

RECHERCHES INTERNATIONALES

Abonnement d'un an (6 cahiers)

France : 30 NF.

27 NF pour les abonnés à la *Nouvelle Critique*.

Etranger : 35 NF.

32 NF pour les abonnés à la *Nouvelle Critique*.

C.C.P. Paris 6956-23 Editions de la Nouvelle Critique

CE qui frappe le plus dans la vie de l'esprit, en ce milieu du XX^e siècle, c'est sans aucun doute que plus d'un milliard d'hommes nourrissent leur pensée de la méthode marxiste et que de nombreux Etats ont pris celle-ci pour principe de leur organisation sociale. Le premier but de *Recherches Internationales* est de fournir, sous une forme accessible à un vaste public, des exemples divers de l'apport des chercheurs qui s'inspirent de cette méthode.

Notre second but est de contribuer au développement nécessaire de ces échanges culturels continus et approfondis qui, indispensables au progrès de l'esprit, servent la connaissance réciproque entre les peuples et jouent ainsi un rôle certain dans le maintien de la paix.

Chacun de nos cahiers est consacré à une des sciences de la nature et de l'homme, à un art ou à un grand ensemble de problèmes philosophiques; il est composé de travaux effectués par des chercheurs marxistes des différentes parties du monde. Les textes que nous publions concernent moins la découverte proprement dite ou l'analyse du détail technique que la mise en œuvre de la méthode marxiste matérialiste et dialectique dans une question scientifique ou esthétique donnée.

Aussi éloignés du dogmatisme que de l'indifférence théorique, ces textes ne prétendent pas épuiser, à un moment et dans un secteur donnés, les possibilités de la pensée et de la pratique humaines. Notre conviction est, en effet, que le choc des idées, la critique, la discussion, sont indispensables au développement de la science et de la culture.

En donnant des exemples de l'apport marxiste-léniniste au développement des sciences, de la pensée et de l'art, nous entendons contribuer à l'émulation entre hommes de culture, éveiller des idées, susciter des débats qui, à leur tour, seront des ferments de progrès.

Rédaction-Administration :

LES EDITIONS DE LA NOUVELLE CRITIQUE

95-97, boulevard de Sébastopol, Paris (2^e)

Vente aux libraires : 24, rue Racine, Paris (6^e)

RECHERCHES INTERNATIONALES à la lumière du marxisme

SUR LE JEUNE

Marx

• la genèse du marxisme

• de Hegel à Marx.

• les «Manuscrits de 1844».

• à propos de l'aliénation.

• de l'idéalisme au matérialisme.

PRIX
6 NF

Etranger
7 NF

19

1960

REVUE BIMESTRIELLE - QUATRIÈME ANNÉE - V-VI-1960 N° 19

SOMMAIRE

Présentation	3
O. BAKOURADZE : La formation des idées philosophiques de Karl Marx	10
P. TOGLIATTI : De Hegel au marxisme	36
N. LAPINE : La première critique approfondie de la philosophie de Hegel par Marx	53
V. BROUHLINSKI : Note sur l'histoire de la rédaction et de la publication des « Manuscrits économique-philosophiques » de Karl Marx	73
L. PAJITNOV : Les « Manuscrits économique-philosophiques de 1844 »	80
A. OUIBO : L'élaboration des problèmes du matérialisme historique par Marx et Engels dans « l'Idéologie allemande ».	118
W. JAHN : Le contenu économique du concept d'aliénation du travail dans les œuvres de jeunesse de Marx	157
J. HOEPPNER : A propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel à Marx	175
A. SCHAFF : Le vrai visage du jeune Marx	191
R. GROPP : Système philosophique et histoire de la philosophie chez Hegel et chez Marx	207
Nos auteurs	219

Le directeur-gérant : Jean ETENDARD

N° 451. — Imprimerie G. Gouin, Ezanville (S.-et-O.). — 4^e trimestre 1960

Cher lecteur, cher abonné,

Le présent cahier - le dix-neuvième - ouvre la quatrième année de " Recherches Internationales ". A cette occasion, la rédaction de la revue a procédé à un examen de son activité dont voici les résultats essentiels.

1. - La montée régulière de la vente moyenne de nos numéros, ainsi que l'écho rencontré par ceux-ci dans la presse française et étrangère, témoignent de l'utilité reconnue de notre revue.

2. - Les recherches inspirées par le marxisme se développent avec une rapidité extraordinaire. Il devient de plus en plus difficile de les suivre et, encore davantage, d'en sélectionner judicieusement les apports les plus importants. Il a donc fallu procéder à une sorte d'inventaire de la pensée marxiste et à une réorganisation consécutive de notre travail; d'où un certain retard dans la sortie des derniers cahiers, ce dont nous vous prions de nous excuser.

3. - Il apparaît impossible, sauf exception, de faire tenir la matière de nos cahiers dans les 192 pages que nous nous étions primitivement fixées. C'est pourquoi - compte tenu par ailleurs de l'augmentation continue de nos frais de fabrication et de nos frais généraux - nous avons dû augmenter, à partir du 1^{er} décembre, le prix de vente des cahiers ordinaires de 1 NF (étranger 1,50 NF) et celui de l'abonnement de 5 NF (étranger 7 NF). En échange, nous avons fait un effort pour améliorer encore la présentation de notre revue.

4. - Les prochains cahiers seront consacrés à des sujets de grande actualité :

" L'homme et la ville " (urbanisme et sociologie du logement) ;

" L'Afrique noire " (histoire, économie, ethnographie, sociologie) ;

" Vie et évolution " (darwinisme et biologie moderne, origine de la vie, biochimie) ;

" Origines et début de la guerre de 1939-1945 ".

Nous envisageons aussi des cahiers sur la pédagogie, la cybernétique, les problèmes économiques du désarmement, l'esthétique, la méthodologie marxiste.

Recherches Internationales.

RECHERCHES INTERNATIONALES

Abonnement d'un an (6 cahiers)

France : 30 NF.

27 NF pour les abonnés à la *Nouvelle Critique*.

Etranger : 35 NF.

32 NF pour les abonnés à la *Nouvelle Critique*.

C.C.P. Paris 6956-23 Editions de la Nouvelle Critique

CE qui frappe le plus dans la vie de l'esprit, en ce milieu du XX^e siècle, c'est sans aucun doute que plus d'un milliard d'hommes nourrissent leur pensée de la méthode marxiste et que de nombreux Etats ont pris celle-ci pour principe de leur organisation sociale. Le premier but de *Recherches Internationales* est de fournir, sous une forme accessible à un vaste public, des exemples divers de l'apport des chercheurs qui s'inspirent de cette méthode.

Notre second but est de contribuer au développement nécessaire de ces échanges culturels continus et approfondis qui, indispensables au progrès de l'esprit, servent la connaissance réciproque entre les peuples et jouent ainsi un rôle certain dans le maintien de la paix.

Chacun de nos cahiers est consacré à une des sciences de la nature et de l'homme, à un art ou à un grand ensemble de problèmes philosophiques; il est composé de travaux effectués par des chercheurs marxistes des différentes parties du monde. Les textes que nous publions concernent moins la découverte proprement dite ou l'analyse du détail technique que la mise en œuvre de la méthode marxiste matérialiste et dialectique dans une question scientifique ou esthétique donnée.

Aussi éloignés du dogmatisme que de l'indifférence théorique, ces textes ne prétendent pas épuiser, à un moment et dans un secteur donnés, les possibilités de la pensée et de la pratique humaines. Notre conviction est, en effet, que le choc des idées, la critique, la discussion, sont indispensables au développement de la science et de la culture.

En donnant des exemples de l'apport marxiste-léniniste au développement des sciences, de la pensée et de l'art, nous entendons contribuer à l'émulation entre hommes de culture, éveiller des idées, susciter des débats qui, à leur tour, seront des ferments de progrès.

Rédaction-Administration :

LES EDITIONS DE LA NOUVELLE CRITIQUE

*95-97, boulevard de Sébastopol, Paris (2^e)

Vente aux libraires : 24, rue Racine, Paris (6^e)

RECHERCHES INTERNATIONALES à la lumière du marxisme

SUR LE JEUNE

Marx

• la genèse du marxisme

• de Hegel à Marx.

• les «Manuscrits de 1844».

• à propos de l'aliénation.

• de l'idéalisme au matérialisme

PRIX

6 NF

Etranger

7 NF

REVUE BIMESTRIELLE - QUATRIÈME ANNÉE - V-VI-1960 N° 19

RECHERCHES INTERNATIONALES

à la lumière du marxisme

Conseillers de la rédaction

- BULGARIE : Peter GUEORGUEV, Professeur à l'Université de Sofia.
CHINE : WOU YU-TCHANG, Recteur de l'Université Populaire de Chine.
GRANDE-BRETAGNE : James KLUCMANN, Rédacteur en chef de *Marxism today*.
HONGRIE : Istvan SZIRMAL.
ITALIE : Giuseppe BERTI, du Comité Directeur de l'Institut Gramsci.
JAPON : K. KOURAHARA, Rédacteur en chef de *Zén-éi*.
POLOGNE : Adam SCHIAFF, Directeur de l'Institut de Philosophie et de Sociologie de l'Académie des Sciences.
REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE ALLEMANDE : D^r Léo STERN, de l'Académie des Sciences de Berlin.
REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU VIET-NAM : HA-HUY-GIAP, Secrétaire d'Etat à l'Education Nationale.
ROUMANIE : C.I. GOULIANE, de l'Académie roumaine, Directeur de l'Institut de Philosophie.
TCHECOSLOVAQUIE : J. SROVNAL, Professeur à l'Institut des Sciences Sociales de Prague.
U.R.S.S. : A.-A. ARZOUManIAN, Directeur de l'Institut d'Economie mondiale et des Relations Internationales de l'Académie des Sciences.

Directeur : JEAN KANAPA

Rédacteur en chef : FRANCIS COHEN

CAHIERS DEJA PARUS :

1. Les origines du fascisme, 3^e édition mise à jour (5 NF ; étr. : 5,50 NF)
2. Etats et classes dans l'Antiquité esclavagiste (*épuisé*).
3. Problèmes de l'automatisation (4 NF ; étr. : 4,50 NF).
4. Physique - Quelques problèmes philosophiques (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
5. Aspects du capitalisme contemporain (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
6. Eglises et religions. 1. Le christianisme (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
7. Linguistique (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
8. Les pays sous-développés (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
- 9/10. La deuxième guerre mondiale (6 NF ; étr. : 6,50 NF).
11. Impasses social-démocrates (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
12. Les relations franco-soviétiques et les entretiens de Gaulle-Staline de 1944 (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
13. Essais sur la musique (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
- 14/15. Le cosmos (6 NF ; étr. : 6,50 NF).
16. Explosions nucléaires et retombées radioactives (6 NF ; étr. : 6,50 NF).
17. Etudes sociologiques (5 NF ; étr. : 5,50 NF).
18. Le Communisme. Aujourd'hui et demain (5 NF ; étr. : 5,50 NF).

Documentation détaillée sur demande.

LE JEUNE MARX

Cahier n° 19

la
or-
i l
es

et
à
la
:
is
l-
r
a
e
-
:
.

PRESENTATION

Ce cahier consacré au jeune Marx ou, plus précisément, à la *formation* de la pensée de Karl Marx nous semble revêtir une importance toute particulière. Nous croyons en effet qu'il contribuera¹ à remettre enfin sur ses pieds un débat essentiel dont les bases sont, dans notre pays, faussées depuis longtemps.

On sait l'intensité de la polémique dont le marxisme est l'objet depuis plusieurs années. On sait aussi que cette intensité est à la mesure de l'importance croissante prise par le marxisme dans la vie du monde et dans celle des idées. Or, un fait est ici frappant : la critique inlassablement poursuivie du marxisme évite le plus souvent la discussion approfondie du *Capital* de Marx ou de l'*Anti-Dühring* d'Engels, par exemple, pour se porter avec prédilection sur les œuvres de jeunesse de Karl Marx. Un simple coup d'œil sur la bibliographie récente des ouvrages consacrés au marxisme en France permet de s'en convaincre. Les travaux de Marx antérieurs au *Manifeste communiste* (quoique accessibles jusqu'ici au public de langue française dans des traductions généralement défectueuses) connaissent une vogue peu ordinaire et font l'objet de multiples exégèses.

