intelligible les formations spirituelles des peuples dans leur historicité constitutive – dans leurs contradictions internes ainsi que dans leur opposition réciproques – qui dessine un horizon de réconciliation dans l'institution étatique moderne.
- 10 Or, la mise en scène de cette dialectique appelle un geste *supplémentaire*. Les esprits du peuple qui se succèdent dans l'histoire se démarquent d'une autre altérité, d'une existence barbare qui conforme les frontières de l'historicité. C'est ici que Hegel situe les nations non-européennes ne parvenant pas à une existence historique au sens

propre. Africains, Amérindiens et, jusqu'à un certain point, Asiatiques sont caractérisés comme des existences qui demeurent exclues de la sphère de la *Bildung*, c'est-à-dire de la formation progressive de la conscience. De l'esprit africain Hegel dira qu'il faut voir là « l'homme dans la plus totale barbarie [*vollkommenen Barbarei*] » et qui ne représente « aucun moment intégré [*kein integrierendes Moment*] de la sphère de la *Bildung* »⁵. De même, les peuples indigènes des Amériques « doivent donc être exclus du cours de l'histoire du monde »⁶.

- 11 Ce clivage racial de la philosophie de l'histoire est bien connu et il est souvent évoqué comme la preuve de la nature biaisée de la réflexion hégélienne. Le fonctionnement spécifique du clivage est pourtant rarement mis en examen. C'est surtout sur l'ambiguïté constitutive de l'exclusion qu'il faut s'attarder. Ces nations sont marginalisées au seuil de l'histoire mais ne sont pourtant pas exclues de l'humanité. La barbarisation ne renvoie pas le sujet racialisé dans le domaine de la simple animalité naturelle : « Une humanité animale [*tierische Menschheit*] est une tout autre chose que l'animalité [*Tierheit*] »⁷. Cette sentence, situant la barbarie à la frontière et non pas à l'extérieur de l'humain, pourrait être rapidement interprétée comme l'apaisement du clivage anthropologique. Or c'est justement du contraire de ce dont il s'agit. L'altérité la plus dépayssante pour la rationalité savante est justement celle qui, tout en étant libre et consciente de soi, déstructure le cadre normatif de l'humanité rationnelle. Finalement, une naturalité animale, extérieure à l'esprit, serait épistémologiquement rassurante. A la manière du sauvage des iusnaturalistes, celle-ci pouvait être tout simplement identifiée comme une existence empêtrée dans la nature. A contrario, le barbare africain ou amérindien, dans son agir effectif, a déjà opérée une opposition à la nature. Il n'a pas de histoire mais « il extériorise pourtant, en même temps, un certain développement » [*doch zugleich eine gewisse Entwicklung von sich gibt*]⁸.
- 12 C'est précisément la performance de sa liberté ce qui ne parvient pas à s'objectiver dans la grammaire sociale que le savoir hégélien établit comme condition de l'intelligibilité historique. Le point décisif est l'impossibilité de ces nations à former des institutions stables, qui fixent la conscience dans une réalité en-soi et pour-soi. Bien évidemment, pour Hegel la matrice d'une telle stabilité est l'État, mais également l'ensemble d'institutions sociales qui l'accompagnent tel que la famille, la propriété, la divinité transcendante, la mémoire écrite, etc. Dans sa description des africains Hegel dira qu'il leur manque « l'intuition d'un objet fixe [*feste*], une objectivité en générale ». Nous commençons à apercevoir la profondeur de l'abîme : ce n'est pas telle ou telle institution mais *la forme objectale de l'institution* qui fait défaut. Cette objectalité de l'activité de l'esprit étant ce qui permet à la conscience collective de se donner une identité partagée et devenir un peuple historique au sens propre du terme.
- 13 Quel est donc l'élément qui détermine la barbarie au sein d'une subjectivité déterminée ? À suivre les passages commentés ci-dessus on serait tenté de penser que c'est la dimension naturelle qui est visée par Hegel dans son jugement des races non-européennes. Bien évidemment, le discours hégélien participe d'un processus de racialisation des existences du Sud qui signe la formation du paradigme impérial-colonial des puissances européennes. De même, Hegel s'appuie sur la description des milieux géographiques en tant que facteurs de stagnation de l'activité de la liberté. Pourtant, dans tous les cas, ce qui est évoqué par Hegel comme source de l'existence barbare ce n'est pas la configuration naturelle des sujets mais le type de condition spirituelle qu'ils incarnent. Cela ne nuance en rien l'horizon suprématiste de la mission

civilisatrice de l'occident tel que Hegel l'entend : c'est le corps vécu, le corps en acte des sujets racialisés qui présente aux yeux du savant l'altérité la plus dépayssante.

