

## Sexe non humain dans le Manuscrit de Kreuznach : 1843

Alejandro Arciniegas  
Université Paris 8

### Abstract

#### Non-human sex in the Kreuznach Manuscript: 1843

In 1972, the introduction of a non-human sex by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *Anti-Oedipus* produced a disruptive effect. The authors credit Jean-François Lyotard with finding this conceptual hapax in the margins of Marx's *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. However, neither Lyotard nor Deleuze and Guattari, who each interpret and develop the theoretical implications of non-human sex in their own way, seriously confront themselves with the Marxian excerpt. This article restores the notion of non-human sex as it appears in Marx's commentary, where it first breaks through as a "truly in real extreme" to challenge the role assigned to reflexive mediation in the Hegelian state, and undertakes a close rereading of those few pages where the said notion bursts in, to pose a hypothesis: non-human sex is the bearer, as early as 1843, of the early stages of the category of proletariat. Towards the end, this text opens a discussion with Lacan's analytic anthropology and with a text by Étienne Balibar on the unassignable humanity of the political subject, to measure the scope of Deleuze-Guattarian non-human sex as a powerful theoretical-practical tool in support of emancipatory struggles.

**Keywords:** non-human sex, Manuscript of 43, proletariat, anthropological difference, schizoanalysis

Le motif d'un *sexé non humain* a été d'abord suggéré à Lyotard, puis à Deleuze et Guattari par une critique de Marx à propos du droit politique hégélien — son commentaire de la troisième partie de *Principes de la philosophie du droit*, un texte inachevé auquel il a travaillé en 1843 pendant une crise passée à Kreuznach, mais publié posthumément, en 1927 : texte précurseur donc ou, en tout cas, antérieur au

matérialisme historique, dans lequel Marx va pourtant découvrir toute la violence que recèle une société à l'âge des États modernes. Si nous acceptons comme établie la périodisation proposée par Althusser et nous rallions à ceux qui voient bien une *coupure* dans les œuvres de Marx à partir de 1845, on comprendra aisément que ce n'est pas pour grossir d'une nouvelle thèse sur les *Manuscrits de 1844* les études marxiennes que l'on vient à s'intéresser, au XXI<sup>e</sup> siècle, à la notion de sexe non humain. Or, aux survivances partielles et aux résurgences relatives des périodes hégéliennes, feuerbachiennes ou prudhonniennes que dans ses débats avec les humanistes Althusser a pu reconnaître dans la critique de l'économie politique postérieure à Marx (Althusser 1973, Althusser 1973, 52-56, 58)<sup>1</sup>, nous ferons correspondre ce qu'on pourrait appeler une «*anticipation*» dans ce qui la précède : la notion de sexe non humain préfigurant, dès 1843, celle de prolétariat (Marx 2018, 285-96). On ne fait pas semblant d'y souscrire ; si un Lyotard a pu retrouver l'inconscient des analystes dans le manuscrit de 43 ou si quelqu'un est prêt, comme nous le sommes, à accepter que Deleuze et Guattari aient, sans peine, accouplé leurs machines désirantes à une certaine notion de sexe non humain, quelle que soit l'idée qu'ils s'en faisaient, personne ne s'étonnera que l'on puisse voir dans ce même manuscrit et dans cette notion comme les prémisses d'une catégorie que Marx va lui-même employer, pour la première fois, dans un texte destiné à introduire ses études sur la philosophie du droit hégélien. Dans l'ordre de nos raisons, la première en est que cette idée d'un sexe non humain intervient dans le texte au moment précis où Marx décèle l'inconséquence, voire l'impossibilité qu'il y a faire un usage réel, i. e. non métaphysique, de la *médiation* entre des termes que tout oppose, à savoir la société civile et le gouvernement — évidemment, il faudra voir à quel type de société et de gouvernement nous avons affaire. Une hypothèse dans ce sens paraît déjà dans un article de Isabelle Garo où l'auteure regrette l'absence, en 1843, d'une discussion plus engagée sur la pauvreté que Marx aurait, croit-elle, eue profit à faire fonctionner avec la critique, elle bien présente, du versant libéral de la pensée hégélienne. Garo affirme qu'à une époque

où les économistes anglais ne sont pas encore venus charmer un Marx alors trop engouffré dans la question prussienne, c'est la notion de « paupérisme » qui subsume toutes les tensions sociales et imprime, comme en atteste l'œuvre de Hegel pas moins que celle de son disciple, une allure politique au *sujet* de la pauvreté (Garo 2001, 89-104).

Marx parle de sexe non humain pour avancer la catégorie d'« extrêmes vraiment réels » et ainsi introduire une distinction entre des termes qui s'opposent comme déterminations à l'intérieur d'une même substance (usage métaphysique de la médiation ou médiation réflexive toute courte) et des termes qui s'affrontent dans l'*existence* et que rien ne peut, ne serait-ce que d'un point de vue logique, réconcilier — c'est donc le réel politique qui donne son tort à la logique. La question reste posée de savoir si l'extrême vraiment réel de Marx échappe ou non à la dialectique hégélienne ou s'il peut trouver à se résoudre à quelque moment dans le chemin « qui mène de la différence absolue à la diversité, de la diversité à l'opposition, de l'opposition à la contradiction » (Mercier-Josa 1999, 57). C'est une question à laquelle Lyotard répond par la négative, mais de façon, nous semble-t-il, un peu trop expéditive. Lyotard, qui a souligné le premier tout l'intérêt de cette brève bien qu'étrange digression dans le texte marxien, n'en a cependant pas exploité toutes les virtualités dont il reviendra à Deleuze et Guattari de faire l'inventaire. Il se peut que son commentaire serre de plus près le passage en question que ne le fait celui des auteurs de *L'Anti-Œdipe*. Mais ce n'est qu'au prix d'une dénégation contumace qui en gomme ses traits originaux, comme si le phénoménologue s'y pressait d'opérer la réduction eidétique de toute détermination historico-politique, pour discourir à son aise du « silence » des idées et de la « nuit » des concepts... *mieux vaut être loin de Hegel, que des conflits sociaux pesant lourd sur l'époque du commentateur avisé*. Lyotard écrit : « peu importe ce qui est ici discuté, importe beaucoup ce qui est recherché, et c'est la possibilité de penser une relation sans l'inclure dans un système d'oppositions » (Lyotard 1971, 131-34)<sup>2</sup> — et de reléguer l'affaire politique dans une note de bas de page où il convient que, même si Marx fait tout porter sur « la relation entre les Assemblées d'ordres et la