Il pourrait sembler que l'on se trouve ici en face d'une entreprise — somme toute légitime — de réhabilitation, par ceux qui s'appellent eux-mêmes « marxologues », d'œuvres quelque peu négligées par les marxistes. La chose mérite examen.

Sans doute les marxistes français ont-ils pu paraître un temps manifester quelque indifférence à l'égard de ces premiers travaux de Marx. Il semble qu'ils aient éprouvé une sorte de réflexe de méfiance devant un domaine encore mal connu et sur lequel ils voyaient se précipiter des chercheurs dont l'expérience leur avait appris

1. Avec d'autres publications, comme la première traduction française complète et scientifique des *Manuscrits de 1844* que préparent les Editions Sociales.

à connaître la tendance fréquente à vider le socialisme scientifique de son contenu. Ce réflexe, l'inexpérience d'une génération venue à la bataille idéologique avec la deuxième guerre mondiale n'a pas toujours permis de le surmonter. L'excès de prudence qui en est résulté aura cependant été temporaire et, de plus, infiniment moins prononcé que l'on tendrait à le faire croire. Qu'il suffise de rappeler ici la longue suite de travaux d'Auguste Cornu sur la formation des idées du jeune Marx², la série d'études publiées par la *Nouvelle Critique* sous le titre général « le chemin de Marx »³, la confrontation avec le R.P. Calvez dans les colonnes de la même revue⁴ et, tout récemment encore, les ouvrages de Roger Garaudy : *l'Humanisme marxiste*⁵ et *Perspectives de l'homme*⁶.

Quant aux marxistes d'Union soviétique, il faut porter à leur actif de nombreuses publications d'œuvres de jeunesse de Marx, par exemple la première édition scientifique des *Manuscrits de 1844*, en russe d'abord, dans le texte original ensuite, édition suivie depuis lors de plusieurs autres. En outre, la discussion qui s'est déroulée en U.R.S.S. en 1947 sur l'histoire de la philosophie, en attirant l'attention sur ce qui sépare le marxisme des philosophies qui le précèdent, a suscité toute une série de travaux (notamment près d'une dizaine de thèses) sur la formation de la pensée marxiste⁷.

De toutes façons, si l'on peut estimer, avec raison, que ce domaine de recherches a été insuffisamment exploré par les marxistes-léninistes pendant une certaine période, il est contraire aux faits de voir là le fruit d'une indifférence systématique, encore moins d'une hostilité de principe à l'égard de l'étude de la formation des idées marxistes.

Cela est d'autant plus vrai que les dernières années ont vu se multiplier les travaux que l'on peut ranger sous cette rubrique. Le premier objectif du présent cahier est précisément d'en apporter la preuve.

2. Notamment : *Karl Marx et la pensée moderne*, Editions Sociales, Paris 1948; *Karl Marx et Friedrich Engels*, Presses Universitaires de France, Paris : *Karl Marx et la révolution de 1848*, t. I (1818/1820-1844) et t. II (1842-1844), P.U.F., Paris 1948.

3. N° 61, 62, 64, 66, 68, 69 (1955) et 78 (1956).

4. N° 90 (nov. 1957).

5. Editions Sociales, Paris 1959.

6. Presses Universitaires de France, Paris 1960.

7. Citons par exemple : A.P. Petrachik : *L'évolution philosophique du jeune Marx* (1947); I.I. Preis : *Le début de l'activité philosophique de Marx* (1950); D.I. Rosenberg : *Essais sur le développement de la doctrine économique de Marx et Engels dans les années 40* (1954); A.V. Loukacheva : *Le début de l'activité sociale et politique de Karl Marx* (1956).

Il n'est pas question de tenter ici une énumération complète de ce qui a été fait. Bornons-nous, outre les ouvrages soviétiques, allemands, italiens, polonais, dont on trouvera plus loin des extraits significatifs, à signaler quelques faits importants : conférences soviétiques tenues à ce sujet par l'Institut du marxisme-léninisme de Moscou⁸ qui ne cesse par ailleurs de perfectionner l'étude historique et textologique de l'héritage manuscrit de Karl Marx; discussion de 1954 à 1957 dans la revue des philosophes d'Allemagne démocratique, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, sur les rapports entre le marxisme et la philosophie de Hegel, et à laquelle les études de Höppner et de Gropp publiées ci-après font suite; discussion récente entre Gerratana et Colletti dans les colonnes d'*Il Contemporaneo* sur le même thème et, succédant au travail de Palmiro Togliatti que nous reproduisons dans ce cahier, plusieurs études italiennes dans les revues *Società* et *Rivista storica del socialismo* sur le jeune Marx; sur le même sujet, discussion en Pologne dont l'article d'Adam Schaff que nous publions est une étape.

Un examen même superficiel fait rapidement apparaître une différence profonde entre les méthodes employées dans ces travaux et dans ceux des « marxologues ». La méthode marxiste-léniniste est suffisamment représentée par l'ensemble de ce cahier pour que nous puissions nous borner ici à en définir l'esprit par la plume d'un de nos auteurs, Joachim Höppner : « Les œuvres de jeunesse de Marx ne consistent pas en quelques citations à partir desquelles on peut spéculer et greffer sur le marxisme des thèmes qui lui sont étrangers. Mais d'un autre côté, les marxistes n'ont aucune raison de fuir ces œuvres de jeunesse et de les abandonner aux mystiques néo-hégéliens ou néo-schellingiens ». Dans quelle mesure l'autre méthode peut être considérée comme scientifique et valable, c'est ce qu'il nous faut rechercher maintenant.

★

Les nombreuses exégèses, munies parfois d'un lourd appareil d'érudition, auxquelles ont donné lieu, ces derniers temps, les œuvres de jeunesse de Marx, sont généralement imprégnées d'une thèse commune : entre le Marx de la *Critique de la Philosophie du Droit*

8. Les matériaux des conférences scientifiques de 1955 et 1956 sont rassemblés dans le recueil *Iz istorii formirovania i razvitiia marxizma*, Moscou, Gospolitizdat 1959.

de Hegel et des *Manuscrits de 1844*, d'une part, et le Marx du *Capital*, d'autre part, il existerait une opposition plus ou moins radicale. Les uns en tirent finalement la conclusion qu'il faut faire un choix entre ces deux aspects de Marx et, quant à eux, choisissent le premier, voyant dans l'œuvre du second une sorte de chute dans un économisme mécaniste qui aurait renié l'inspiration initiale du marxisme. Pour d'autres, les œuvres de Marx postérieures à 1848 ne sont pas à rejeter, mais doivent être lues à la lumière de la compréhension qu'ils ont des œuvres antérieures à cette date, devenues ainsi l'étalon du marxisme. En tout état de cause, la démarche des uns et des autres repose — ce cahier entend le montrer — sur une interprétation particulière et irrecevable des premières œuvres du fondateur du marxisme.

Placés devant les œuvres écrites par Marx au moment où le « jeune hégélien » qu'il était s'engage, d'un coup, dans une confrontation décisive et passionnée avec Hegel, au cours de laquelle surgissent les premiers contours de sa propre pensée, ils figent brusquement l'évolution de cet homme qui n'a pas trente ans et font de ses premières ébauches son testament spirituel. La suite est, pour eux, non pas développement, enrichissement et affinement, mais éloignement du projet fondamental conçu alors, voire renoncement; et de toutes façons, elle ne pourrait être comprise et jugée que de cet observatoire que seraient essentiellement les *Manuscrits de 1844*. En outre — plus exactement à cause de cette optique même —, ils préfèrent, non l'aspect profondément nouveau, révolutionnaire, fût-il encore inachevé, de ces œuvres, mais les survivances qu'on y retrouve de la terminologie, voire de concepts hégéliens dont l'emploi, en fait, entrave à l'époque le cours de cette sève révolutionnaire. En même temps, ils négligent — L. Pajitnov, J. Höppner et A. Ouïbo le montrent dans les pages qui suivent — le fait que ces concepts, qui évoquent certes une résonance hégélienne à première vue familière, n'en reçoivent pas moins déjà de Marx un contenu radicalement différent de celui qu'ils possèdent chez Hegel. Ils aboutissent ainsi à tracer de Marx le portrait idéal d'un type de philosophe qui, pour des raisons historiques précises (et aussi parce qu'il y a précisément eu Marx...), n'a jamais réellement existé : le parfait hégélien de gauche.

C'est simplement biffer de l'histoire des idées l'essentiel et apprécier du marxisme d'un point de vue parfaitement insoutenable parce qu'antérieur au marxisme. C'est en effet se refuser à comprendre qu'avec cette période de l'activité de Marx (et d'Engels)

qui va des années 1840 aux années 1860, on se trouve au « point nodal » de l'histoire de la philosophie, comme le dit bien O. Groppe dans l'étude capitale que nous reproduisons plus loin — en ce sens que le matérialisme dialectique et historique qui se forge alors fonde quelque chose de véritablement nouveau dans la pensée et constitue un stade plus avancé de la philosophie. De cette période, 1843-1844 est le pivot, le moment où l'histoire de la philosophie, l'histoire des idées (et, d'une certaine façon, l'histoire tout court) « tourne ». C'est en effet, en 1843-1844, le passage définitif de Marx au matérialisme, dans un processus de réévaluation, de dépassement du matériel philosophique que lui léguait l'histoire, et notamment de l'œuvre immense de Hegel. La recherche menée avec esprit de sérieux a précisément pour condition de reconnaître et pour objectif de mettre à jour ce *devenir* de Marx, qui passe par la liaison avec les cercles révolutionnaires de Paris, par l'étude minutieuse de l'économie bourgeoise, par la rencontre avec Engels — et qui s'exprimera, sur le plan philosophique, par la critique que Marx fait à Feuerbach de réserver son matérialisme à la nature et d'en exempter la société. Les *Manuscrits de 1844* sont l'expression vivante, parfois hésitante, parfois magistrale, de ce devenir. Peu après, *l'Idéologie allemande* représentera déjà un stade supérieur d'élaboration de la pensée marxiste, où celle-ci se met en quelque sorte à l'épreuve elle-même.

Au cheminement dont nous venons de dessiner la trame sommaire, les études que nous publions apportent la vie et une richesse d'informations qu'on ne pourra plus ignorer. Le faisceau qu'elles constituent rend irrécusable cette conclusion qu'une longue application des commentateurs à la déformation nous oblige à formuler de façon apparemment simpliste : *le jeune Marx appartient au marxisme*. Ce qui ne signifie pas seulement que son étude mérite de retenir l'attention des chercheurs marxistes, mais aussi et surtout qu'on ne peut comprendre le jeune Marx et la formation du marxisme qu'à partir du marxisme développé, du marxisme, sinon achevé (car le marxisme, en aucune façon, ne peut être considéré comme un système « achevé »), mais du moins mûr et, si l'on nous permet l'expression, abouti. On ne peut en effet tenter sérieusement de comprendre l'œuvre de Marx tout entière (et le marxisme lui-même comme pensée et comme action) à partir de la conception que Marx pouvait avoir du contenu de ses premières œuvres *au moment où il les élaborait*. Seule est valable la démarche inverse, celle qui, pour comprendre la signification et apprécier la valeur de ces prémisses, et pour pénétrer dans ces laboratoires créateurs de la pensée

marxiste que sont des textes tels que les cahiers de Kreuznach et les *Manuscrits de 1844*, part du marxisme tel que Marx nous l'a légué et aussi — cela doit être dit clairement — tel qu'il s'est enrichi depuis un siècle au feu de la pratique historique. A défaut de quoi, rien ne peut faire qu'on n'évalue Marx à l'aide de critères empruntés à l'hégélianisme, au mieux — quand ce n'est pas au thomisme. L'histoire de la philosophie s'écrit au futur antérieur. Ne pas y consentir, c'est finalement nier cette histoire et s'en ériger le fondateur à la manière de Hegel. C'est en fin de compte faire comme si le marxisme n'avait tout simplement pas existé et que l'histoire de la philosophie traditionnelle pût reprendre sa marche, tranquille et imperturbable, après avoir réintégré dans son sein un jeune hégélien de gauche qui se nommait Karl Marx et était démocrate révolutionnaire, sans doute, mais sans plus, ce dont elle peut encore s'accommoder, mais ce que les *Thèses sur Feuerbach*, le *Manifeste communiste* et aussi le mouvement réel du monde contemporain contestent décidément.