- 14 Si la barbarie n'est pas un fait de nature, elle n'est pas non plus une détermination culturelle. Le terme barbare ne désigne pas à proprement parler des contenus déterminés à trouver dans les mœurs, les croyances, ou les cosmovisions des nations en question. C'est un autre type de rapport épistémique que l'altérité radicale tient avec la position du savoir. Elle incarne une liberté inconstante, qui empêche la conformation de quelque chose comme une identité culturelle à être saisie par le savoir anthropologique.

- 15 Le discours de la barbarie énoncé par Hegel ne tombe donc ni du côté de la nature ni du côté de la culture et semble ainsi contrevenir la limite qui permet de les distinguer. La clef du savoir hégélien est de pointer la *performance réelle* du sujet dans son agir. La spiritualité barbare se détermine donc au niveau du *désir*. L'altérité radicale vis-à-vis l'ordre de la raison moderne se donne à voir dans une activité désirante qui entrave la stabilisation objectale et institutionnelle de la conscience. La liberté rationnelle se trouve prise dans un trouble pulsionnel qui empêche la fixation permettant d'opérer une dialectique formative et progressive. Bien évidemment, tout sujet individuel ou collectif mobilise un complexe pulsionnel, mais le barbare se perd dans la vacillation désirante de sa liberté. À la manière du fétiche religieux – qui est pour Hegel l'emblème d'une croyance pathologique – les objets que la conscience barbare produit sont rapidement déstabilisés par la même activité qui les pose. Au lieu de représenter une exception à la rationalité historique et sociale, la barbarie suppose une *perversion* dans la manière dont celle-ci *se réalise*, ce qui aboutit à un rapport compulsif avec l'objet de son activité.

- 16 Le clivage entre la civilisation et la barbarie n'est donc pas donnée au niveau des contenus sémantiques des cultures ni des capacités naturelles du sujet. Le commentaire de Hegel sur la révolte d'esclaves africains en Haïti est très exemplatif. Dans le contexte de l'Encyclopédie – plus précisément dans *Leçons sur la philosophie de l'Esprit Subjectif* – la barbarie des esclaves africains n'implique pas une négation de la capacité *en-soi* à devenir civilisés, la possibilité virtuelle d'adhérer au progrès de la liberté étant garantie par l'appartenance générique à l'humanité. Le trouble barbare se situe toujours dans la mobilisation effective d'une telle capacité, c'est-à-dire, dans l'analyse de *la condition pulsionnelle dans laquelle la liberté prend corps* :

L'*aptitude* à la culture [*Fähigkeit*] [des africains] ne peut pas leur être refusée ; ils n'ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme, et parlé avec émotion de la liberté qu'ils ont obtenue grâce à lui après une longue servitude de l'esprit, mais ont aussi à Haïti, formé un État selon des principes chrétiens. Pourtant, ils ne montrent pas de *pulsion intérieure* [*inneren Trieb*] en direction de la culture⁹.

- 17 Dans le cadre de l'emprise civilisatrice de l'occident, l'altérité radicale n'implique pas une détermination substantive inscrite en puissance dans la nature des individus ou des populations. La barbarie est toujours *en acte*. À proprement parler, il n'y a pas d'*être barbare* mais une performance désirante qui subvertit la codification institutionnelle du désir. L'altérité radicale fait irruption lors de la subjectivation effective de l'être-en-soi dans un pour-soi désirant. L'existence barbare apparaît dans l'expérience du savoir moderne comme la pulsion qui fait s'effondrer le régime social d'intelligibilité que celui-ci met en place.

- 18 Au sein du discours hégélien, nous avons perdu à jamais l'innocence du sauvage. Celui-ci restait cantonné dans son être propre comme ce qui différait de l'ordre civil. Cet être pourrait susciter le mépris ou la compassion, la dévalorisation où l'exaltation exotiste, dans tous les cas, il faisait l'objet d'un discours qui reste efficace pour l'identifier. La barbarie est radicale dans la mesure où elle engage, au dire de Fanon, une *altérité actionnelle*, une *altérité de rupture* avec le cadre de représentation donné par la grammaire coloniale-impériale en place¹⁰. Si elle reste inassimilable, ce n'est pas en raison de la brèche – culturelle, épistémique, ontologique – qui la séparerait de la rationalité moderne. C'est au contraire parce qu'elle incarne une dérive désirante de la raison qui ne se laisse pas codifier en tant qu'entité claire et distincte, disponible dans la narrative coloniale du progrès. En conséquence, nous le verrons, la barbarie ne peut pas être expulsée de manière définitive à l'extérieur de l'espace occidental. Elle émergera également dans la production réflexive d'un savoir *de et sur* la propre modernité capitaliste européenne.