puissance princière quant au pouvoir législatif», on peut développer le motif d'un sexe non humain suivant deux directions supplémentaires : celle d'une critique de la différence au sens de la dialectique hégélienne, et celle d'une ouverture sur la scène analytique empruntant à Freud les thèmes de la séduction et de la castration.

Or, il nous semble que lorsque Marx parle de sexe non humain, il dit une chose par beaucoup plus simple, à savoir que rien ne peut concilier peuple et gouvernement, surtout pas une opération intellectuelle, syllogistique ou autre. On devra à chaque fois se le rappeler : ce n'est pas à n'importe quel moment de son argumentation que Marx introduit, elliptiquement, il est vrai, sa notion dans le texte ; c'est en mettant la logique hégélienne à l'épreuve de forces politiques que Marx pressentit d'abord la *nécessité* d'un sexe non humain : au point précis où achoppe le syllogisme dès qu'il s'applique à composer en un tout organique — totalité rationnelle, *État* — les rapports qu'entretiennent les pouvoirs en présence : le Prince, le gouvernement, les *états* ou les *ordres*<sup>3</sup> (*Stand*) et la *société civile-bourgeoise*, le peuple. Hegel écrit : «Cela fait partie des actes-de-discriminé logiques les plus importants [:] un moment déterminé qui, en tant qu'il se tient dans l'opposition, a la position d'un extrême, cesse d'en être un et est un moment organique du fait qu'il est en même temps moyen terme» (Hegel 2013, 381). D'après Hegel, ce n'est que par préjugé que les gens se représentent les ordres comme quelque chose qui se définirait, essentiellement, par sa fonction d'antagonisme eu égard du gouvernement. Si l'on attend d'eux qu'ils en assurent la médiation, c'est que de tout le temps on les a destinés à résoudre leurs conflits et leurs tensions dans la députation. Tant que les ordres ne se sont pas organisés pour *jouer* le moyen terme, ils restent virtuellement dépourvus de subsistance, si ce n'est celle d'exercer, seulement du fait de leur nombre, une pression contre l'État. Or, puisque le gouvernement tient déjà ce rôle *médian* entre le Prince et les ordres, il faut qu'une partie venant de ceux-ci s'apprête aussi à les représenter. Marx de répondre : «Dans le pouvoir législatif, le prince devait donc former le moyen terme entre le pouvoir gouvernemental et l'élément 'ordres'. Or, le pouvoir

gouvernemental est évidemment moyen terme entre le souverain et la société des ordres, et celle-ci se trouve entre lui et la société civile. Comment pourrait-il être le médiateur entre des éléments dont il a besoin pour lui servir de moyen terme, afin de ne pas être un extrême isolé ?» (Marx 1982, 969).

Quelque chose se pointe ici qui vient sitôt à l'appui de notre hypothèse. Un premier indice de ce déraccordement entre la production de catégories dans la pensée et la production des événements dans le réel et qui sera pour Althusser le signe, dans *Le Capital*, d'une rupture définitive avec Hegel. Certes, en 1843, on n'a pas toujours affaire aux «classes sociales», aux «rapports sociaux de production», somme toute, à aucune catégorie marxienne proprement dite. Mais si ce sont souvent moins les notions, les occurrences d'un «mot» que les problèmes et les questions, comme le suggère Althusser, qui nous renseignent le mieux sur les voies ouvertes à la recherche par le travail d'un philosophe, alors nous sommes en droit de nous pencher sur la *Contribution* et plus précisément sur le passage où se tissent comme autour d'un point nodal les réflexions sur cet *extrême vraiment réel* dont le sexe non humain fournit à Marx le premier type.

L'Assemblée législative est le *tout* de l'État politique, à la fois champ de l'affrontement et creuset pour des différences, escomptables, à condition que chaque terme joue le rôle qui lui est dévolu dans l'État rationnel. Pour schématiser les choses, Marx dit que Hegel présente toujours, comme s'opposant, Prince et gouvernement d'un côté, société civile et ordres de l'autre côté. Hegel demanderait des ordres qu'ils soient le moment de la médiation ou le médian entre le gouvernement (médian, quant à lui, entre le Prince et le peuple) et la société civile-bourgeoise. Cette exigence est exprimée au paragraphe 302 des *Principes de la philosophie du droit* et sa nécessité est si formidable qu'il en va de l'existence même de l'État et, concrètement, de sa clôture organique ; la médiation est ce sans quoi l'État politique serait «conceptualisé dans sa ruine» ; — de même que dans sa chambre le peuple n'est pas admis à visiter le Prince, ainsi il peut envoyer sa députation s'entendre avec les membres du gouvernement qui le représentent à l'Assemblée. Deux réalités justifient cette