★

Le prix des études rassemblées dans ce cahier nous semble tenir à ce qu'elles contribuent à écarter certains faux problèmes et les alternatives artificielles qui en découlent. Montrant le caractère illusoire d'une prétendue « opposition » entre le jeune Marx et le Marx de la maturité, elles invalident simultanément cette autre « opposition », que sous-entend la première, entre le marxisme « authentique » que représenterait ce jeune Marx et les déformations graves que lui auraient fait subir d'abord Engels — soufflant à Marx, tel un mauvais génie, l'idée d'une dialectique de la nature, par exemple — puis Lénine, et enfin et surtout le mouvement communiste international. Nous ne nous arrêterons pas sur ce dernier aspect, les implications proprement politiques de la présentation que font des œuvres du jeune Marx les « marxologues » n'étant pas ici notre objet. Tout au plus croyons-nous devoir signaler que les indications fournies plus loin par V. Brouchlinski et L. Pajitnov sur ce qu'on peut appeler l'historique de cette présentation apportent à ce propos au moins un premier élément de réflexion.

L'opposition qui existe entre certains « marxologues » et les marxistes ne recouvre pas l'« opposition » de deux Marx; elle ne tient pas en ce que les seconds récuseraient négligemment le jeune Marx cependant que les premiers l'isolent arbitrairement de ce

qui fut son épanouissement. La différence est faite de l'opposition, très réelle, cette fois, des « marxologues » au marxisme lui-même (et, par-dessus tout, au marxisme comme pratique révolutionnaire). De cela aussi, les recherches de Pajitnov et de Schaff, entre autres, font la démonstration.

Cela dit, il est clair que la recherche et la discussion doivent se poursuivre, et sur une base méthodologique rigoureusement scientifique. Ce cahier ne prétend nullement mettre le point final au débat, mais seulement lui ouvrir un champ enfin fécond et objectif. C'est ainsi que, comme le fait remarquer N. Lapine, on ne peut se considérer quitte à l'égard des premières œuvres de Marx avec des affirmations générales et abstraites du type : en 1843-1844, Marx s'était engagé sur la voie du matérialisme dialectique, mais il n'était pas encore véritablement en possession de sa pleine conception du monde. L'approche est superficielle; elle relève d'une dialectique à bon marché et ne rend pas compte du mouvement réel de la pensée de Marx. Il faut ici la recherche attentive des divers éléments qui concoururent à la formation de cette pensée — et par exemple des rapports exacts du jeune Marx avec la philosophie d'un Feuerbach, et de leur évolution... Nos auteurs s'appliquent précisément à ce type de travaux, avec, on le verra, des nuances de pensée fort loin d'être négligeables; recherches et débats n'en restent que plus nécessaires. Sans doute, le sommaire que nous présentons n'aborde-t-il qu'un certain nombre d'aspects de cette investigation, mais son mérite le plus précieux nous paraît être d'ouvrir l'authentique chemin de Marx. Nous souhaitons à cet égard que, des discussions que fera naître ce recueil, des développements nouveaux surgissent qui enrichiront la pensée philosophique du monde moderne. Car c'est de cela qu'en fin de compte il est ici question.

RECHERCHES INTERNATIONALES.

Nous tenons à remercier ici tous ceux qui nous ont permis de réaliser ce cahier. Nous sommes particulièrement reconnaissants aux conseillers de notre rédaction, à la Section des œuvres de Marx et Engels de l'Institut du Marxisme-Léninisme près le C.C. du P.C.U.S. à Moscou, à l'Institut des Sciences Sociales près le C.C. du S.E.D. à Berlin. L'aide d'Emile Bottigelli et d'André Gisselbrecht nous a été indispensable pour le choix, la traduction et la mise au point des textes.

LA FORMATION DES IDEES PHILOSOPHIQUES DE KARL MARX

Les années 1842-1843 constituent la deuxième étape de la formation des conceptions philosophiques de Marx. C'est l'époque, entre autres, des articles de la *Gazette Rhénane* et du manuscrit inachevé intitulé : *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

Lénine parle des articles de la *Gazette Rhénane* pour situer le passage de Marx de l'idéalisme au matérialisme et du démocratism révolutionnaire au communisme. Le manuscrit de la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, qui resta inconnu de Lénine, doit aussi être rattaché à cette période de transition.

L'évolution des idées de Marx suscite un vif intérêt. C'est de Hegel que partirent les hégéliens de gauche. C'est aussi de Hegel que partit Marx. Mais les deux processus étaient radicalement différents. Marx, de même que les hégéliens de gauche, tira des conclusions révolutionnaires de la philosophie de Hegel. Cependant, les conclusions des hégéliens de gauche n'étaient que le résultat de l'évolution logique de la philosophie hégélienne. Il est vrai qu'ils appuyaient leurs déductions sur des matériaux historiques, mais ils ne pouvaient voir ceux-ci qu'à travers le prisme de la philosophie hégélienne, le plus logique, cependant, de tous les systèmes idéalistes possibles. En opposant entre eux les différents aspects de la philosophie de Hegel (ce que faisaient les Jeunes Hégéliens) on aboutissait inévitablement à sa destruction. Et plus ils s'attachaient à opposer un aspect de cette philosophie à un autre, plus ils poussaient le processus de son « perfectionnement », plus elle devenait absurde.

Marx, à la différence des Jeunes Hégéliens, n'oppose pas les différentes parties de la philosophie de Hegel. Il prend comme point

de départ, pour employer l'expression d'Engels, « les faits têtus ». Etudiant la réalité objective du point de vue révolutionnaire, Marx s'oppose à la philosophie hégélienne dans son ensemble.

La défense de la liberté de la presse marque le début de l'action de Marx. Ses exigences révolutionnaires se différencient sous de nombreux rapports de celles de l'opposition bourgeoise qui, en Allemagne, s'est toujours caractérisée par son esprit d'indécision et un caractère équivoque.

Le 14 janvier 1842, le gouvernement prussien édicte une nouvelle instruction pour la censure. Le 10 février, Marx propose à Ruge un article : « Remarques sur la nouvelle instruction pour la censure prussienne » pour la revue *les Annales allemandes*.

L'instruction pour la censure, brillamment critiquée par Marx, supprimait la liberté de la presse et demandait aux écrivains de se limiter à n'exposer qu'une vérité « modeste » et « sérieuse ».

Marx met en lumière le fait que cette instruction est fondée sur l'idée de l'inégalité des classes. Les fonctionnaires, en tant que rouages de l'Etat bureaucratique et policier, sont tout-puissants. Tout dépend de leurs motifs subjectifs; ils agissent hors de toute norme objective. L'Etat place les fonctionnaires au-dessus de la société, privée du droit d'utiliser librement la presse. Marx en arrive à cette conclusion : « La façon proprement radicale de se guérir de la censure serait son abolition, car cette institution est mauvaise »¹.

Les opinions de Marx exprimées dans son premier article de publiciste se différencient nettement de celles de Hegel. Bien que Marx ne nomme pas Hegel, la comparaison des positions de Marx avec celles de l'auteur de la *Philosophie du droit* montre toute la profondeur des divergences entre eux. Hegel (voir sa *Philosophie du Droit*, § 319) considère la liberté de la presse comme admissible si elle ne contredit pas les intérêts de l'Etat, les désirs du gouvernement. Il est vrai qu'ici, Hegel n'a pas en vue un régime d'Etat en général, mais seulement un Etat « réel » et « rationnel ». Mais si nous nous souvenons que Hegel a défini l'Etat prussien par ces attributs mêmes, il devient clair qu'il justifie et défend le régime politique existant, la « liberté » de l'Etat policier. Au contraire, Marx revendique la liberté de la presse, dont à son avis la limitation ne correspond pas à l'idée de liberté et, de ce fait, représente une violence sur l'esprit.

L'attitude critique de Marx à l'égard de la philosophie du droit

1. *Marx Engels Werke*, Berlin Dietz 1953, t. 1, p. 25.

de Hegel est confirmée par sa lettre à Ruge du 5 mars 1842. Marx propose à Ruge pour la revue *les Annales allemandes* un article « qui présente une critique du droit naturel de Hegel, concernant la Constitution intérieure. Le fond de cet article se résume à la lutte contre l'idée de monarchie constitutionnelle; celle-ci étant considérée comme une chose bâtarde qui se contredit et s'anéantit absolument »².

Procédant à la critique de la philosophie du droit de Hegel, Marx exprime des idées qui, développées, seront à la base de son passage de l'idéalisme au matérialisme et du démocratisme révolutionnaire au communisme. Les considérations révolutionnaires de Marx à caractère entièrement idéaliste font place peu à peu, pendant la période de son activité à la *Gazette Rhénane*, à une notion claire des intérêts matériels et économiques des hommes. Ce tournant de sa pensée lui permet de saisir la base réelle de la société et, plus tard, d'exposer, pour la première fois dans les *Annales franco-allemandes*, les fondements du matérialisme historique.

En janvier 1842, les libéraux de la province rhénane fondent un journal d'opposition, la *Gazette Rhénane*. Marx commence à y collaborer et, en octobre 1842, il en devient rédacteur en chef.

Marx qui, dans ses « Remarques sur la nouvelle instruction pour la censure », avait émis des idées démocratiques et révolutionnaires les reprend et les approfondit dans les articles qu'il publie dans la *Gazette Rhénane*. Lénine écrit à propos de l'activité de Marx à ce journal : « En 1842 il publie des articles dans la *Gazette Rhénane* (de Cologne), en particulier une critique des débats au sixième Landtag rhénan sur la liberté de la presse, un article sur les lois réprimant les vols de bois, puis un autre où il prend parti en faveur d'une politique dégagée de la théologie, etc... C'est ici que l'on voit Marx passer de l'idéalisme au matérialisme et du démocratisme révolutionnaire au communisme »³.

Marx a consacré ses premiers écrits pour la *Gazette Rhénane* aux débats qui eurent lieu au Landtag rhénan au sujet de la liberté de la presse. Les landtags étaient des assemblées représentatives, ou plutôt, ils n'en étaient que de piteuses caricatures. La « démocratie » prussienne se manifestait dans le verbiage des députés qui n'avaient pas le droit de décider des questions importantes. Mais l'essentiel est ici que, dans les débats du Landtag rhénan, se reflé-

2. MEGA I/1, 1/Hb., p. 269.

3. Lénine : « Karl Marx » in *Œuvres*, Ed. fr., t. 21, p. 75.

tait l'attitude des classes sur la question politique majeure : la liberté de la presse. Ces débats dévoilaient le véritable caractère de l'opposition bourgeoise. Les délibérations des libéraux à propos de la liberté de la presse avaient toujours un ton indécis et un caractère de philistinisme.

Marx considère les divergences s'élevant au Landtag comme une manifestation des contradictions de classe. Il dévoile aussi bien les aspirations réactionnaires de ceux qui s'opposent à la liberté de la presse que l'inconséquence de ses défenseurs. Marx considère la restriction à la liberté de la presse comme un danger pour la culture humaine. Confirmant les libertés accordées aux privilégiés, la censure représente en même temps une forme de despotisme par rapport au peuple. Libérer la presse de la censure serait la transformer en presse du peuple, car la censure ne rend la liberté de la presse effective que pour un groupe déterminé d'individus. La loi de censure n'est pas une vraie loi : « Elle traite la liberté comme une criminelle »⁴. Cependant Marx ne se contente pas de reconnaître le caractère progressiste de la liberté de la presse et le caractère anti-national de la censure. Il va plus loin. Il soutient que l'étouffement de la liberté de la presse est déterminé par le régime d'Etat, par la politique du gouvernement, garantissant ainsi les privilèges d'une partie de la société.

Les opinions de Marx sont essentiellement différentes des revendications démocratiques bourgeoises. La condition de la liberté de la presse, pense Marx, n'est pas seulement dans la suppression de la censure. S'appuyant sur la situation de la presse en France, où il n'y avait pas de limitation comme en Allemagne, Marx fait remarquer qu'une telle presse ne peut pas non plus être qualifiée de « libre » car la censure spirituelle est remplacée là par une censure matérielle : les moyens financiers.