Les classes dangereuses

- 19 Insistons sur le caractère *proximal* de l'altérité radicale au sein de ce nouveau discours anthropologique mobilisé par Hegel. Même lorsqu'il s'agit des nations non-européennes, ce qui détermine la radicalité de leur condition c'est leur statut frontalier par rapport à l'histoire. On y trouve pourtant un autre versant du discours de l'altérité, également crucial pour le développement des sciences humaines du XIX^e siècle, qui est celui qui étudie les tensions intrinsèques de la société moderne en plein processus d'industrialisation. Le savoir qui vise les populations paupérisées des pôles urbains européens fonctionne par l'identification d'un danger interne, d'un trouble de la société capitaliste qui lui est à la fois constitutif et ingérable. La pensée hégélienne constitue une pièce cruciale dans l'émergence du problème de la masse, la foule ou la populace [*Pöbel*]. Evidemment il ne s'agit pas pour Hegel d'un problème de la sociologie ou la psychologie collective. Le problème de la populace apparaît – depuis les textes de l'époque de Iéna – impliqué dans le diagnostic de la situation spirituelle de l'Occident. La barbarie de la populace [*Pöbelbarbarei*] émergeant comme la contrepartie de la scission [*Entzweiung*] de la culture moderne¹¹.
- 20 Le développement approfondi de la question on la trouve pourtant à nouveau dans la période berlinoise, dans la philosophie du droit où l'enjeu fondamental est la réflexion de la norme sociale dans son expérience effective. L'attitude épistémique générale de Hegel est bien connue : *connaître la loi de la liberté, signifie de la connaître dans son instantiation réelle en tant qu'esprit*. Cela explique l'intérêt de Hegel vis-à-vis des mécanismes spécifiques de la société civile qui se découpe désormais comme objet dans une autonomie relative. La production d'un savoir sur la société et ses dysfonctions intrinsèques répond au besoin de *concrétiser l'horizon normatif*. La rupture avec le iusnaturalisme est irréversible : le droit n'est saisissable que dans sa production matérielle, économique et désirante. Bien entendu, Hegel n'est pas Marx, et la concrétude du droit équivaut pour lui à son inscription dans l'État en tant objectivation parachevée de la liberté. Pourtant l'État est moins la forme terminale du processus de l'esprit objectif, que le garant de la logique qui le sous-tend. Hegel ne cessera de souligner la manière dont l'État se présuppose soi-même dans ses « racines éthiques »¹². A la suite de plusieurs commentateurs des *Grundlinien*, ce qui se joue dans le devenir-

réel de la liberté – et cela déjà au niveau de la famille et la société civile – c'est la production *institutionnelle* de la norme¹³.

- 21 Nous avons ci-dessus identifié la barbarie comme une altération de l'altérité. C'est-à-dire, comme un trouble de l'esprit qui ne survient pas face à un pôle identitaire mono-centré, mais qui émerge au contraire dans les bords d'un régime de différenciation pour mettre en crise sa grammaire. Nous retrouvons désormais cette même structure élémentaire à l'occasion de la présentation hégélienne de la populace. La société civile n'est rien d'autre que le champ paradigmatique de la fragmentation du lien éthique. Elle manifeste la négativité de la modernité dans son aspect le plus tranchant, au sein duquel les acteurs n'ont plus d'identification substantielle à disposition. La négativité qui anime la scission et l'individuation est considérée par Hegel comme le déploiement du principe de la liberté subjective. Cette « perte » de la substance éthique consiste dans une processus économique concret : elle engendre la division du travail et la conséquente conflictualité immanente à la production matérielle de la vie.
- 22 La question qui désormais se pose, c'est la manière dont l'expérience de la fragmentation s'inscrit dans un développement organique. La réponse des économistes libéraux – dont Hegel souligne les mérites – est bien connue : la solution est à trouver au niveau même de l'interaction marchande. L'organisation différenciée du travail ne répond à d'autre ressort qu'à la dynamique de l'échange et au choix des agents rationnels en faveur des activités plus avantageuses. C'est sur ce point que Hegel refuse l'approche libérale. D'après lui, la différenciation sociale n'est pas spontanément *fonctionnelle*. Il faut au contraire penser les conditions de production de l'agent individuel lui-même – producteur, consommateur et propriétaire – que les économistes supposent comme immédiatement donné.
- 23 Sur ce niveau plus profond, qui sous-tend la dynamique de l'échange, le concept de culture-formation [*Bildung*] devient indispensable dans l'engrenage des *Grundlinien*. Il y existe une précondition pulsionnelle sans laquelle la production sociale de la norme ne peut pas subsister. La *Bildung* est présentée depuis l'introduction comme la « purification de la pulsion » [*Reinigung der Triebe*]¹⁴, qui dépouille celle-ci de sa « brutalité et barbarie »¹⁵. Cette normalisation civilisatrice du désir passe en grand mesure par l'activité du travail. Tout au long des *Grundlinien*, aussi bien que des *Vorlesungen* qui accompagnent son élaboration, le travail n'est pas conçu d'abord au niveau de la satisfaction des intérêts des agents économiques. Une telle approche tiendrait pour déjà donnée la forme-individu. Le travail joue dans un couche plus élémentaire de la socialité, à savoir celle de la formation pulsionnelle du rapport stable à l'objet. Il y a une habitude à inculquer, une habitude qui doit être comprise – après C. Malabou – comme une « manière d'avoir » l'objet¹⁶, et de prendre « possession de soi-même »¹⁷ à travers la stabilisation de la pulsion.
- 24 En fin de comptes, la scène de la différenciation sociale a elle-même un bord à être surveillé. De cette discipline civilisatrice du capitalisme dépend l'interaction marchande des sujets. Un travail récent de J. Christ s'est minutieusement attardé sur ces dispositifs de « stabilisation », qui n'arrivent pas, comme de surcroît, pour corriger les déséquilibres, mais qui constituent la grammaire primaire sans laquelle la scène homogène de l'interaction marchande est intenable : « c'est de la stabilité de la différenciation sociale que dépend la reproduction sociale de l'individu libre. »¹⁸. La séparation de la société en états [*Stände*] et la formations des corporations [*Korporation*] sont les leviers du cours civilisé de la division du travail. Sur cette toile de fond, nous