pétition médiatrice devant conjurer le danger combiné qui pèse sur l'État hégélien : la tendance à l'isolement, au despotisme du Principe princier et celle, non moins irrésistible, à la dispersion et à l'anarchie du peuple. Marx crédite Hegel d'avoir théorisé la séparation entre vie civile et politique, la modernité de cette séparation et l'opposition ferme de ses deux termes. Au Moyen Âge, conviennent les deux auteurs, une pareille distinction entre le citoyen et l'homme privé n'existeit encore pas, elle est contemporaine de la Révolution française. Est moderne tout État qui relègue les différences sociales dans la sphère privée comme étant inessentielles au politique. Procédant à une séparation de la société en ordres, le Moyen Âge avait déjà posé l'individu comme identique à sa corporation. De cette constitution qui avait pour base les ordres, Marx dit qu'elle est comme la période *zoologique*, *le bestiaire de l'humanité*, faisant de l'homme, dans la mesure où il est assimilé à sa corporation, « un animal qui coïncide immédiatement avec sa déterminité ». Puis, le séparant de son « essence objective », la projetant au-dehors comme quelque chose de *matériel*, l'époque moderne aurait commis, selon lui, la faute inverse. Cette seconde division qui se traduit comme celle du privé et du politique, et dont Hegel aura besoin pour restituer, dans son projet d'une monarchie constitutionnelle, l'identité des termes, cette division qui n'est peut-être qu'une conséquence statistique, une donnée démographique posant l'urgence d'un nouveau principe représentatif, cette division donc est le propre de l'État moderne. Pour exister politiquement, les ordres devront alors « transsubstantier » leur statut privé dans la députation et abroger, Marx en tire la conclusion partielle, dans le même coup, leurs différences spécifiques : « En se réalisant comme *idée*, *imagination*, *illusion*, *représentation* — le peuple *représenté* [les ordres] qui se trouve aussitôt, comme *pouvoir particulier*, dans la séparation d'avec le peuple réel — le peuple supprime l'opposition réelle entre peuple et gouvernement » (Marx [1843] 1982, 948)<sup>4</sup>.

Eh bien, quand on pensait que Marx allait emprunter les détours de l'anthropologie humaniste, se perdre dans des considérations feuerbachiennes (le manuscrit en est, en fait, plein) à propos de l'aliénation et de toute interversion possible

du sujet et du prédicat, le voilà qui rit franchement et qui, aux citations de Shakespeare, mélange un sketch de son cru et nous parle de sexe non humain :

C'est l'histoire du mari et de la femme qui se disputaient, et du médecin qui voulait faire le médiateur entre eux, après quoi la femme devait s'entreposer entre le médecin et son mari et le mari entre la femme et le médecin. Cela nous rappelle le lion qui s'écrie, dans *Le Songe d'une nuit d'été* : « Je suis le lion et je ne le suis pas, je suis Snug ». De même ici, chaque extrême est tantôt le lion de l'antithèse, tantôt le Snug de la médiation. Lorsqu'un des extrêmes clame : « me voici au milieu », les deux autres n'ont pas le droit de le toucher, ils peuvent seulement taper sur celui qui était l'extrême l'instant d'avant. [...]

À cela on pourrait opposer : *les extrêmes se touchent*. Le pôle Nord et le pôle Sud s'attirent ; le sexe féminin et le sexe masculin s'attirent également, et c'est seulement par la conjonction de leurs différences extrêmes que l'homme se crée. [...]

De vrais extrêmes n'admettent pas de médiation, justement parce qu'ils sont de vrais extrêmes. Mais ils n'ont pas non plus besoin de médiation ; car ils sont d'essence opposée. Ils n'ont rien de commun, ne s'appellent ni ne se complètent l'un l'autre. L'un n'a pas dans son propre sein la nostalgie, le besoin, l'anticipation de l'autre. [...]

À propos du premier argument, disons que le pôle Nord et le pôle Sud sont tous deux des *pôles* ; leur essence est identique. De même le sexe *féminin* et le sexe *masculin* sont tous deux un *genre*, un être, être *humain*. Nord et Sud sont des déterminations opposées d'un même être, la différence d'un être au plus haut point de son développement. Ils sont l'être *différencié*. Ce qu'ils sont, ils le sont uniquement comme détermination distincte, savoir comme cette détermination distincte de l'être. Des extrêmes vrais, réels, seraient pôle et non-pôle, sexe humain et sexe *non humain* (Marx [1843] 1982, 969, 970-71).

Le texte dénonce par-là les opérations nécessaires à Hegel pour essayer de masquer la pugnacité existant dans une société où le médian et l'extrême échangent ainsi leurs places suivant les orientations du conflit... les exemples se multiplient et la scène de ménage fait irruption dans l'argumentation : « c'est une façon de se faire réciproquement de politesses », conclut Marx.

Or, la référence à un sexe non humain resterait un cas d'exemple marginal, si ce n'était parce que, « en quelques phrases, comme disent Deleuze et Guattari, Marx pourtant si avare et si réticent quand il s'agit de sexualité fait sauter ce dont Freud et toute la psychanalyse resteront au contraire à

jamais prisonniers : *la représentation anthropomorphique du sexe !*» (Deleuze et Guattari 1973, 350). On peut se demander si elle n'ouvre pas encore une autre voie, celle qui consisterait à rompre aussi avec la représentation sexuée de l'humain. Car il est question de faux extrêmes ou d'une différence *au deuxième degré*, pour user d'une terminologie deleuzienne, où l'on obtient : identité dans le concept et différence dans les prédictats : homme et femme se disent tous deux de l'humain. Or, si l'opposition féminin/masculin est repérée comme une différence plutôt faible, venant signifier simplement les déterminations d'une même essence, elle peut en retour avoir pour effet de refouler l'antagonisme homme/femme comme dualité de l'existence, à l'endroit même où le texte affirme qu'il n'y a aucun antagonisme de l'essence — pensez aux féministes qui ont pu reprocher à Marx d'avoir réduit le conflit à une seule différence anthropologique, soit la division du travail<sup>5</sup>.