Malgré sa conception idéaliste de l'Etat, Marx va, sous ce rapport aussi, bien plus loin que Hegel. Partant du concept d'un Etat « un », Marx met au premier plan l'idée de la représentation du peuple. Les députés siégeant au Landtag ne peuvent pas être considérés comme représentants du peuple : « La province, remarque-t-il, n'a pas tant à lutter par la voix de ses représentants, que contre eux »⁵. Les intérêts de toute la société devraient être représentés au Landtag. « La province, écrit Marx, demande que les paroles des

4. *Marx Engels Werke*, t. I, p. 57.

5. *Ibidem*, p. 43.

Etats provinciaux se transforment en la voix du pays, audible pour le public »⁶.

Il n'existe pas de vie politique libre sans représentation du peuple. Cette dernière est aussi nécessaire à la société que l'air est nécessaire à l'homme.

Dans ces articles également Marx s'éloigne de la philosophie de Hegel. S'opposant à Hegel qui estime que l'Etat prussien est l'expression de l'Etat idéal et qui s'élève fortement contre la représentation du peuple, Marx qualifie l'Etat prussien de système étouffant toute liberté; il revendique la représentation du peuple comme condition nécessaire de la liberté.

Marx développe ensuite cette idée dans un article traitant des « Commissions des Etats en Prusse ». La réalisation du concept d'Etat, affirme Marx, est impossible sans l'organisation d'une représentation populaire. Le pouvoir représentatif doit servir à exprimer les intérêts de tout le peuple et non être un monopole des classes privilégiées. La véritable représentation est celle du peuple par lui-même.

Ainsi Marx s'élève catégoriquement contre le fait que le peuple soit privé de droits politiques et il défend les principes d'un Etat démocratique. L'opposition entre les vues de Marx et de Hegel est évidente. Hegel considérait que la monarchie était la forme supérieure de l'Etat, le régime le plus rationnel. Considérant comme « abstraite » et « manquant d'esprit pratique » la revendication d'un régime démocratique, Hegel écrivait dans la *Philosophie de l'Esprit* : « La forme de l'Etat la plus parfaite est la monarchie. La Constitution monarchique est donc la Constitution de la raison développée, toutes les autres Constitutions appartiennent à un degré inférieur de développement et d'actualisation de la raison. »⁷.

Le problème des rapports réciproques de la philosophie, de la religion et de la politique tiennent une place importante dans les articles de Marx.

La philosophie, si elle veut représenter la vérité, doit être indissolublement liée à la vie, passer du champ clos des systèmes à la vaste arène de la politique. « Comme toute philosophie véritable est la quintessence spirituelle de son temps, le moment doit nécessairement arriver où la philosophie entrera en contact et action réciproque avec le monde réel de son temps, non seulement intérieure-

6. *Ibidem*, p. 44.

7. Hegel : *Werke*, Edition Glockner, Stuttgart 1928, t. X, p. 418.

ment par son contenu, mais aussi extérieurement par sa forme. La philosophie cesse alors de constituer un système déterminé face à d'autres systèmes déterminés; elle devient la philosophie en général face au monde, elle devient la philosophie du monde contemporain »⁸.

Il faut examiner les problèmes politiques du point de vue philosophique et non du point de vue religieux car « la sagesse d'ici-bas, la philosophie, a plus le droit de s'intéresser au royaume de ce monde, à l'Etat, que la sagesse de l'au-delà, la religion »⁹.

A cette époque déjà, le lien entre la religion et la politique est très net pour Marx. Il prend pleinement conscience que, dans les Etats contemporains, la définition de la religion est « religion de domination, culte... de la volonté du gouvernement ». Bacon qualifiait la physique théologique de fille stérile et, en traçant les limites de la théologie et de la physique, il transformait cette dernière en science féconde. De la même manière, la tâche de la philosophie est de libérer la politique de la théologie et de fonder une véritable science politique.

Marx rejette catégoriquement la religion. A son avis, la conciliation de la science et de la foi équivaut à un renoncement à toute science. Un profond abîme sépare Marx de Hegel, selon qui la foi et la science ne se séparent pas essentiellement l'une de l'autre, mais expriment un seul et même contenu sous des formes différentes. La science, écrit Hegel, est l'expression de l'Esprit absolu. La foi exprime la même chose, mais sous un aspect particulier, imparfait. « La foi ne s'oppose pas au savoir, écrit Hegel, elle n'est elle-même qu'une forme particulière du savoir »¹⁰.

Ainsi, dès les premiers temps de son activité, Marx lie étroitement la lutte théorique et la lutte politique pratique. La théorie, pour lui, n'est pas une fin en soi, mais un instrument de lutte révolutionnaire.

Cette prise de position approfondit la divergence entre Marx et les Jeunes Hégléiens qui, eux, considèrent comme but final de leur activité le sermon athéiste et la phraséologie révolutionnaire. En 1838-1841, Marx fut en rapports étroits avec Bruno Bauer. On peut cependant supposer que malgré ces bonnes relations ils n'ont jamais été entièrement d'accord. Et, dès 1842, une lutte aiguë commence

8. *Marx Engels Werke*, t. I. pp. 97-98.

9. *Ibidem*, p. 100.

10. Hegel : *Werke*, Edition Glockner, t. X, p. 446.

entre eux. Le fait est directement confirmé par une lettre d'Engels à Mehring. Rappelant sa première rencontre avec Marx, Engels écrit à Mehring : « Quand, vers la fin novembre (1842 — O.B.) en route pour l'Angleterre, je revins (à la rédaction de la *Gazette Rhénane*) j'y rencontrai Marx, et c'est à cette occasion qu'eut lieu notre première rencontre, qui fut très froide. Marx s'était entre temps dressé contre les frères Bauer, c'est-à-dire s'élevait contre le fait que la *Gazette Rhénane* devienne essentiellement un véhicule de propagande théologique, d'athéisme, etc... au lieu d'être celui de la discussion et de l'action politiques »¹¹.

Les Jeunes Hégléiens de Berlin, à la tête desquels se trouvait Bruno Bauer, se qualifiaient d'« Affranchis ». Marx critiqua impitoyablement leurs conceptions et la rédaction de la *Gazette Rhénane* refusa souvent de publier leurs articles car ils contenaient une critique abstraite de la religion et se limitaient à des discussions superficielles sur le communisme. Marx demandait que la critique de la religion soit liée à la critique de la politique car, ainsi qu'il l'affirmait, l'anéantissement de la religion est impossible sans l'anéantissement de ses bases d'existence. Quant au communisme, il est vrai qu'il le repoussait, mais il n'en connaissait que sa forme contemporaine¹². En même temps, Marx soulignait que l'on ne pouvait porter une appréciation sur le communisme sans l'avoir étudié à fond, qu'on ne pouvait pas en discuter dans des « comptes rendus fortuits et théâtraux », comme le faisaient les Jeunes Hégléiens. Critiquant les « Affranchis » Marx écrivait à Ruge : « Je réclame, si l'on devait en venir à parler du communisme, une critique tout à fait différente, plus fondamentale »¹³. Cet « examen fondamental » conduisit rapidement Marx aux bases du communisme scientifique.

Les articles dans lesquels Marx analyse les débats à propos des vols de bois reflètent le changement de ses conceptions. Les intérêts économiques des différentes classes, les rapports de celles-ci avec l'Etat s'y trouvent éclairés. Pour employer ses propres termes, Marx « redescend sur terre ».

Les opinions émises au Landtag à propos de la définition des

11. Cité par Mehring dans : *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, t. I, p. 382.

12. « La *Gazette Rhénane*, écrivait Marx, qui ne peut même pas accorder de réalité théorique aux idées communistes sous leur forme actuelle peut encore moins souhaiter ou seulement considérer comme possible leur réalisation pratique. Elle soumettra ces idées à une critique fondamentale ». (*Marx Engels Werke*, t. I, p. 108.)

13. MEGA, t. I, 2/Hb, p. 286.

« vols de bois » et de l'instauration de mesures de répression reflétaient les intérêts de la propriété privée. Les députés demandaient que l'on qualifie de « vol » le ramassage du bois mort. Marx montre qu'une telle manière d'aborder la question est unilatérale. La loi doit prendre comme point de départ, non des motifs subjectifs, mais le caractère objectif de l'action.

Le droit doit tenir compte, concrètement, des caractères spécifiques de l'objet ou de l'action. Si la loi doit n'être que le résultat d'une pure abstraction, alors toute propriété privée peut être considérée comme un vol, car, abstraitement parlant, la propriété d'un homme est la négation du droit à la propriété d'un autre. Mais le Landtag ne fait usage d'une telle abstraction qu'en direction des paysans. Quant aux propriétaires de forêts, les mesures de répression sont différenciées suivant leurs intérêts.

Prenant la défense des intérêts de « la masse pauvre, dénuée socialement et politiquement », Marx démontre que, selon la dialectique de la forme et du contenu, le privilège juridique et le concept de loi rationnelle ne peuvent en aucun cas coïncider, que les droits des privilégiés ne peuvent former le contenu de la loi : « Par leur contenu les droits coutumiers des classes supérieures répugnent à être mis en forme de loi générale. Ils ne peuvent être exprimés sous forme de loi, car ils sont des produits de l'absence de lois. Contredisant par leur contenu la forme de la loi, son universalité et sa nécessité, ces droits coutumiers prouvent par là même qu'ils sont des injustices coutumières... Ils doivent être abrogés comme contraires à la loi »¹⁴.

La condition de l'unité de la forme et du contenu du droit rationnel est que celui-ci exprime sous forme de loi les droits des non-possédants. Le droit peut être traduit en loi dans la mesure où le contenu de celle-ci ne contredit pas sa forme. Le privilège juridique est l'expression même de l'illégitimité. Donc la légalisation des droits des classes dominantes confirme la rupture entre la forme et le contenu de la loi.

On pourrait se demander sur quoi s'appuie Marx quand il démontre qu'il est nécessaire de libérer les travailleurs et d'établir l'unité du contenu rationnel et de la forme de la loi. Dans ces articles, les intérêts juridiques des hommes reposent sur leurs intérêts économiques, la détermination des différents rapports sociaux repose sur la base des rapports de propriété.

14. *Marx Engels Werke*, t. I, p. 116.

Les propriétaires privés placent leurs intérêts avant tout et plus haut que tout : « L'intérêt privé se considère comme le but final du monde »¹⁵.

Marx, analysant les débats au Landtag pour l'attribution de privilèges particuliers aux propriétaires de forêts, démontre que l'Etat existant est le défenseur des propriétaires privés. L'Etat instrument des intérêts privés ne correspond pas à son concept; il est irrationnel. Ceci étant, « la structure de l'Etat, la détermination des différentes institutions administratives, tout doit sortir de son cadre pour s'abaisser au rôle d'instrument des propriétaires fonciers, dont l'intérêt devient l'âme déterminante de tout le mécanisme. Tous les organes de l'Etat deviennent oreilles, yeux, mains, jambes, grâce auxquels l'intérêt du propriétaire de forêts écoute, épie, estime, garde, s'empare, court »¹⁶.

Une seule idée domine le Landtag : celle de la propriété privée. Il ne voit dans l'Etat qu'une machine garantissant la domination des exploités.

L'analyse des aspects matériels de la vie sociale ouvre à Marx de nouvelles perspectives. Il était devenu impossible d'expliquer les rapports matériels réels sur la base de l'idéalisme. Ainsi commence l'évolution de Marx vers le matérialisme et le communisme.

Les questions soulevées dans ses articles sur les paysans de la Moselle mettent à nu l'inconsistance des arguments de l'idéalisme. Les deux articles publiés par la *Gazette Rhénane* sur ce sujet décrivent l'insupportable situation faite à ces paysans, leur condition opprimée et leur privation de tout droit. Le gouverneur Von Chaper attaque ces articles et conteste la véracité des faits cités. C'est Marx qui lui répond.

A partir de la situation des paysans de la Moselle, il met en lumière l'essence de l'Etat prussien, affirmant qu'il ne faut pas rechercher les causes de la misère paysanne hors de la sphère d'activité des organes administratifs de l'Etat, mais dans cette sphère-même. Marx va encore plus loin. Il voit la cause du mal dans la structure de la machine d'Etat. Le caractère de l'Etat exploiteur, son rôle, sont de servir les seuls intérêts des classes dominantes, les travailleurs n'ayant, par principe, aucune possibilité de se défendre. Le bureaucratisme qui règne dans un tel Etat n'est pas fonction du bon plaisir de tels ou tels fonctionnaires, mais le corollaire inévitable du

15. *Ibidem*, p. 134.