pouvons désormais pressentir la formule de la populace barbare : si la division du travail se stabilise dans des états, la populace viendra incarner *la dérive dysfonctionnelle et instable de la fragmentation sociale du capitalisme*. Elle incarne une pulsion qui désiste du régime de différenciation sociale dominant. Elle constitue, encore une fois, une subjectivité signée par l'ambiguïté : d'un côté elle forme un sous-produit non maîtrisé de la rationalité moderne, et pourtant, de l'autre, elle n'a pas de place – fixe, stable, identifiable – dans la topographie stabilisée de la division sociale.

- 25 La populace est un trouble endémique de la société civile. La reconstruction menée par Hegel du paysage de l'industrialisation naissante en Europe, et de la pauvreté et la misère qui lui sont indissolublement liées, marque un jalon important vis-à-vis de l'irruption de la « question sociale » au sein de la pensée philosophique. Les classes dangereuses vont apparaître dans une condition économique que Hegel n'hésite pas à pointer comme *connaturelle* au développement industriel. Dans les lignes les plus dures contre le système productif en vigueur, Hegel maintient que la misère n'est pas due à l'inachèvement provisoire du capitalisme, mais au contraire à un effet positivement engendré par sa logique lorsque celle-ci se développe « sans entraves »¹⁹. Au sein des enclaves industrielles les plus « fleurissantes » – comme c'est le cas de l'Angleterre de l'époque – s'ouvre un « abîme où peut sombrer la nature humaine » et « dont nous n'arrivons pas à voir la profondeur »²⁰.
- 26 Pourtant, la pauvreté *en-soi* ne conforme pas une altérité radicale. Toute la subtilité du discours hégélien sur la subjectivation barbare tient au fait qu'elle se donne dans une matérialité spécifique – raciale, géographique, économique –, mais l'aberration qu'elle représente est due à l'agencement attitudinal et pulsionnel d'une telle condition. Si Hegel échappe, comme nous l'avons vu, au déterminisme biologiste ou au fatalisme géographique, il prendra également ses distances vis-à-vis d'une détermination *économiste* des comportements humains. Il insistera à plusieurs reprises : « la pauvreté ne produit pas par elle seule de la populace »²¹. La barbarie est une altération de l'altérité, elle représente un *redoublement* de la condition matérielle – un mouvement que F. Ruda appelle « supplémentaire »²² – dans une subjectivation qui menace le système économique qui pourtant l'engendre. C'est la stratégie épistémique qui est à retenir : il ne s'agit pas de reconstruire la chaîne causale, sociologique ou psychologique, de l'impact de la misère sur l'esprit. La barbarologie hégélienne procède autrement, elle pointe l'agencement pulsionnel à travers lequel la populace « se fait soi-même »²³. Une subjectivité est barbare quand son désir mobilise une autoproduction de soi qui déstructure le régime de formation de l'individu moderne.
- 27 Il y a chez Hegel l'esquisse d'un nouveau type de discours sur la subjectivité à l'œuvre dans la contestation radicale de l'ordre civil. La sociologie, la psychologie des foules et, bien plus tard, les sciences politiques seront obsédées par cette question : comment interpréter et saisir ce que par définition n'émerge que dans la subversion de la norme sociale établie. Le regard étroitement juridique sur la question est ici impuissant. Bien évidemment le comportement des personnes exclues du système est éventuellement punissable par la loi, mais ce n'est pas la contravention ce qui définit le phénomène spirituel auquel Hegel a affaire. Il faudra au contraire mobiliser un discours plus proche du langage clinique, qui tentera de discerner la modalité pathologique du désir qui structure la menace de la populace. Ce désir incarne un type de négativité sociale qui est tout à fait spécifique. C'est une négativité qui n'a pas la forme pré-codifiée de l'infraction du droit positif, pas plus que la forme d'un simple manque économique à