Nous ne savons pas que Marx soit si avare en matière de sexualité comme le prétendent Deleuze et Guattari, et il est suffisamment de textes appartenant à la même période qui en mériteraient une discussion. Or, quoi qu'il en soit, dans l'irruption de cette figure qui devait faire couler beaucoup plus d'encre, il faut voir autre chose qu'un « passage parfaitement banal » et comme la preuve que dès l'époque de son séjour à Kreuznach, en 1843, Marx se confronte différemment à la tradition philosophique et lit d'un nouvel œil ces textes qu'il taxera deux ans plus tard d'*idéologiques*. Arrivé aux réflexions sur *l'extrême vraiment réel*, Papaioannou qui le traduit, écrit, en effet : « Ce passage — parfaitement banal — a donné naissance à un commentaire dont on chercherait en vain l'équivalent dans la vaste littérature marxologique. À en croire Gilles Deleuze et Félix Guattari, lorsque Marx parle de 'sexe non humain', 'il ne s'agit évidemment pas de bêtes, de la sexualité animale. Il s'agit de toute autre chose...' » (Marx [1843] 2010, 478) « Banal », il ne l'est sûrement pas, si comme Lukacs, Hyppolite, Baraquin et à peu près tout lecteur du Manuscrit de 43, monsieur Papaioannou se disait que l'enjeu principal de Marx y était de procéder au démontage de l'ensemble de médiations moyennant lesquelles Hegel veut appliquer sa *Science de la logique* à l'idée qu'il se fait de l'État moderne.

### ***L'extrême vraiment réel***

On ne voit pas toujours ce qu'est au juste un « extrême vraiment réel ». Mais nous sentons bien que l'opposition sommaire du privé et du politique n'épuise pas toute la question, et nous commençons à borner l'objet ou la situation qu'il est censé qualifier : ce ne sera, en effet, que par étapes que Marx redonnera au peuple tout son mordant. Si on veut alors refaire l'itinéraire que suivent les « gens », dans un État ainsi conçu, pour accéder à une existence politique, on a d'abord l'*amas* ou la foule inorganique ; puis, en s'y différenciant, ce socle social d'où sortent, armées du besoin et pour répondre à la division « naturelle » du travail, les corporations, les ordres — et, enfin, le petit comité qui représente ceux-ci à l'Assemblée. État de choses auquel Marx s'arrête pour en dénoncer la manœuvre qui consiste à exiger du peuple, après l'avoir charmé en franchissant la porte à sa députation, assez de docilité dans ces *affaires générales* qui ne coïncident dès lors pas avec les siennes : « le voilà [le peuple] accommodé tel qu'il doit l'être dans l'organisme considéré, afin de ne pas avoir un caractère bien déterminé [tranché] » (Marx 1982, 948) — par subterfuge, on demande au peuple qu'il dépose ses intérêts et veille aux intérêts généraux, comme si les uns et les autres n'étaient pas, ne devaient pas être identiques ; quel peut être, en effet, cette affaire générale dès qu'on le pose comme ne coïncidant plus avec celle-là même du peuple ? Sur ce point, la réponse marxienne est sans appel : on a beau destiner une partie de la société civile à cette (f)onction d'intermédiaire auprès du gouvernement ; on peut « monarchiser », pour reprendre le mot de Marx, tout ce qu'on voudra le peuple, il ne reste pas moins réfractaire, à jamais intractable, impossible de résorber, à quelque moment que ce soit, dans le syllogisme étatique formulé par Hegel. Qu'on lise bien : il ne s'agit pas ici d'une antithèse quelconque, par exemple celle qui oppose le prince et la société civile et qui pourrait, toutefois, trouver une solution dans la rencontre des représentants de l'un et de l'autre à l'Assemblée. Est dite « vraie », « réelle », l'opposition entre le peuple et toute forme de gouvernement, et c'est précisément pour en conclure à un nouveau type d'antagonisme, nouveau,

car absolument tranché, qu'en 1843, Marx frappe la catégorie d'*extrême vraiment réel*. Même un lecteur résolument hégélien des *Principes* comme Eugène Fleischmann en est persuadé : pas de réconciliation qu'entre des termes dont on peut en assurer par avance la vocation. Fleischmann écrit : « Ce serait une erreur de voir dans les classes [sic] une force susceptible d'entraver le gouvernement dans sa tâche. La médiation nécessaire entre le gouvernement et la population présuppose l'affinité entre les termes médiatisés » (Fleischmann 1964, 323). C'est donc en stratège que Hegel articule théoriquement les ordres de façon qu'ils médiatisent l'opposition entre peuple et gouvernement pour n'en faire qu'une bagatelle, un menu différend. Mais lisons Marx : « De vrais extrêmes n'admettent pas de médiation, justement parce qu'ils sont de vrais extrêmes. [...] L'un n'a pas dans son propre sein la nostalgie, le besoin, l'anticipation de l'autre ».

Nostalgie, besoin, anticipation : trois figures sur lesquelles fait fond le système de la médiation et qui, pour autant qu'elles sont comme ses traits typiques, en appelleraient chacune prise séparément un développement ; appliquées à la différence anthropologique des sexes, elles ouvrent sur une façon habituelle d'exprimer les rapports entre l'homme et la femme, ces deux pôles du *continuum sexe*.

Quand les experts réhabilitèrent les cours de Iéna de 1805-1806 consacrés à la *Realphilosophie*, des épigones tels que David McGregor ont vu, de façon quelque peu hallucinatoire, dans ce *Gesinnung* employé par Hegel pour caractériser l'« image » que les ordres se font d'eux-mêmes, un germe de la conscience de classe : Hegel n'aurait pas légué sans plus à Marx sa méthode (une autre hyperbole chère à un certain hégélianisme), il l'aurait même devancé sur cette conception, on sait combien nécessaire à toute critique de l'économie politique. McGregor va plus loin quand il cite : « Ces personnes [le personnage du capitaliste et du propriétaire foncier], écrit Marx dans *le Capital*, n'interviennent ici que comme personnification de catégories économiques, comme porteurs de rapports de classe et d'intérêts déterminés » — pour aventurer ensuite : « Hegel étant l'inventeur du concept de conscience de classe, il ne serait sûrement pas en désaccord avec l'approche de Marx ».