16. *Ibidem*, p. 130.

fait que les masses populaires sont privées de tout droit. En l'occurrence, Marx défend énergiquement les intérêts et les droits, méprisés par l'Etat, des paysans de la Moselle. Il exige que l'Etat serve le pays et non que celui-ci serve l'Etat. La situation misérable des travailleurs est la confirmation du fait que le pouvoir politique n'est pas conforme à ce qu'exigerait la réalité, qu'il est en contradiction avec elle, c'est-à-dire réactionnaire. Marx caractérise ainsi l'attitude de l'Etat devant la situation misérable des paysans mosellans : « La misère constante d'une partie de l'Etat nous dévoile la contradiction existant entre la réalité et les maximes de l'administration »¹⁷.

Il est naturel que les organes de l'Etat, fondés sur des bases bureaucratiques, soient aveugles et sourds quand il s'agit de rechercher les causes de la misère du peuple : « Or l'administration, écrit Marx, ne peut, à cause de sa nature bureaucratique, apercevoir les raisons de la misère dans la région administrée, mais seulement dans la sphère de la nature et des citoyens privés qui sont hors de la zone administrée »¹⁸.

Marx critique âprement l'inégalité sociale et politique existante et l'organisation politique prussienne, qui constituent un système fondé sur la domination de la propriété privée, le pillage des travailleurs et l'absence de droits pour ceux-ci.

Si, pour Hegel, l'organisme politique existant, c'est-à-dire l'Etat prussien réactionnaire, est rationnel et nécessaire, pour Marx la rationalité et la nécessité sont soumises au critère des exigences démocratiques révolutionnaires. Si Hegel place l'Etat à la base de la société civile, Marx, au contraire, recherche la base des rapports politiques dans la vie économique et sociale, c'est-à-dire dans la société civile.

Ces problèmes concrets donnent à Marx l'occasion de se livrer à une étude sérieuse et approfondie des rapports économiques. Il écrit à ce sujet, dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* : « En 1842-1843, en ma qualité de rédacteur de la *Gazette Rhénane* je me trouvais pour la première fois dans l'obligation embarrassante de dire mon mot sur ce qu'on appelle les intérêts matériels. Les délibérations du Landtag rhénan sur les vols de bois et le morcellement de la propriété foncière, la polémique officielle que M. Von Chaper, alors premier président de la

17. *Ibidem*, p. 188.

18. *Ibidem*, pp. 188-189.

province rhénane engagea avec la *Gazette Rhénane* sur la situation des paysans de la Moselle, enfin les débats sur le libre-échange et le protectionnisme me fournirent les premières raisons de m'occuper de questions économiques »¹⁹.

La manière de comprendre les rapports sociaux, en les faisant reposer sur la base des conditions économiques, fait ressortir avec toute la netteté voulue le caractère de la philosophie sur laquelle s'appuie Marx. Les principes de l'idéalisme sont mis en doute. Au lieu d'un Etat « un » existe en réalité une société divisée en classes ayant des intérêts opposés. Au lieu d'un régime idéal, un appareil bureaucratique écartant le peuple de toute participation à la vie politique. La presse qui devrait être une manifestation de l'esprit populaire est transformée en chasse gardée d'une minorité de la société. Au lieu de l'harmonie du particulier et du social, l'antagonisme des classes et l'oppression de l'homme par l'homme. Peut-on alors parler d'un tel Etat comme de la réalisation de l'Idée morale? Peut-on prendre l'idéal pour point de départ quand toute la vie spirituelle, les actions des hommes, leurs rapports réciproques sont déterminés par les conditions matérielles? Où mène la lutte des seuls concepts contre un régime politique dans lequel l'influence exercée par ces concepts est déterminée par des conditions économiques? Tels sont les problèmes auxquels Marx vient se heurter au cours de son activité. Il leur donne une solution dans la *Contribution à la Critique de la Philosophie du droit de Hegel*.

Dans cet ouvrage, Marx parle en matérialiste, il soumet à une critique destructrice l'idéalisme de Hegel en général et sa philosophie du droit en particulier.

Il accorde une attention particulière à la question de la corrélation de l'abstrait et du concret dans la philosophie hégélienne. Dans la philosophie du droit, comme dans les autres parties de sa philosophie, Hegel part de l'abstrait pour aller au concret. Les déterminations abstraites de la pensée ne sont pas vraies par elles-mêmes; leur vérité repose sur le concret. La vérité n'est pas donnée immédiatement. Elle est processus, résultat de l'appropriation des pensées, résultat du développement de la connaissance. Hegel critique la métaphysique qui attribue une valeur absolue aux déterminations abstraites, qui ne comprend pas le développement de la

19. K. Marx : *Contribution à la Critique de l'Economie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957, p. 3.

pensée en « posant et levant » les contradictions et qui à cause de cela n'atteint jamais le vrai concret.

Jusqu'à un certain point cette critique est légitime. Cependant Hegel lui-même, identifiant la pensée et l'être, ne sait pas se libérer de l'opposition métaphysique de l'abstrait et du concret. La dialectique idéaliste a beaucoup de points communs avec la métaphysique. Cette analogie est particulièrement évidente dans la philosophie du droit.

Selon cette philosophie du droit, l'Etat tire son origine de la famille et de la société civile. Celles-ci sont présumées par celle-là. Cependant, la synthèse de la famille et de la société civile dans l'Etat n'est qu'une synthèse conceptuelle, c'est-à-dire qu'elle ne montre pas un développement réel aboutissant à la naissance de l'Etat, mais un processus de devenir de l'Idée pour soi. Par conséquent la famille et la société civile apparaissent comme moments du concept d'Etat et par là comme prédéterminées elles-mêmes par lui. Ici, comme le dit Marx, tout est posé sur la tête. Le développement réel est transformé en développement phénoménal, les rapports réels sont compris à l'envers, et tout ce processus ne révèle qu'un mouvement de l'Idée. A elle seule est attribuée la marque de la réalité, et ainsi la « condition est posée comme conditionnée, la détermination comme déterminée, ce qui produit comme produit de son produit »²⁰. La réalité, dans l'idéalisme, apparaît comme quelque chose de mystique, comme résultat du mouvement de l'Idée vers le but. « Le fait duquel nous partons n'est pas pris comme tel, mais comme résultat mystique »²¹.

La réalité comme produit de l'Idée, le développement réel comme phénomène de développement de l'Idée, la substitution à la base réelle et aux rapports réels d'une base mystique et de rapports mystiques — tels sont les principes de l'idéalisme hégélien en général et de sa philosophie du droit en particulier. « Dans ce paragraphe (§ 268 - O.B.), conclut Marx, est consigné tout le mystère de la philosophie du droit et de la philosophie de Hegel en général »²².

Examinons maintenant quel aspect prend le problème des rapports réciproques de l'abstrait et du concret sur la base d'une telle compréhension de la réalité.

Hegel définit l'Etat comme un organisme. Les différentes par-

20. *Marx Engels Werke*, t. I, p. 207.

21. *Ibidem*, p. 208.

22. *Ibidem*.

ties du régime politique ne constituent pas un agrégat mécanique, mais une unité organique. Par conséquent, le régime politique est le résultat du développement de l'organisme. Mais de quel organisme ? Comme nous l'avons vu, le terme « organisme » définit le régime politique. Le premier constitue le prédicat du second. Hegel met le prédicat à la place du sujet. L'organisme est le régime politique, c'est-à-dire que le développement de l'organisme est le régime politique. Nous parlons ici de l'organisme en général, comme de l'idée en général. Conclusion : le régime politique est le résultat du développement de l'idée. Après avoir transformé le sujet en objet et inversement, Hegel passe de l'idée abstraite d'organisme au concept concret d'organisme, c'est-à-dire au régime politique.

A l'abstrait, qui dans la philosophie de Hegel est le point de départ, ne correspond aucune réalité différente de cet abstrait. Cette réalité se crée plus tard. Le développement vers le concret du concept d'organisme ne représente pas même la connaissance de ce développement. En réalité, tout se passe à rebours. L'emploi des concepts abstraits ne témoigne pas qu'il n'existe pas de réalité concrète. Ces concepts, eux, sont le reflet de la réalité concrète, qui n'est pas encore reconnue comme concrète.

Le concept abstrait, de même que le concept concret est le reflet de la réalité objective, concrète, existante. Cependant le concept concret, à la différence du concept abstrait, est le reflet adéquat de la réalité, il enveloppe l'essence des choses. Le passage de l'abstrait au concret est possible parce qu'ils sont tous deux l'essence du reflet de la réalité concrète. Il n'est simplement que le passage d'un degré de la connaissance à un autre degré. Seule la pensée peut être abstraite. Ce qui existe objectivement est toujours concret. Si nous admettons l'existence objective des pensées abstraites, on peut alors parler de passage de la réalité abstraite à la réalité concrète, c'est-à-dire de création de cette dernière. Par conséquent, en pareil cas le passage de l'abstrait au concret s'identifie à la création du concret. C'est à une telle conclusion qu'arrive Hegel.

Marx prouve que la pensée de la réalité abstraite est mystique. Chez Hegel le passage de l'abstrait au concret signifie création de la réalité concrète par la pensée abstraite. Mais en même temps, Hegel ne peut, sans trahir la dialectique, faire sortir de l'abstrait le caractère spécifique de la réalité concrète. Ce qui, de son côté, exclut la possibilité de connaissance scientifique, car, ainsi que le dit Marx, « une explication qui ne donne pas la *differentia specifica*

n'est pas une explication »²³. Et Marx met en lumière une des particularités fondamentales de l'idéalisme de Hegel : « L'unique intérêt est le suivant : retrouver dans chaque élément — qu'il soit Etat ou nature — l'« Idée » pure, l'« Idée logique » ; les sujets réels... deviennent simples *dénominations* de l'Idée, de sorte que nous n'avons qu'une apparence de connaissance réelle »²⁴.

Le résultat est que le concret revêt chez Hegel un caractère imaginaire. Le passage au concret n'est pas pratiquement déduit de la sphère de l'abstrait, de l'universel. « Il n'existe aucun pont, écrit Marx, qui pourrait faire passer de l'idée générale d'organisme à l'idée déterminée d'organisme d'Etat ou de constitution politique et jamais, de toute éternité, un tel pont ne pourra être jeté entre elles »²⁵. Et plus loin : « En fait Hegel n'a fait que résoudre l'« organisation politique » dans l'idée générale, abstraite « d'organisme » ; mais apparemment et, à son propre avis, il a tiré de l'« idée universelle » l'élément déterminé. Il a fait de ce qui est son sujet un produit, un prédicat de l'idée. Il ne tire pas sa pensée de l'objet, mais l'objet d'une pensée qui en a fini avec elle-même, et qui en a fini avec elle-même dans la sphère abstraite de la logique. Il ne s'agit pas de développer l'idée déterminée d'organisation politique, mais il s'agit de donner à l'organisation politique un rapport avec l'idée abstraite, d'en faire un chaînon de l'histoire de sa vie (de l'Idée), ce qui est une mystification manifeste »²⁶.

L'idée abstraite jouant le rôle de demiurge miraculeux n'est en réalité rien d'autre que l'abstraction sous forme d'hypostase des objets réels. « Hegel, écrit Marx, promeut à l'indépendance les prédicats, les objets, mais il le fait en les séparant de leur indépendance réelle, de leur sujet. Par la suite, le sujet réel apparaît comme résultat, alors qu'il faut partir du sujet réel et considérer son objectivation. En conséquence c'est la substance mystique qui devient le sujet réel et le sujet réel se présente comme quelque chose d'autre, comme un moment de la substance mystique »²⁷.

Ainsi, après avoir abstrait la réalité concrète et attribué l'indépendance aux produits de l'abstraction, Hegel, par cela même, transforme le sujet en prédicat et, à l'inverse, contraint le prédicat, idée abstraite, à créer la réalité concrète. La conséquence d'une telle

23. *Ibidem*, p. 210.

24. *Ibidem*, pp. 210-211.

25. *Ibidem*, pp. 212-213.

26. *Ibidem*, p. 213.