être réparé. Ce qui est nié ce n'est pas une simple détermination positive première, ce qui d'après coup permettrait de réinterpréter l'insubordination, que ce soit comme faute à être punie ou comme simple demande à être satisfaite. Si c'était le cas, l'horizon de reconnaissance et de réconciliation serait toujours à disposition malgré son incomplétude occasionnelle. Or, la pulsion qui anime l'insubordination populaire est une *négative concrète*, laquelle est bien enracinée dans une expérience matérielle de souffrance, mais qui n'est pas prédéfinie comme la forme inversée de la satisfaction. Une pulsion sans la forme objectale du droit et la propriété plonge dans la crise la grammaire même qui permet l'identification des demandes : *telle est la radicalité d'un désir qui ne veut rien*.

- 28 Dans son travail perspicace sur le concept hégélien de *Pöbel*, Frank Ruda souligne la conséquence épistémique d'une tel savoir de la populace, celle-ci « ne se laisse pas déduire » des facteurs préalables qui la conditionnent²⁴. Avant qu'une infraction ou une demande toujours saisissable d'après l'ordre en place, la populace procède par *effraction*, dans les bords du régime d'intelligibilité. C'est la propre performance de l'irruption définie la structure du barbare. Il n'existe pas avant son émergence dans la périphérie sociale. En ce sens, la populace nous permet de dégager une dimension cruciale de la barbarie : dans le cadre du discours hégélien, il n'y pas de barbarie *en puissance*. Nous l'avons déjà perçu à l'occasion du racialisme de la philosophie de l'histoire, ce qui est visé ce sont les *corps agissants* des peuples racialisées. De même, ce qui tourmente la société moderne c'est la performance attitudinale des masses paupérisées, c'est le passage à l'acte même de la pulsion barbare qui résulte aberrante et non pas son être en-soi potentiel. Le discours savant décale ainsi sa visée, il n'est en quête des « germes » économiques, biologiques, des capacités et des contenus dispositionnels. C'est encore une fois dans le registre de l'effectif que Hegel inscrit les périphéries dangereuses de la vie sociale.
- 29 Bien évidemment, la populace est menaçante. Elle incarne un type d'hantise à l'égard de la ville qu'elle habite sournoisement. Mais le danger barbare se donne une autre modalité que celui de la potentialité. La pulsion barbare est *latente*. Contrairement à la disposition, à la capacité, ou à la détermination naturelle, la latence ne se laisse pas saisir comme pure possibilité. Elle se construit au contraire dans un rapport périphérique à l'effectivité rationnelle qu'elle menace. En ce sens, la pulsion barbare n'est pas un affaire d'une psychologie des profondeurs, elle existe à la surface du monde matériel, dans la déstructuration l'ordre social et symbolique. À la différence du sauvage des iusnaturalistes, la barbarie n'existe que dans cette intrusion dans une figure déterminée de l'esprit qui organise la réalité actuelle de la norme. La pulsion barbare est ainsi ce qui vient perturber l'horizon des possibles d'une structure sociale, en introduisant un type de négativité qui n'est plus absorbable par l'économie interne de la société civile et qui pourtant la hante sans cesse depuis ces marges.

Radicalité et reconnaissance

- 30 Le parcours que nous avons esquissé ci-dessus pourrait laisser entendre que nous présentons une sorte de théorie hégélienne de la radicalité. Notre but est pourtant différent. Il est question d'adresser la question de la barbarie, et des existences pulsionnelles dissidentes, en tant que dissonance de l'expérience épistémique de la société moderne. Loin de nous l'idée de déceler, derrière le texte hégélien un implicite

dissimulé, et plus loin encore la tentative d'une découverte psychanalytique d'un refoulé colonial dans la personne du philosophe. Au contraire, nous aurions voulu repérer, sur la surface du texte, la manière dont s'expriment les troubles de la *mise en scène* philosophique de la liberté moderne. En ce sens, l'altérité radicale nous intéresse moins comme topique que comme perturbation de la position du savoir de l'occident colonial et capitaliste. Que la barbarie émerge dans la frontière d'un savoir ne va pas en détriment de son existence matérielle et concrète. Au contraire, c'est dans ce vis-à-vis qu'elle engage un *réel* qui dérange l'homogénéité du cadre d'intelligibilité, et surtout, lui rappelle sans cesse son inéluctable caractère situationnel.