Mercier-Josa qui discute sur ce point avec McGregor (Mercier-Josa 1999, 286, n. 79), le conteste avec justesse : en plus d'hâtive et au risque d'être grossière, voulant ramener leur nombre et leur différence propre à des qualités morales fixes (le paysan serait l'obéissance ; le commerçant, la droiture incarnée ; le fonctionnaire, l'homme universel, porteur du « sens » du devoir), la caractérisation de Hegel porte sur le *Stand*, « état social », *ordre*, encore une fois, et non pas *classe*. Le terme *Gesinnung*, que l'auteure rend en français par « état d'esprit » ou « mentalité », le type de conscience de soi lié à son métier, ne pose pas du tout le problème de l'exploitation ni la réalité de l'antagonisme (que je sois artisan n'est point la même chose que d'être artisan exploité par mon patron qui détient les moyens de production nécessaires à mon travail et en soutire la plus-value) sans quoi la conscience en est une, certes, conscience toute courte, mais pas conscience de classe. Tout en reconnaissant que le rapprochement des deux catégories n'est pas gratuit, Mercier-Josa précise que la notion de conscience de classe est corrélative des luttes prolétariennes et partant, contemporaine des premières analyses de Marx et Engels sur l'accumulation primitive du capital, question qui a pu intéresser le dernier Hegel, mais dont on cherchera en vain, dans les cours de Iéna ou ailleurs, autre chose que des mentions marginales. Que l'on voit ici se lier un problème théorique avec les conditions historiques de sa formulation, et on pourra mesurer la distance qui sépare les philosophies à dominante spéculative (idéologies) et une pensée qui, pour ne pas avoir à quitter le réel, suit à la trace sa conjoncture propre : parler de conscience de classe, affirmer qu'elle tient aux combats du prolétariat, suppose que les récits sur le sort des ouvriers anglais, sur les luttes paysannes en France, ainsi que des esquisses sur les modes de production, les formations sociales, la composition organique du capital, bref que l'ensemble des catégories critiques de l'économie politique est enfin prêt. En 1843, rien de cela, sauf la découverte d'un point d'achoppement dans le schéma hégélien, un démenti aux fonctions mystifiantes de la médiation réflexive, et la position de cet *extrême vraiment réel* prenant en charge les conséquences des inconséquences de la dialectique quand elle s'applique à la question de l'État —

extrême qui dans le texte marxien, rappelons-le, est rendu (in)intelligible par la double figure de l'anti-pôle et du sexe non humain.

### ***Discussion***

L'introduction d'un sexe non humain permet donc de problématiser la «différence» sur au moins trois plans : d'abord, sur le plan logique, soit les déterminations du concept ou ce que Marx appelle la «différenciation à l'intérieur d'un même être» — au sens dialectique, peut-on dire ; sur le plan analytique, la différence sexuelle qui se voit dérangée dans son organisation binaire ou, en tout cas, binarisée par l'analyste, ouvrant la sexualité de toutes parts, selon une formule de la schizoanalyse : *n — sexes* dans un sujet, à chacun ses sexes ; sur le plan d'une anthropologie politique, à l'appui d'un texte d'Étienne Balibar où l'on verra des minorités sexuelles tomber en dehors de l'humain, partout où la prétention à l'universalité de leurs particularismes sera niée, que ce soit au niveau des dispositifs juridiques censés assurer leur inclusion ou à celui de la ségrégation sociale tout courte ; enfin, le sexe non humain entraînera aussi des effets «axiomatiques» et viendra perturber la relation majorité-minorité, en introduisant — encore une fois — une différence que nous pouvons déjà appeler extra-anthropologique.

Le commentaire de Lyotard, même s'il est entaché de phénoménologie, nous propose à la fin une voie plutôt riche, lorsqu'il affirme que le *non* du sexe non humain ouvre ou fait signe vers une autre «scène» qui dépose celle de la conscience, et l'oreille entraînée à l'analyse entend ici, évidemment, vers l'inconscient ou le réel. Pour Lyotard, ce sera le *figural* ; pour Deleuze et Guattari la possibilité de faire sauter le mur de la différence sexuelle dans l'inconscient, une fois dit que le désir investit comme sexuée toute différence sociale ou de classe :

Il n'y a pas de symbolisme sexuel ; et la sexualité ne désigne pas une autre «économie», une autre «politique», mais l'inconscient libidinal de l'économie politique en tant que telle. La libido, énergie de la machine désirante, investit comme sexuelle toute différence sociale, de classe, de race, etc., soit pour garantir dans l'inconscient le mur de la différence

sexuelle, soit au contraire pour faire sauter ce mur, l'abolir dans le sexe non humain (Deleuze et Guattari 1973, 485).