27. *Ibidem*, p. 224.

mystification est le passage artificiel de l'abstrait au concret et l'apparition d'une liaison imaginaire entre eux.

Voilà sur quoi s'appuient, de l'avis de Marx, les vues de Hegel sur la substance et sur le monde empirique, qui a une signification phénoménale. Dévoilant le secret de la mystique hégélienne, Marx découvre par là même les racines gnoséologiques de l'idéalisme et le caractère abstrait de la philosophie de Hegel.

Le point de vue idéaliste mystifie la dialectique de la forme et du contenu. Dans la *Philosophie du droit*, cette dialectique est si déformée qu'il est difficile de dire quelle méthode Hegel applique ici : la méthode dialectique ou la méthode métaphysique !

Que reproche Hegel à la métaphysique ? Dans la *Logique* il s'élevait contre la rupture de l'unité de la forme et du contenu. La forme et le contenu constituent toujours une unité organique. Il est absurde de se demander lequel de la forme ou du contenu est essentiel. « Tous deux sont également essentiels. Il n'existe pas de contenu sans forme, de même qu'il n'existe pas de matière sans forme »²⁸. La métaphysique considère la forme comme extérieure, fortuite à l'objet. « Elle considère le contenu comme essentiel et indépendant, la forme, au contraire, comme non essentielle et dépendante »²⁹.

On montrera plus loin que Hegel altère la dialectique à chaque pas, rompt lui-même l'unité de la forme et du contenu et, de cette façon, trahit le « noyau rationnel » de sa méthode.

L'Etat, écrit Hegel, est l'expression des intérêts généraux, la réalisation de l'Esprit libre. Cependant Hegel n'idéalise pas sans objections le régime politique existant, il n'approuve pas son contenu réel sans conditions, car il est plus ou moins obligé de tenir compte des faits réels et il ne peut chanter la louange de l'Etat qu'après avoir « arrangé » ces faits.

Selon Hegel, le concept d'Etat suppose l'intérêt national, l'intérêt général. Dans le concept, ce contenu existe objectivement, substantiellement. Cependant, il est nécessaire au contenu de se manifester dans le monde empirique. Il doit exister, non seulement en soi, objectivement, mais aussi pour soi, subjectivement. Autrement dit l'intérêt général doit abandonner la sphère de l'abstraction et devenir l'affaire des sujets réels.

La manière même de poser la question contient la mystique. Ce

28. Hegel : *Werke*, Edition Glockner, Stuttgart 1929, t. VIII, p. 302.

29. *Ibidem*.

n'est pas des sujets que l'on déduit l'intérêt général, mais à l'inverse, l'intérêt général devient sujet. Chez Hegel, écrit Marx, « ce ne sont pas les sujets qui ont besoin de l'intérêt général, comme de leur intérêt véritable, mais l'intérêt général qui a besoin des sujets pour son existence *formelle* »³⁰.

L'intérêt général existant dans l'abstrait se manifeste sous forme empirique, c'est-à-dire devient pour soi, au moyen de l'élément classe. D'après Hegel le contenu de l'intérêt général sous forme de l'élément classe représente l'unité de la forme et du contenu.

L'abîme qui sépare l'existence en soi et l'existence pour soi attire avant tout l'attention. Le contenu substantiel est constitué avant la forme empirique. S'il en est ainsi, on peut alors se demander quelle est la signification de la forme qui exprime un tel contenu ? L'élément classe, en tant que forme empirique, ne peut servir à représenter l'intérêt national réel. La question n'est pas épuisée par le fait que l'élément classe ne sert pas, comme tel, pour la mise en forme de l'intérêt national. Il faut chercher la raison de la rupture entre la forme et le contenu plus profondément. Sur la base de la conception générale de Hegel, il est impossible de trouver en réalité une forme exprimant un « intérêt national » qui se déduise du peuple et non pas de l'idée abstraite. Autrement dit, il n'existe pas et il ne peut exister en fait de forme pour un tel contenu, car il n'est pas réel, mais fruit de l'abstraction. Donc, la forme de l'intérêt général reste sans contenu, formelle, car il n'existe pas de contenu réel. « Hegel sépare le *contenu* et la *forme*, l'*être* « en soi » et l'*être* « pour soi » et fait s'y ajouter ce dernier de l'extérieur, comme un moment *formel* »³¹.

La forme, prouve Marx, n'est forme contenante que dans le cas où elle exprime un contenu réel.

Ainsi la philosophie idéaliste rend impossible l'application conséquente de la méthode dialectique aux phénomènes de la vie sociale. La méthode dialectique idéaliste en arrive en fin de compte à des conclusions métaphysiques; elle ne peut pas servir d'instrument d'explication à la réalité objective.

La portée limitée de la dialectique idéaliste apparaît d'une manière particulièrement nette quand elle étudie la contradiction. Marx montre que la philosophie idéaliste et conservatrice de Hegel ne peut résoudre scientifiquement la question de l'origine interne du

30. *Marx Engels Werke*, t. I, p. 264.

31. *Ibidem*, p. 264.

développement. Nous traitons ici de l'altération et de la mystification de la loi de l'unité et de la lutte des contraires par Hegel.

Définissant la méthode dialectique, Hegel critique la métaphysique, qui étudie les déterminations de la pensée dans l'immobilité, les opposant l'une à l'autre abstraitement. Les liaisons internes et les transitions de déterminations contradictoires sont étrangères à la métaphysique. « La dialectique est au contraire ce passage immanent d'une détermination à une autre, dans lequel on voit que ces déterminations de l'entendement sont unilatérales et limitées, c'est-à-dire contiennent leur négation en soi-même »³². La dialectique découvre dans chaque chose la contradiction interne, dont le développement amène la négation, le dépassement de l'objet. Le savoir ne se limite pas aux déterminations abstraites de l'entendement. L'entendement voit seulement l'identité abstraite, sans différence interne. « Mais un examen plus poussé nous montre que le fini n'est pas limité que de l'extérieur, mais se supprime en vertu de sa propre nature et passe de lui-même à son contraire. Ainsi, on dit par exemple : l'homme est mortel, et on considère la mort comme une chose ayant sa raison d'être dans des circonstances extérieures; selon cette manière de considérer les choses il existe deux propriétés particulières de l'homme : celle d'être vivant, et celle aussi d'être mortel. Or, la conception véritable est que la vie en tant que telle porte en elle le germe de la mort et que d'une manière générale le fini se contredit en lui-même, et par là s'abolit »³³. La condition nécessaire pour connaître la réalité est de comprendre que « tout le réel contient en soi des déterminations contradictoires, et qu'en conséquence la connaissance, ou plus exactement le fait de saisir l'objet dans son concept, ne signifie pas autre chose que prendre conscience de cet objet comme unité concrète de déterminations contradictoires »³⁴.

Ainsi, chaque objet, chaque phénomène représente une identité concrète, c'est-à-dire l'unité de l'identité et de la différence. Cela signifie que l'objet implique une contradiction interne. L'essence de la chose est la contradiction. Les contraires se déterminent l'un l'autre et n'existent pas sans lien réciproque. La contradiction est la source et le principe du développement. « La Contradiction, voilà

32. Hegel : *Werke*. Edition Glockner, t. VIII, p. 190.

33. *Ibidem*, pp. 190-191.

34. *Ibidem*, p. 142.

somme toute ce qui meut le monde, et il est ridicule de dire que l'on ne peut pas penser la contradiction »³⁵.

Tout le système de Hegel représente un essai d'explication du mouvement et des passages d'un degré à l'autre sur la base de la contradiction. Cependant, dans la philosophie de Hegel, la loi de l'unité et de la lutte des contraires est déformée à chaque pas, et en fin de compte, cette loi s'annule complètement. L'idéaliste Hegel ne peut pas se comporter autrement. Si le développement de la réalité est seulement connaissance de l'Esprit absolu, il s'ensuit que toute contradiction est, au fond, contradiction entre connaissance et non-connaissance. Et comme l'Esprit absolu dans le sens propre de ce mot est savoir absolu, il est naturel que la contradiction soit, d'une façon générale, levée dans l'Esprit absolu ; et qu'à la place de l'unité des contraires s'établisse leur identité. Bien entendu, cela n'est pas présenté d'une manière aussi simple et évidente dans la philosophie de Hegel, mais l'idée fondamentale du système est bien celle-là.

Hegel examine les rapports réciproques du régime politique et de la société civile dans leur contradiction. Marx considère comme rationnelle cette manière d'aborder la question. « Voilà justement où apparaît toute la profondeur de Hegel, écrit Marx : il commence partout par mettre en contradiction les déterminations et c'est là le principal objet de sa recherche »³⁶.

Comment se résout cette contradiction dans la philosophie de Hegel ? Il s'efforce de trouver un moyen terme à la contradiction entre le régime politique et la société civile. Il prend le pouvoir législatif. Résultat : la contradiction est présentée sous forme de déduction : le monarque (l'individuel), le pouvoir législatif (le particulier), la société civile (l'universel).

Le moyen terme qui doit exprimer l'unité apparaît en réalité comme la réunion artificielle des extrêmes. Le pouvoir législatif lie au moyen du gouvernement le monarque à la société civile, et au moyen de l'élément classe lie la société civile au monarque. En admettant même que la société civile soit représentée dans l'élément classe, la réunion de l'élément classe et du gouvernement ne donne pas la solution de la contradiction entre l'individuel et l'universel, mais transporte cette contradiction ailleurs. Autrement dit, le moyen terme apparaît lui-même comme une contradiction et demanderait

35. *Ibidem*, p. 280.

36. *Marx Engels Werke*, t. I, p. 257.

lui-même à recevoir un moyen terme, et ainsi de suite à l'infini. « Là, note Marx, apparaît toute l'absurdité de ces extrêmes jouant alternativement le rôle d'extrême et de moyen. Ce qui était déterminé initialement comme moyen entre deux extrêmes apparaît maintenant lui-même comme extrême et l'un des deux extrêmes auquel ce moyen servait de médiation avec l'autre extrême intervient à nouveau maintenant comme moyen entre le moyen précédent et l'autre extrême »³⁷. Hegel trahit la loi de l'unité et de la lutte des contraires. L'individuel et l'universel, qui devaient servir de parties de la contradiction sont médiatisés à travers un *mixtum compositum*.

Ainsi au lieu de résoudre dialectiquement la contradiction, Hegel s'efforce de concilier les contraires. C'est pourquoi Marx écrit que Hegel « se satisfait de cette apparence de solution et la fait passer pour la chose elle-même »³⁸.

La cause en réside dans le principe idéaliste qui veut que, en vertu des passages réciproques, l'individuel, le particulier et l'universel arrivent à coïncider; mais alors la contradiction entre eux perd tout son sens. Ainsi, la dialectique idéaliste s'efforce de concilier les contraires et, à la place de la lutte des contraires, elle met en fin de compte l'harmonie.

Marx rejette l'enseignement de la dialectique idéaliste relatif à l'unité des contraires et pour la première fois procède à l'élaboration de la loi fondamentale de la dialectique matérialiste : la loi de l'unité et de la lutte des contraires.

Il prouve que l'unité des contraires est provisoire. L'idée de médiatiser des contraires est incompatible avec la dialectique, car la solution de la contradiction provient de leur lutte et non de leur conciliation.

Malgré toute la richesse de pensée de l'article écrit par Marx, la conception du monde de son auteur n'est pas encore celle d'un communiste, quoique les prémisses les plus importantes d'un passage aux idées communistes soient développées dans la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

L'analyse qu'il fait de la société civile eut une importance primordiale dans son évolution vers le communisme. Grâce à l'étude des faits économiques et politiques, Marx se convainc, d'une part, de la fausseté de l'enseignement idéaliste au sujet du droit et de l'Etat et, d'autre part, de la nécessité d'une transformation radicale

37. *Ibidem*, p. 292.

38. *Ibidem*, p. 279.

de la société. Il aboutit à la conclusion que ce ne sont ni les fonctionnaires, ni la bourgeoisie, ni la noblesse qui pourront jouer le rôle de transformateurs révolutionnaires du régime social. Quelle classe est appelée à remplir cette mission ? Marx donne une réponse à cette question en 1844. Et cette réponse signifie en même temps l'achèvement du passage de Marx au communisme.