- 31 En d'autres termes, ce que la pulsion barbare vient mettre en crise est la *réflexivité* de l'ordre social. C'est la raison pour laquelle l'agir des barbares ne s'accommode pas au cadre de la reconnaissance sociale en tant que grammaire générale des horizons normatifs. Nous avons amplement insisté sur la dimension désirante de la barbarie comme structurant son existence spirituelle. Or, celle-ci représente une anomalie par rapport au schéma interactionniste de la subjectivation sous lequel la question du désir est souvent adressée par la littérature post-hégélienne. Le problème que pose la pulsion barbare, dans l'explicit de la parole hégélienne elle-même, met à l'épreuve les perspectives qui fait de la lutte pour la reconnaissance le levier élémentaire de la réflexivité normative des espaces sociaux.
- 32 Nous voudrions ainsi conclure ce texte avec le différend que notre argumentation entame à l'égard des théories de la reconnaissance comme celle qui fut avancée par A. Honneth vers la fin du siècle passée et plus ponctuellement de la lecture de la dialectique hégélienne qu'elles impliquent. Si une telle perspective a permis d'abroger les conceptions substantialistes de l'autonomie du sujet, elle repose néanmoins sur une certaine réification de la *fonctionnalité* des processus d'interaction réciproque. D'après la lecture de la *Phénoménologie* faite par Honneth, l'horizon de la réciprocité se trouve immédiatement disponible dans la structure « ontologique » et puis « proto-morale » de la subjectivité désirante²⁵. Sous une telle approche la théorie hégélienne du désir permettrait non simplement de juger la situation empirique d'un lien social, mais plus fondamentalement de désigner les exigences éthiques qu'y sont imbriquées. La reconnaissance fournit ainsi la grammaire morale pour que la société puisse interpréter ses propres déficits et pathologies.
- 33 Il est aisé de voir que la considération d'une altérité radicale est d'emblée rendue impossible dans un tel cadre. L'insatisfaction, la souffrance ou la discrimination sont immédiatement codifiables en tant que demandes de reconnaissance, qui poussent les cadres juridiques et économiques vers l'élargissement progressif de leur domaine. Le désir peut bien être insatisfait – même structurellement nié – mais il est toujours transparent par rapport à la grammaire sociale qui l'assimile. La forme de la socialisation de l'individu moderne – dont on a vu qu'elle est menacée par une barbarie qui gît dans les bords de sa formation – est supposée comme déjà donnée. Les conflits se donnent à l'intérieur d'une logique métastable sans que la production matérielle de cette syntaxe soit elle-même adressée comme problème.
- 34 La lecture de Honneth du phénomène de la populace montre les difficultés auxquelles aboutit une telle perspective. Les masses exclues du système constituent tout simplement une demande insatisfaite de reconnaissance due aux déséquilibres du capitalisme. Ce qui est à retenir, d'après Honneth c'est la manière dont Hegel extrait la correction des tensions sociales « des principes normatifs du même système

économique qu'il essaye de corriger »²⁶. Autrement dit, la raison sociale est en possession d'un principe d'autocorrection qu'il obtient en puisant dans sa propre structure. La « théorie critique de la société » est ce qui lui offre une pleine intelligibilité de ses failles. Les désirs du corps social sont interprétés dans le prolongement éthique de l'ordre matériel en place.