En 1972, Deleuze et Guattari regrettaien, en effet, qu'après avoir assigné au moyen de la théorie de l'*objet a* un élément non humain dans le désir, « hétérogène à la personne, au-dessous des conditions d'identité minima, échappant aux coordonnées intersubjectives comme au monde de significations », les épigones de Lacan aient fini par détourner son enseignement pour « replacer [le désir] dans un axe familial et personnologique » (Deleuze et Guattari 1973, 432)<sup>6</sup> — la question étant de savoir pourquoi cette représentation qu'on appelle anthropomorphique du sexe devait recevoir comme seule figure la génitalité, hommes et femmes pouvant aussi s'exciter, par exemple au contact des étoffes. C'est tout le travail d'Edipe : l'adhésion à l'espèce suppose l'unité physiologique du corps et la position fixe d'un moi, et le complexe nucléaire de la psychanalyse comme axiomatisation des rapports libidinaux ramène tous nos amours à la famille : il suffit que le désir ait rencontré une fois la mère, pour qu'on y ramène toutes les femmes<sup>7</sup>. Mais le problème n'est jamais qu'on désire sa mère ; le problème c'est qu'on la désire toujours parmi d'autres choses. L'élément du non-humain ouvrant sur la série de tous les sexes, faisant valoir la *puissance d'un indénombrable*<sup>8</sup> dans le désir, toute représentation binaire de la sexualité devrait voler ici en éclats, suivant la formule schizoanalytique : *n — sexes dans un sujet... à chacun ses sexes.*

Il nous semble pourtant que beaucoup plus que le sexe, c'est l'humain qui se trouve déstabilisé dans la position d'un sexe non humain, et bien qu'on soit tenté d'y glisser la plante, les esprits, l'animal, la machine, etc. il est possible d'essayer encore une autre voie — il ne suffit pas, en effet, de taxer d'« extra-anthropologique » (chez l'animal, il est aussi des mâles et des femelles) une différence qui reste toute proche de l'humain, ne serait-ce que sur le plan de son énonciation, comme on entend le démontrer.

Si on demande en quoi la théorie de l'*objet a* avait déjà rencontré un élément non humain dans le désir, la réponse est à trouver dans un texte de 1960 où Lacan, empruntant une

fonction à l'analyse de situations (topologie) découvre un certain nombre d'objets échappant à la métonymie, pour autant qu'ils ne renvoient comme autant de parties à aucune totalité, et il inclut dans leur liste : le regard, la voix et, enfin, le rien (néant), ayant tous en commun de ne pas s'afficher dans le miroir (Lacan 1966, 817-18)<sup>9</sup>. Aussi, dans les *Principes de la philosophie du droit*, comme on l'a vu, l'identité de la société civile et de l'État politique qu'on peut traduire dans celle de l'homme et du citoyen n'était pas possée d'emblée et sans plus ; elle résultait de la médiation qu'opèrent les états entre le gouvernement «en général» d'une part, et le peuple dissous en sphères particulières et en individus d'autre part (Hegel [1820] 2013, 504), le pouvoir législatif étant l'élément des états que Hegel décrit comme un rapport de réflexion de la société civile-bourgeoise sur l'État. Mais, et je cite à nouveau le texte de Marx : «un rapport de réflexion est aussi la plus haute identité entre deux termes essentiellement différents». On peut alors aventurer ce à quoi la notion du sexe non humain répond dans la Critique où elle n'est pas la seule formule à frapper par son étrangeté, et où il y en a même dont l'énoncé vient préciser le sens, comme celle-ci : «le Moyen Âge est le bestiaire de l'humanité, sa zoologie» (Marx 1975, 137). Marx aurait donc introduit le sexe non humain pour souscrire au point de vue de la séparation de l'homme et du citoyen et pour récuser leur identité, pas moins que celle de la société civile et de l'État politique. S'il salut chez Hegel le penseur de l'État moderne, c'est en effet parce que Hegel a présupposé la séparation de la société civile et de l'État politique, et l'a développée pour en restituer l'identité comme «moment nécessaire de l'Idée». Cette identité, dit Marx, existait vraiment dans le Moyen Âge : alors «les états civils de la société en général et les états dans l'acception politique étaient identiques, parce que la société civile était la société politique : parce que le principe organique de la société civile était le principe de l'Etat» (Marx 1975, 124). Marx, qui en 1843 ne dispose pas encore des catégories du matérialisme historique, mais qui prend position dans le débat pour ladite séparation verra dans le syllogisme du pouvoir hégélien moins une «réalisation de l'Idée» que l'expression la plus nette d'un conflit partout entre la société civile et l'État

politique — notre hypothèse étant que dans ce manuscrit, la notion de sexe non humain est la préfiguration du concept de prolétariat. Si on revient à la leçon de 1960 où Lacan découvre l'objet partiel, hétérogène à la personne, on peut lire : « un trait commun à ces objets dans notre élaboration : ils n'ont pas d'image spéculaire, autrement dit d'altérité ». Il est, en effet, d'un rapport de réflexion qu'on extrait ce qui opposerait, à en croire tous les clichés, l'homme et la femme : principes actif et passif ; il demande, elle refuse (ou accepte, dans un contexte où dire « non » demeure possible) tout phallus et pas toute-phallus. Marx sait bien que tout oppose peuple et gouvernement. Mais, précisément, la situation moderne ayant posé l'identité de l'humain et du politique, il a besoin d'un terme qui ne se laisse pas métaboliser dans le pouvoir représentatif, qui ne se laisse médiatiser ni par l'élément législatif des états ni par l'État constitutionnel, bref qui ne disparaisse pas dans le syllogisme, qui ne soit ni médian ni moyen terme. Il est d'autant plus vrai que, même si Deleuze et Guattari déclinent le non-humain dans le sens d'une sexualité anœdipienne, Marx ne parle pas de cet ensemble de pratiques plus ou moins érotiques, mais de sexe en tant que variable de l'humain, et développe sa notion comme différence anthropologique pour poser le champ d'un antagonisme irréductible, anticipant ainsi la figure du prolétaire et en fixant son caractère tranché.