Dans la *Préface à la Critique de l'économie politique* Marx caractérise ainsi les conclusions auxquelles il était arrivé dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* : « Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la *Philosophie du droit*, de Hegel, — travail dont l'introduction parut dans les *Annales franco-allemandes* publiées à Paris en 1844. Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques, — ainsi que les formes de l'Etat — ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile », et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique »³⁹.

Nous avons parcouru le chemin qui a conduit Marx à refuser le point de vue idéaliste et à se proclamer matérialiste. De là deux conclusions importantes : 1) On ne peut pas considérer le passage de Marx au matérialisme comme un passage au matérialisme de Feuerbach seulement; 2) Les opinions qui exagèrent l'influence de Feuerbach sur Marx et analysent l'évolution de celui-ci essentiellement comme le résultat de cette influence sont fausses.

La question du rôle de Feuerbach dans la formation des idées matérialistes de Marx ne présente pas seulement un intérêt historique. Elle présente une grande signification théorique pour comprendre les rapports du matérialisme feuerbachien et du matérialisme marxiste. Examinons brièvement l'attitude de Marx envers le matérialisme de Feuerbach en 1842-1843.

Dès le début, Marx a adopté une attitude critique à l'égard du matérialisme de Feuerbach, et même lorsqu'il en devint partisan. Il a exprimé son opinion sur la philosophie de Feuerbach pour la première fois en 1842. Nous voulons parler de la lettre à Ruge du 20 mars 1842 : « Dans l'article même, écrivait Marx, j'ai dû né-

39. K. Marx : *Contribution à la critique...*, Paris 1957, p. 4.

cessairement parler de l'essence générale de la religion, et sur ce point je suis un peu entré en conflit avec Feuerbach, sur le plan non du principe, mais de son exposé. En tous cas, la religion n'en sortira pas gagnante »⁴⁰.

Dans quel sens faut-il comprendre les termes de Marx ? Que signifie l'accord avec le principe et le désaccord à propos de l'exposé du principe ? Lipendine explique ainsi ce passage : « Marx est d'accord avec le principe matérialiste fondamental, énoncé par Feuerbach, mais en même temps, il n'est pas d'accord avec le caractère de l'argumentation de Feuerbach, avec le système de preuves dont s'est servi Feuerbach pour fonder sur des arguments le principe matérialiste de sa philosophie. Marx veut parler du caractère passif et contemplatif du matérialisme de Feuerbach »⁴¹. Nous ne pouvons pas être d'accord avec une telle interprétation. Si Marx, au début de 1842, « est d'accord avec le principe matérialiste fondamental énoncé par Feuerbach », comme l'affirme Lipendine, comment expliquer alors que, dans les articles qu'il écrivit cette année-là, il défendit le point de vue idéaliste, parlât de l'Etat comme de la manifestation de l'Idée morale, etc. Affirmer que Marx, dès le début de 1842, répond de façon matérialiste à la question principale de la philosophie ne correspond évidemment pas à la réalité.

Cependant, dans sa lettre à Ruge, Marx parle pourtant bien de son accord avec le principe de Feuerbach ? Il a tout de suite soutenu la critique feuerbachienne de la religion, et l'*Essence du Christianisme* (qui parut en septembre 1841) a eu d'abord pour lui une signification antireligieuse — en tant que critique de la religion. Marx fut toujours un lutteur conséquent contre la religion. L'*Essence du Christianisme* attire d'emblée son attention. Il accueille le livre avec enthousiasme et, à ce moment, le considère comme une des bases de l'athéisme^{41 bis}. C'est seulement en ce sens qu'il écrit à Ruge en mars 1842 que son désaccord avec Feuerbach ne touche pas le principe. Notre opinion est confirmée par le fait que Marx, dans cette lettre, parle de la religion ; et que le passage cité montre clai-

40. MEGA, t. I, 2/Hb., p. 272.

41. Lipendine : *A propos du développement philosophique de K. Marx*, p. 51.

41 bis. En effet, si nous lisons les articles de Marx publiés dans la *Gazette Rhénane*, nous voyons que Marx renvoie souvent à Feuerbach quand il critique la religion. Par exemple, dans un de ses articles, il écrit : « L'être humain a toujours considéré comme être suprême ce qui compose sa véritable essence » (*Marx Engels Werke*, t. I, page 115). Cependant ces articles ne témoignent pas de l'accord de Marx avec la critique feuerbachienne de l'idéalisme, avec le matérialisme de Feuerbach.

rement que l'accord ou le désaccord avec Feuerbach se rapporte à la question de l'essence de la religion. Quant à l'affirmation de Marx « je suis entré en conflit... sur le plan non du principe, mais de son exposé », il s'agit ici du caractère contemplatif de l'athéisme de Feuerbach, de ce que Feuerbach ne liait pas la critique de la religion aux problèmes de la politique, de la vie sociale, qui avaient une importance de premier plan pour Marx. Dans une lettre à Ruge du 30 novembre 1842, Marx exprimait le désir que « l'on critique la religion plutôt en faisant la critique de la situation politique », que l'on rattache la critique des cieux à celle de la terre, car la « religion, par elle-même privée de contenu, ne se nourrit pas du ciel, mais de la terre et avec l'anéantissement de la réalité absurde dont elle est la théorie, elle périt d'elle-même »⁴².

On peut en conclure de façon certaine que, déjà à cette époque, Marx allait beaucoup plus loin que Feuerbach. Il est clair également qu'il n'ignorait pas les insuffisances fondamentales de la critique feuerbachienne de la religion.

Mais si nous disons que, dès le début de 1842, l'*Essence du Christianisme* convertit Marx au matérialisme et si nous interprétons la lettre à Ruge du 20 mars 1842 dans ce sens (à savoir que Marx reconnaît le principe du matérialisme), alors il nous faut choisir : ou il nous faut nier en général une période idéaliste dans le développement philosophique de Marx après 1841, mais alors on ne comprendrait plus la position de Lénine qui disait noter dans les articles de la *Gazette Rhénane* le passage de Marx de l'idéalisme au matérialisme ; ou il faut soutenir qu'en 1842 Marx était matérialiste, feuerbachien, mais qu'il interprétait la vie sociale d'une manière idéaliste. Cependant ces deux suppositions sont erronées. La fausseté de la première est d'elle-même évidente. Quant à la seconde, les articles de Marx publiés dans la *Gazette Rhénane* ne donnent pas une base suffisante pour assurer que leur auteur ait été matérialiste dans ses explications de la nature. Il aurait été paradoxal qu'à cette période Marx explique la nature à la manière de Feuerbach (et cela ne se remarque nulle part) et qu'il explique la société à la manière de Hegel. En vérité, Feuerbach lui-même était idéaliste « en surface », mais on ne peut pas identifier cet idéalisme avec celui de Hegel. Est-ce que l'on peut vraiment supposer que Marx se range sous le matérialisme de Feuerbach et qu'en même temps il considère la presse, l'Etat, etc., comme des manifestations de l'Esprit ?

42. MEGA, t. I, 2/Hb., p. 286.

Est-ce qu'un matérialiste à la manière de Feuerbach aurait pu dire que « la liberté de la presse, c'est l'œil partout ouvert de l'esprit du peuple », qu'elle est le « flambeau de la raison d'Etat »⁴³, que « ce même esprit qui conduit les chemins de fer par les mains des travailleurs construit les systèmes philosophiques dans le cerveau des philosophes »⁴⁴, que « la liberté de la presse... est elle-même une forme de l'idée »⁴⁵ ? Aucun matérialiste, même s'il était arrivé qu'il comprenne les phénomènes de la vie sociale de façon idéaliste, n'aurait exprimé de telles vues.

Notre affirmation selon laquelle Marx partageait l'athéisme de Feuerbach jusqu'à son passage au matérialisme et que l'on doit comprendre sa lettre à Ruge du 20 mars 1842 dans ce sens perd tout caractère paradoxal si nous nous souvenons que, non seulement Marx, mais d'autres Jeunes Hégléiens (qui, entre parenthèses, ne devinrent jamais matérialistes) se rangèrent à cette période sous la critique feuerbachienne de la religion. Est-ce que Ruge n'était pas idéaliste ? Et n'est-il pas vrai que ce même Ruge soutint aussi la critique de la religion faite par Feuerbach ? Qui d'autre, si ce n'est l'idéaliste Ruge, qualifiait l'enseignement de Feuerbach de « nouveau tournant dans la philosophie allemande », car il considérait que « seule la critique du christianisme est la philosophie, la science libre »⁴⁶.

La critique de la religion exposée dans l'*Essence du Christianisme* influença tous les Jeunes Hégléiens. Et Marx ne fit pas exception. Il est difficile de dire en quelle estime Marx tenait la critique de la religion avant 1842. Cependant, il n'y a aucun lieu de douter qu'il ne se soit joint d'emblée à l'athéisme de Feuerbach. De même, il est indubitable qu'il vit dès le début les limites de cet athéisme et qu'il considéra comme nécessaire de l'approfondir et de le développer. Dans une lettre de Hess à Auerbach du 2 septembre 1841 nous lisons : « Aussi bien par ses aspirations que par la culture de sa pensée philosophique, il dépasse non seulement Strauss mais aussi Feuerbach, et cela signifie quelque chose ! »⁴⁷. Ainsi Marx, dans sa lettre à Ruge, parle de son accord avec Feuerbach dans un sens déterminé ; en particulier, il veut parler de la critique de la

43. *Marx Engels Werke*, t. I, pp. 60-61.

44. *Ibidem*, p. 97.

45. *Ibidem*, p. 50.

46. Les phrases de Ruge sont extraites d'un article de Lourier : « Les Jeunes Hégléiens et Feuerbach », P.Z.M., 1923, n° 3, p. 77.

47. MEGA, t. I, 2/Hb., p. 261.

religion de Feuerbach, de son athéisme. Cependant, répétons ce qui a été dit plus haut, la critique de la religion de Feuerbach est liée à la critique de l'idéalisme, et cela influença Marx pour cette raison que la pratique historique concrète le conduisit au refus des principes idéalistes. En d'autres termes : la transformation de la critique de la religion en critique de l'idéalisme eut lieu pour Marx essentiellement sur la base de la pratique révolutionnaire.

L'apport de Feuerbach à Marx s'est révélé dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* où Marx, pour la première fois, répond de façon matérialiste à la question fondamentale de la philosophie ; ce qui amène la rupture du dernier lien avec l'idéalisme. L'influence de l'ouvrage de Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, est fortement visible dans ce travail.

Les *Thèses provisoires* de Feuerbach furent publiées en 1843. Elles ont joué un grand rôle dans le passage de Marx de l'idéalisme au matérialisme. Cependant, Marx accueille les thèses de Feuerbach de manière critique. Il écrit à Ruge, le 18 mars 1843 : « Les aphorismes de Feuerbach ne me satisfont pas sur ce seul point, il s'appuie trop sur la nature et pas assez sur la politique. Et pourtant, c'est la seule union grâce à laquelle la philosophie actuelle puisse devenir une vérité »⁴⁸.

Marx demande que l'on prenne pour point de départ, non la critique abstraite de la religion comme le faisait Bruno Bauer, non la critique de la religion du point de vue du matérialisme contemplatif comme le faisait Feuerbach, mais que l'on lie la critique de la religion à la critique de la politique, de façon à en faire une action positive et pratique ; il aspire donc à ce que soit réalisée l'unité de la théorie révolutionnaire et de l'activité pratique. C'est dans cet esprit que Marx fait siennes les thèses de Feuerbach.

Mehring, qui n'a pas compris le caractère de l'influence de Feuerbach sur Marx, ne touche pas du tout le fond de la question quand il parle de l'influence des *Thèses provisoires* sur Marx. Exagérant l'importance de cette influence et déclarant que les *Thèses* de Feuerbach furent « une révélation pour Marx »⁴⁹, Mehring ne peut pas expliquer pourquoi les *Thèses* et non l'*Essence du Christianisme* furent une révélation. Voici le jugement de Mehring : « A proprement parler, elles (les *Thèses provisoires* — O.B.) ne contenaient rien de plus que ce qu'il y avait dans l'*Essence du Christianisme*

48. *Ibidem*, p. 308.