- 35 Bien entendu, Honneth a voulu en quelque sorte compléter sa compréhension de la constitution intersubjective de l'autonomie par un recours aux outils de la psychanalyse. Il esquisse en ce sens une prise en compte des pulsions en tant qu'excédent de l'organisation interactionniste du psychisme. Ce faisant, il pose les premiers jalons d'une théorie de la reconnaissance élargie, c'est-à-dire, qu'incorpore les pulsions pré-égoïques et mène par là à des formes d'individuation plus plastiques et fluides. Pourtant, dans cet élargissement la pulsion reste toujours civilisé. Du moment où elle est considérée comme « exigence muette »²⁷, elle est rétrospectivement déterminée par la forme objectale de l'interaction sociale. Le principe de l'autocorrection atteint son perfectionnement ultime dans le constat d'un non-reconnaissable qui fonctionne comme reste d'un système dynamique d'intégration²⁸.
- 36 L'hypothèse de la pulsion barbare, nous l'avons vu, travaille dans une direction complètement différente. Elle soulève le fait que l'activité pulsionnelle manifeste des dérives qui ne peuvent pas être encadrées dans l'élargissement, voire la fluidification, des structures de reconnaissance. L'altérité barbare n'est ni une demande d'inclusion dans la matrice de socialisation en vigueur ni simplement un non-encore socialisé, externe et indifférente à l'égard du cadre social en question. Elle engage une *dysfonction* du régime de socialisation du capitalisme moderne/colonial qui accompagne pourtant de manière inhérente son effectivité matérielle.
- 37 L'idée d'une altérité non-reconnaissable, évoquée dans la reformulation post-moderne de la théorie interactionniste, semble ne pas suffire pour rendre compte de la hantise du barbare. La position d'un être-autre absolument inexprimable, opaque et distant peut être concédée par un régime d'intelligibilité conscient de ses limitations. La grammaire sociale n'y est pas perturbée dans sa propre procédure et la démarche interprétative peut à la limite tolérer un pôle ineffable. La radicalité intolérable émerge au contraire lorsque la limite entre l'intérieur de la parole rationnelle et l'au-delà du sens n'est plus assurée. La pulsion barbare n'est pas une force hors-sens, une tendance irrationnelle tout simplement incompréhensible. Elle trouve au contraire son espace d'émergence dans la production matérielle de la raison sociale en tant que retentissement non-maîtrisé de sa performance civilisatrice. Une condition frontalière que l'ouvrage de L. Yousfi soulève de manière saisissante : « Ainsi parle le barbare qui n'existe pas en antériorité à la civilisation, ni n'est une simple « absence de civilisation ». Il est le produit de cette civilisation, tout en ne s'y résumant pas. Il témoigne d'une mutation non programmée, non encodée du processus civilisateur »²⁹.

NOTES

1. Louisa Yousfi, *Rester Barbare*, Paris, La Fabrique, 2022 ; Houria Bouteldja, *Beaufs et barbares : le pari du nous*, Paris, La Fabrique éditions, 2023.
2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Wintersemesters 1827/28 », in *Gesammelte Werke*, édition de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner, 1968-2023, p. 921.
3. Cf. par exemple, Claire Pagès, « Hegel et Levinas : Autre altérité, autre danger », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 143, no. 1, 2011, pp. 1-18.
4. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Wintersemesters 1830/31 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 1162.
5. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Wintersemesters 1826/27 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 833.
6. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Wintersemesters 1830/31 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., pp. 1205-1206
7. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Wintersemesters 1822/23 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 31.
8. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Wintersemesters 1826/27 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 833.
9. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Wintersemesters 1827/28 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 958.
10. Frantz Fanon, *Peau noire, maques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 180.
11. G.W.F. Hegel, « Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 14 ; G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling : extraits*, Paris, Vrin, 1986, p. 111.
12. G.W.F. Hegel, « Grundlinien der Philosophie des Recht », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 199, §255 ; G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 268.
13. Cf. par exemple, Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008, pp. 361-380 ; Emmanuel Renault, « The Naturalistic Side of Hegel's Pragmatism », in *Critical Horizons*, vol. 13, n. 2, 2012, pp. 244-274.
14. G.W.F. Hegel, « Grundlinien der Philosophie des Recht », op. cit., p. 40, §19 ; G.W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 70.
15. G.W.F. Hegel, « Grundlinien der Philosophie des Recht », op. cit., p. 41, §20 ; G.W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 70.
16. Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel*, Paris, Vrin, 1996, p. 56.
17. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Wintersemesters 1826/27 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 960.
18. Julia Christ, *L'oubli de l'universel. Hegel critique du libéralisme.*, Paris, PUF, 2021, p. 222.
19. G.W.F. Hegel, « Grundlinien der Philosophie des Recht », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 193.
20. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie des Recht. Wintersmester 1821/22 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 994.
21. « Celui qui est misérable, n'appartient encore pas à la populace » (Vorlesungen über die Philosophie des Recht. Wintersmester 1821/22, in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 754). « La pauvreté en soi ne mène personne vers la populace, celle-ci sera d'abord déterminée à travers l'attitude qui se rattache à la pauvreté [*die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung*] » (Vorlesungen über die Philosophie des Recht. Wintersmester 1824/25, in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 1390).