Maintenant, si on veut chercher l'institution qui a dans la modernité politique le mieux exprimée cette identité de la société civile et de l'État politique on la trouvera, comme le rappelle Balibar dans son article sur les différences anthropologiques, dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen<sup>10</sup>. La Déclaration, chacun le sait, se joue aussi de cette métaphore du miroir : « afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs, afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique », etc. Il s'agit d'un miroir d'autant plus inquiétant qu'il doit tenir ensemble un peuple entier et qu'il est déjà hanté par son image, mais auprès duquel chacun peut venir interroger si ses particularités, pour autant qu'elles s'inscrivent

dans les limites de ses droits et de ses devoirs sont ou non représentées, et si les pouvoirs qu'il vise ont assuré leur inclusion et donné un contenu effectif à cette interpellation d'universalité supposée — on se souviendra ici que pour Marx ce n'était, évidemment, qu'un document de classe exprimant plutôt les droits de la bourgeoisie que ceux de l'homme et du citoyen ou, ce qui revient au même, posant les conditions d'une «universalité civique-bourgeoise», comme l'anticipe Balibar dans l'intitulé de son article. Les mouvements féministes viendront à leur tour doubler cette critique d'une autre ciblant précisément les marxismes, pour avancer que le citoyen de la Déclaration n'est pas seulement le bourgeois, mais aussi et davantage l'homme de l'équation masculin-féminin : le «mâle». Si cette identité de l'homme et du citoyen est on ne peut plus problématique, c'est justement parce que tout en instituant l'espace d'un nouveau droit, elle est du même coup censée «laver» les différences anthropologiques ou les traiter comme des données prépolitiques (des archaïsmes à fonction moderne, diraient Deleuze et Guattari). Et d'en tirer la conséquence, Balibar écrira que l'humain et le politique étant coextensifs, personne ne peut dès lors être exclu de la citoyenneté sans se retrouver par là même retranché de l'humanité, renvoyé «à une 'sous-humanité' ou à une humanité 'défective'»... — À noter que, pour caractériser la situation de ceux qui se voientnier leur accès à la citoyenneté, Balibar emploie ici l'idée d'un «rapport défectif à l'universel», celle même que les féministes reprochent aux hommes d'avoir mobilisée pour asseoir leur primauté (Balibar 2012, 34), ce qui viendrait confirmer la thèse d'un espace politique taillé sur-leur-mesure : les femmes, ces êtres à qui l'universel ferait défaut, appartiendraient à ce «dehors» où les hommes ne cessent pourtant pas de les reconduire, un peu comme si on lestait quelqu'un avec des chaînes et après avoir constaté la futilité des efforts qu'il engageait pour s'en défaire, on s'écriait : «le voyez-vous ? vous êtes incapable d'être libre».

## NOTES

<sup>1</sup> Thèse ou ensemble de thèses présentes un peu partout chez le philosophe français, en l'occurrence : « 1. Si l'on considère l'ensemble de l'œuvre de Marx, il ne fait aucun doute qu'il existe une 'rupture' ou une 'coupure' à partir de 1845. [...] 4. « À partir de là, il doit être possible de rendre compte de la survivance intermittente de catégories comme celles d'aliénation et négation de la négation. Je dis bien survivance intermittente. Car outre leur disparition *tendancielle...* », etc.

<sup>2</sup> Dans la veine des idéologues de tous les temps. La note en bas de page no. 11 : « Il s'agit en fait de la relation entre les Assemblées d'ordres et la puissance princière quant au pouvoir législatif ». Notons au passage que l'intitulé « Sexe non-humain » qui fait partie de la section « L'opposition et la différence » de sa thèse doctorale suit immédiatement la traduction faite par Lyotard d'un article de Freud sur la « négation » (*Die Verneinung*) pour la revue *Imago* en 1925, que Lyotard insère en appendice pour clore le premier bloc de son livre. Coïncidence ou non, le motif d'un possible déni anticipe sur les opérations d'escamotage qui vont par la suite neutraliser les puissances du sexe non humain. Dans cet article, Freud s'entretient à déceler souvent derrière les « refus » et les « dénégations » des patients, l'idée ou le mot de sens exactement opposés à ceux qu'ils expriment explicitement lors de la séance (thèse d'une ambivalence dans l'anamnèse). Rendons à Lyotard donc sa méthode : « peu importe ce qui est ici discuté », alors, il important davantage !

<sup>3</sup> On garde « ordre » (Rubel, Godelier) pour traduire l'allemand *Stand*, afin d'éviter les collusions que la polysémie du terme « état » (Hippolite, Baraquin) pourrait susciter chez nous, lecteurs éloignés de cette littérature datée — sauf, bien entendu, lorsque l'on mobilise les traductions de ces derniers. Dans cet « État politique » où il n'est encore pas question de *classes sociales*, il y en a, en somme, trois : l'ordre « général » qui rassemble les fonctionnaires de l'État ; l'ordre « substantiel ou immédiat » qui comprend les agriculteurs, et l'ordre « de réflexion ou état formel », celui des trois métiers : les artisans, les industriels et les commerçants.

<sup>4</sup> C'est d'ailleurs pourquoi Marx peut parler d'« illusion politique » quant à l'ordre, dans la mesure où il est en s'organisant en vue d'avoir une existence politique que la société civile, se trouvant dès lors en séparation avec elle-même, perd au moment même où elle y accède.

<sup>5</sup> Elles sont aujourd'hui légion. On lira avec profit l'essai de Gayle Rubin : « The Traffic in Women : Notes on the 'Political Economy of Sex' » où l'auteure entend relire les textes de Freud et Lévi-Strauss à la manière dont Marx lisait l'économie politique de Ricardo et Smith, dans *Toward an Anthropologie of Women*, Reyter, Raina R. et al., New York et Londres, 1975.

<sup>6</sup> Guattari va en tout cas nuancer le propos lors d'une discussion avec Serge Leclaire, peu après la publication du premier opus de *Capitalisme et schizophrénie* : « Je ne suis pas du tout sûr que le concept d'objet 'a' chez Lacan ne soit autre chose qu'un point de fuite, qu'un échappement, précisément, au caractère despotique des chaînes signifiantes », repris dans

Deleuze, Gilles, *L'Île déserte : Textes et entretiens 1953-1954*, Minuit, Paris, 2002, p. 312.

<sup>7</sup> Dans la terminologie « kantienne » de *L'Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari appellent cette opération « paralogisme de déplacement », voir *Ibid.*, pp. 135-137.

<sup>8</sup> Je dois l'expression à Sibertin-Blanc qui l'utilise dans sa confrontation entre Deleuze-Guattari et Jacques Rancière, pour dégager une ligne de force de *Mille plateaux* voulant que les minorités, en vertu de ce fonctionnement paradoxal qui les cause, d'une part, à proliférer suivant les statuts édictés depuis les centres du pouvoir et, d'autre part, à se saisir de toute sorte d'énoncés et de revendications, déstabilisent « les axiomes sur lesquels reposent le compte de la majorité », dans (Sibertin-Blanc 2013, 225). Une opération de déstabilisation semblable serait réussie par le sexe non humain dans les « axiomes » de la sexualité normative.

<sup>9</sup> « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien » : « [...] Observons que ce trait de la coupure n'est pas moins évidemment prévalent dans l'objet que décrit la théorie analytique : mamelon, scybale, phallus (objet imaginaire), flot urinaire. (La liste est impensable, si l'on n'y ajoute avec nous le phonème, le regard, la voix, – le rien.) Car ne voit-on que le trait : partiel, à juste titre souligné dans les objets, ne s'applique pas à ce qu'ils soient partie d'un objet total qui serait le corps, mais à ce qu'ils ne représentent que partiellement la fonction qui les produit [...] ». Est-ce par la relecture de passages comme l'antérieur que Guattari est prêt à nuancer la critique qu'il venait d'adresser avec Deleuze dans *L'Anti-Œdipe* à la théorie analytique contemporaine de leur intervention, lorsque, invité pour s'expliquer à une table ronde organisée par *La Quinzaine Littéraire*, il affirme : « En ouvrant la série des objets partiel, au-delà du sein et des fesses, à la voix et au regard, Jacques Lacan a marqué son refus de les clôturer et de les rabattre sur le corps. (...) Quoi qu'il en soit, il me semble que Lacan s'est toujours employé à dégager l'objet du désir de toutes les références totalisantes qui pouvaient le menacer (...) : tandis que la théorie de l'objet a contient peut-être en germe la liquidation du totalitarisme du signifiant », etc. ? – repris dans Deleuze, Gilles, *L'Île déserte : Texte et entretiens 1953-1954*, Minuit, Paris, p. 310.

<sup>10</sup> « D'un côté, en effet, elle [la modernité politique] a promu ou inventé une notion de 'citoyen' qui ne se conçoit pas d'abord comme le corrélat d'une appartenance communautaire (à une cité), mais comme l'accès un système de droits dont aucun être humain ne peut être légitimement exclu ». [...] Dès lors que l'humain et le politique (les 'droits de l'homme' et les 'droits du citoyen' pour user de la formulation instituée par la Révolution française) sont coextensifs 'en droit', l'être humain ne peut se voir dénier l'accès à la citoyenneté (ou à la citoyenneté pleine et entière, dite active, et à la 'capacité de représentation' qu'elle comporte) que dans la mesure où, contradictoirement, il se trouve aussi retranché de l'humanité (plus ou moins, selon les modalités évolutives ou non, etc.) », Balibar, Étienne, « L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité 'civique-bourgeoise' et la question de différences anthropologiques », dans *L'homme. Anthropologie du début du siècle* (Balibar 2012, 19-50). ).

## REFERENCES

- Althusser, Louis. 1973. *Réponse à John Lewis*. Paris : F. Maspero.
- Balibar, Étienne. 2012. « L'introuvable humanité du sujet moderne. L'universalité 'civique-bourgeoise' et la question de différences anthropologiques ». *L'Homme. Anthropologie du début du siècle*, 203-204 : 19-50.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1973. *L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2002. *L'Île déserte : Textes et entretiens 1953-1954*, Paris : Minuit
- Fleischmann, Eugène. 1964. *La philosophie politique de Hegel : sous forme d'un commentaire des Fondements de la philosophie du droit*. Paris : Plon.
- Garo, Isabelle. 2001. « Hegel, Marx et la critique du libéralisme ». *Marx démocrate : le manuscrit de 1843*, 89-104. Paris : PUF.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2013. *Principes de la philosophie du droit* [1820]. Paris : PUF.
- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris : Seuil.
- Lyotard, Jean-François. 1971. « Sexe non-humain ». *Discours, figure*, 138-41. Paris : Klincksieck.
- Marx, Karl. 1975. *Critique du droit politique hégélien* [1843]. Paris : Éditions sociales.
- . 1982. *Œuvres. III, Philosophie*. Paris : Gallimard.
- . 2010. *Critique du droit politique hégélien : manuscrit de 1842-1843*. Traduction Papaioannou, Kostas. Paris : Allia.
- . 2018. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris : Éditions sociales.
- Mercier-Josa, Solange. 1999. *Entre Hegel et Marx: points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*. Paris: L'Harmattan.

- Rubin, Gayle S. 1975. « The Traffic in Women : Notes on the 'Political Economy of Sex' ». *Toward an Anthropologie of Women*: 157-210. New York et Londres : Monthly Review Press.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. 2013.
- Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. Paris : PUF.

**Alejandro Arciniegas**, PhD, travaille au Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie – LLCP – Université Paris 8. Ses domaines de recherche sont la philosophie française contemporaine, la schizo-analyse, les études de genre, la critique post-humaniste et les études littéraires. Il a fini sa dissertation en 2023, l'article présent étant sa première publication.

**Adresse:**

Alejandro Arciniegas  
Laboratoire LLCP  
Université Paris 8  
2 rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis cedex, France  
Email: [arciniegas.alzate@gmail.com](mailto:arciniegas.alzate@gmail.com)