22. Ruda, Frank, Hegels Pöbel. *Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie der Rechts*, Konstanz, Konstanz University Press, 2011, p. 150.
 23. G.W.F. Hegel, « Vorlesungen über die Philosophie des Recht. Wintersmester 1824/25 », in *Gesammelte Werke*, op. cit., p. 1390.
 24. F. Ruda, Hegels Pöbel. *Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie der Rechts*, op. cit., p. 177.
 25. Axel Honneth, *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 28-32.
 26. *Ibid.*, p. 91.
 27. A. Honneth, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Éd. la Découverte, 2008, p. 336.
 28. De là que l'incorporation de la complexité pulsionnelle s'accompagne d'un refus de la notion de pulsion de mort comme pertinente pour une théorie critique de la société. Pour Honneth, une pulsion qui déstructure la grammaire normative est ou bien un élément naturel, semblable à un instinct d'agressivité, ou bien quelque chose de tout à fait impensable. Cf. A. Honneth, *Das Ich im Wir*, op. cit., p. 259-260.
 29. L. Yousfi, Rester Barbare, op. cit., pp. 22-23.
-

RÉSUMÉS

Dans une scène contemporaine marquée par l'usage de la barbarie comme concept-limite du politique, repenser la question de l'altérité au sein de la pensée philosophique moderne devient spécialement pertinent. La conception hégélienne de l'histoire, du droit, voire de la société civile peut être interrogée sous un nouvel angle qui ne se limite pas au fonctionnement dialectique de la subjectivité et qui s'attarde aux dérives dysfonctionnelles du processus de rationalisation. Ainsi relu, le texte hégélien est le signe d'une transformation de la matrice épistémique et politique du pouvoir colonial et capitaliste propre du XIX^{ème} siècle, où l'Occident identifie sa trajectoire en termes de mission civilisatrice. Au sein de cette nouvelle configuration, l'image d'une altérité naturelle, externe et en conséquence innocente est progressivement remplacée par l'analyse de l'irruption d'une altérité radicale qui déclenche une crise de la grammaire de la reconnaissance sociale. Située à la frontière de la socialité moderne, la barbarie n'est ni un fait de nature ni un contenu culturel. Ce qui fait du barbare un phénomène inassimilable c'est la forme de son désir ou, en d'autres termes, l'agencement de sa pulsion. Nous retrouverons au sein du discours hégélien les procédures de racialisation qu'excluent les nations non-européennes du cours de l'histoire en raison de leur existence pulsionnelle. Mais le trouble barbare émerge également au cœur du projet social de la modernité, dans le comportement désirant des masses urbaines qui habitent les périphéries de l'ordre industriel naissant. Sur le bord de l'effectivité de la raison, la pulsion barbare ne se laisse pourtant pas appréhender comme un objet ethnologique ou sociologique. Elle vient au contraire menacer le régime d'intelligibilité qui permet à l'expérience spirituelle de la modernité des produire un savoir de soi et des autres.

In a contemporary context marked by the use of barbarism as a limit-concept of politics, the reconsideration of the question of otherness within modern philosophical thought becomes particularly relevant. The Hegelian conception of history, right and even civil society can be interrogated from a new angle, one that is not limited to the dialectical functioning of

subjectivity, but dwells on the dysfunctional drifts of the rationalization process. Thus re-examined, the Hegelian text is the sign of a transformation of the epistemic and political matrix of colonial and capitalist power proper to the 19th century, in which the West identifies its trajectory in terms of its civilizing mission. Within this new configuration, the image of a natural, external and consequently innocent alterity is gradually replaced by analysis of the irruption of a radical alterity that precipitates a crisis in the grammar of social recognition. Situated at the border of modern sociality, barbarism is neither a fact of nature nor a cultural content. What makes the barbarian an unassimilable phenomenon is the form of his desire or, in other words, the structure of his drive. Within Hegelian discourse, we will find the racialization procedures that exclude non-European nations from the course of history by virtue of their driving existence. But barbarian trouble also emerges at the heart of the social project of modernity, namely in the desiring behavior of the urban masses who inhabit the peripheries of the emerging industrial system. At the very margin of the actuality of reason, the barbarian drive is not to be apprehended as an ethnological or sociological object. On the contrary, it threatens the regime of intelligibility that enables the spiritual experience of modernity to produce a knowledge about itself and the others.

INDEX

Mots-clés : Hegel, barbarie, pulsion, reconnaissance, altérité radicale

Keywords : Hegel, barbarism, drive, recognition, radical alterity

AUTEUR

MANUEL TANGORRA

Manuel Tangorra travaille comme chercheur postdoctoral à la Katholieke Universiteit Leuven (Belgique). Titulaire d'une licence en philosophie de l'Université de Buenos Aires (Argentine), diplômé du Master Euro-philosophie de l'Université de Toulouse (France) il a récemment soutenu une thèse doctorale à l'UCLouvain (Belgique) analysant la compréhension hégélienne de l'altérité anthropologique ainsi que ses retentissements dans la théorie critique et la psychanalyse. Au-delà de la philosophie hégélienne, ses intérêts recouvrent l'ensemble de la tradition idéaliste, tout particulièrement les pensées de Kant et de Fichte. Sa recherche actuelle entend revisiter la philosophie pratique de ces auteurs à la lumière des débats contemporains liés au multiculturalisme, à l'eurocentrisme et à la colonialité de la pensée.