49. Mehring : *Karl Marx*, 1933, p. 77.

mais elles rompaient en phrases concises, brèves, frappantes avec la philosophie de Hegel et devaient nécessairement produire une profonde impression sur Marx, d'autant plus que cette même réalité palpable que Feuerbach opposait, avec force et succès, à l'abstraction immatérielle de Hegel avait déjà provoqué chez Marx des doutes profonds sur la philosophie hégélienne »⁵⁰.

Mehring croit que l'étude de la vie réelle (comprise dans un sens étroit et superficiel) n'a fait que provoquer des doutes profonds chez Marx, et que ce n'est pas cette étude qui aurait conduit Marx de l'idéalisme au matérialisme. C'est la philosophie de Feuerbach qui a donné une solution aux doutes de Marx, et c'est pourquoi Marx s'est rallié à son matérialisme, utilisant son enseignement comme base de sa conception du monde. Tel est le véritable sens de la conception de Mehring.

Alors, quelle influence les *Thèses provisoires* ont-elles eue sur Marx ?

En 1841 déjà, Feuerbach avançait une âpre critique de la religion. Son ouvrage, *l'Essence du Christianisme*, proclama de nouveau et sans détours le triomphe du matérialisme (Engels) et annonça la fin de la philosophie classique allemande.

Le but central de *l'Essence du Christianisme* est de critiquer la religion et la théologie. Dans cet ouvrage, la critique de l'idéalisme est présentée d'une manière secondaire, elle n'est présente que dans la mesure où la théologie et la philosophie spéculative ont une base commune, dans la mesure où elles sont parentes.

Dans les *Thèses provisoires*, Feuerbach montre « que le secret de la théologie est l'anthropologie mais que la théologie — la théologie spéculative — est le secret de la philosophie spéculative »⁵¹. La critique de l'idéalisme, la critique de la philosophie de Hegel, dont sont mis à nu les racines gnoséologiques et les liens avec la théologie, sont mises au premier plan dans les *Thèses*.

Marx fait chaleureusement écho au matérialisme de Feuerbach dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, ouvrage dans lequel il assimile les idées matérialistes de Feuerbach dans un esprit critique. Cet esprit critique s'exprime déjà dans ses lettres écrites avant la publication des *Thèses*. La remarque exprimée dans la lettre à Ruge confirme indiscutablement que Marx ne fut jamais un partisan sans conditions de Feuerbach, et qu'il s'en tint toujours à une

50. Mehring : *Für Geschichte der Philosophie*, 1931, p. 130.

51. Feuerbach : *Werke*, Stuttgart 1904, t. II, p. 222.

position critique envers lui. Certains passages de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* témoignent de l'influence de Feuerbach sur Marx : ses jugements sur la transformation du sujet en prédicat chez Hegel, les développements sur l'Idée absolue, sur l'abstraction mise sous forme d'hypostase, sur les racines gnoséologiques de l'idéalisme, etc. Marx analyse toutes ces questions dans ses œuvres critiquant la philosophie du droit hégélienne, de même que dans celles où il prend ses exemples dans la vie pratique. Cependant, ce serait une grossière erreur de penser que Marx applique d'une manière dogmatique aux phénomènes de la vie sociale (rapports réciproques du régime politique et de la société civile, etc.) la méthode utilisée par Feuerbach pour résoudre les précédentes questions.

A la différence de Feuerbach, Marx conserve le « noyau rationnel » de la dialectique hégélienne et il en arrive pour la première fois à son remaniement dans le sens matérialiste. Marx ne rejette pas entièrement la philosophie hégélienne, mais il commence à la dépasser en en faisant la critique et en posant les bases du matérialisme dialectique.

Ainsi, le passage de Marx de l'idéalisme au matérialisme n'a pas été seulement déterminé par l'influence de Feuerbach. Tout le développement intellectuel de Marx, et c'est cela qui est décisif, s'est fait sur la base de la pratique révolutionnaire, de l'étude concrète et historique de la réalité, du dépassement critique de l'idéalisme. Le matérialisme de Feuerbach n'a joué qu'un rôle auxiliaire.

Cette étude forme le chapitre II (pages 35-60) du livre de O. Bakouradzé publié en 1956, aux éditions académiques de Tbilissi par l'institut de philosophie de l'Académie des Sciences de la R.S.S. de Géorgie, sous le titre K voprossou o formirovanii filosofskikh vzgliadov K. Marxa (A propos de la formation des idées philosophiques de K. Marx). Ce chapitre est intitulé : « Perekhod Marxa ot idealizma k materializmu i ot revolioutsionnogo demokratizma k kounounizmu » (« Le passage de Marx de l'idéalisme au matérialisme et du démocratisme révolutionnaire au communisme »).

Traduction Marcel Castoldi.

DE HEGEL AU MARXISME

Les résultats généraux de la recherche qui tend à définir la relation qui existe entre le système philosophique hégélien et la doctrine marxiste sont pour nous clairs, connus et hors de discussion ; mais les moments particuliers, concrets de cette relation ne sont pas aussi clairs, alors que ce sont pourtant eux qui ont une valeur pour notre recherche.

Marx, d'ailleurs, dans une postface à la deuxième édition allemande du *Capital* (1873), s'est débarrassé très rapidement de cette question : « Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme »¹. Nous trouvons seulement dans ce texte l'opposition générale de deux méthodes de pensée. Mais, après avoir rappelé comment une trentaine d'années auparavant, c'était presque devenu une mode en Allemagne de considérer Hegel comme un « chien crevé », Marx continue ainsi : « Aussi me déclarais-je ouvertement disciple de ce grand penseur et, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'allais même jusqu'à me trouver parfois en coquetterie avec sa manière particulière de s'exprimer. Mais bien que, grâce

1. *Le Capital*, Editions Sociales, 1950, tome I, p. 29.

à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui, elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable »².

Les deux conceptions philosophiques opposées sont définies en termes analogues dans d'autres passages des œuvres, postérieures à leur période de jeunesse, de Karl Marx et de Friedrich Engels. Celui-ci a consacré, en 1886, à l'exposé des relations entre le matérialisme philosophique et la philosophie classique allemande un de ses écrits les plus connus³, dans lequel fulgurent comme des éclairs géniaux certaines vérités dont d'autres penseurs se glorifieront par la suite comme s'il s'agissait d'une découverte personnelle [...]. Seulement, dans cette œuvre, ce sur quoi l'attention est particulièrement centrée, c'est le rôle joué par Ludwig Feuerbach dans le dépassement de l'idéalisme hégélien et dans le retour au matérialisme ; sans doute la conception matérialiste de Feuerbach est à son tour amplement critiquée après qu'on ait d'ailleurs reconnu la part importante, décisive même, qu'elle a eue, en favorisant la crise et la décomposition de l'idéalisme philosophique allemand ; mais il manque là ce qui nous intéresse en ce moment, à savoir un exposé particulier et détaillé du processus critique à travers lequel Marx a déterminé sa position à l'égard de la philosophie hégélienne. Il faut le reconnaître, ce thème n'a pas encore été étudié comme il mérite de l'être par ceux qui entendent mettre en lumière ce qu'est le marxisme en le confrontant avec les philosophies antérieures.

★

Un écrit de Plekhanov, qui s'intitule *L'Evolution philosophique de Marx*, est bien consacré à ce thème ; mais il n'est pas satisfaisant et les conclusions en sont, en grande partie, à repousser. Plekhanov distingue trois « périodes différentes » dans les relations de Marx et de Hegel. Dans une première période Marx aurait été un disciple inconditionnel de Hegel ; c'est la période des études universitaires et des premiers écrits originaux ; elle s'étendrait jusqu'aux environs de 1840 ; l'écrit le plus significatif auquel

2. *Ibidem.*

3. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande.*

on se réfère, la *Thèse de doctorat sur la différence entre les philosophies de la nature chez Démocrite et chez Epicure*, se situerait tout entier dans l'orbite hégélienne. La seconde période, qui débiterait vers 1840 et plus particulièrement en février 1845 avec la publication de *la Sainte Famille*, serait celle de la lutte décisive contre l'hégélianisme traditionnel ; la relation avec la philosophie hégélienne serait alors exclusivement négative et s'exprimerait de la manière la plus radicale dans la critique destructive, révolutionnaire de ce groupe de disciples de Hegel qui appartenaient à ce qu'on a appelé la gauche hégélienne ; on ne trouverait dans les œuvres de cette époque aucune trace d'un jugement positif, pas même en ce qui concerne l'élaboration de la méthode dialectique. Au contraire enfin, dans une troisième période, étant arrivés à la pleine élaboration des théories du socialisme scientifique et s'étant finalement placés sur un terrain qui leur était entièrement propre, les créateurs du marxisme auraient été en mesure de formuler certaines réserves sur leurs anciennes critiques de la philosophie hégélienne et seraient ainsi parvenus à apprécier d'une manière positive la découverte de la dialectique faite par le grand philosophe de Stuttgart.

Or, les choses ne se passèrent pas ainsi et l'on peut expliquer l'erreur de Plekhanov, sans parler de sa tendance à des généralisations schématiques et superficielles, par sa connaissance imparfaite d'importants documents sur l'activité intellectuelle de Marx et Engels, qui furent découverts seulement plus tard.

★

La *Thèse* (qui est de 1841) est sans doute un travail qui laisse apparaître une influence profonde, décisive de la philosophie de Hegel. La terminologie est hégélienne, hégélienne la manière de déduire une position de l'autre, de définir les différentes doctrines comme différentes manifestations de la conscience de soi. On ne peut faire moins cependant que de remarquer que cette étude, dont l'objet est de démontrer comment Epicure a dépassé le caractère mécaniste du matérialisme de Démocrite (Epicure est considéré comme le fondateur d'une « science naturelle de la conscience de soi »), se résout, en substance, en une première tentative pour trouver une philosophie matérialiste à laquelle ne soit pas étranger le concept de mouvement, de développement,

de liberté. Et un examen attentif de l'ouvrage amène à conclure que c'est l'œuvre d'un élève de Hegel qui tolère déjà mal l'orthodoxie hégélienne et cherche une voie nouvelle, qu'il n'a pas encore pour autant réussi à trouver.

Le choix même du sujet a un certain contenu polémique. Le jeune Marx attribue aux penseurs de la période la plus tardive de la philosophie grecque (stoïciens, cyniques, épicuriens, sceptiques) une position particulièrement importante dans l'histoire de la pensée. Il est clair que, pour Marx, se proposer de le démontrer, c'est s'opposer précisément dans une polémique larvée à la manière dont Hegel avait traité ces philosophes dans son *Histoire de la Philosophie*. Il commence donc, dans une brève préface, par affirmer que c'est seulement avec l'œuvre de Hegel que débute l'histoire de la philosophie en général — et l'on peut aujourd'hui encore souscrire à cette affirmation, elle est vraie — ; mais il ajoute ensuite que cette merveilleuse hardiesse, cette hauteur de vues mêmes ont rendu impossible à Hegel la reconnaissance de la profonde signification qu'ont, pour l'histoire de la philosophie et de l'esprit grecs, les penseurs que la *Thèse* se propose d'étudier. Ce qu'était cette signification, nous l'apprenons moins par les chapitres de la *Thèse* qui nous ont été conservés que par certaines remarques ajoutées au texte et par des fragments fort intéressants des travaux préparatoires. La période alexandrine y est considérée comme un de ces points nodaux dans lesquels la philosophie, s'étant « enfermée dans un monde complet, total »⁴, trouve son développement dans « un rapport pratique avec la réalité » dans lequel la totalité se brise (« lorsque le soleil universel s'est couché, dit Marx dans une image charmante, le papillon nocturne cherche la lumière de la lampe du particulier »⁵). Un aperçu original sur un point d'histoire de la philosophie apparaît ici et on comprend pourquoi Marx caresse pendant longtemps l'idée d'y revenir et de le développer. Ce qui est plus intéressant encore, cependant, c'est que l'état de crise ainsi mis à jour dans la philosophie grecque est directement rattaché, dans un autre fragment, à la pensée philosophique allemande. L'époque où l'hégélianisme était une science en devenir est close ; il est maintenant une science reçue. Le temps du « passage de la discipline à la liberté » est arrivé ; et c'est une loi psychologique

4. MEGA, I/1, p. 132. (Nous désignons par MEGA l'édition des Œuvres de Marx-Engels, Berlin-Moscou, 1927-1935. L'indication I/1 désigne le premier volume du tome I.)

5. MEGA, I/1, p. 133.

que « l'esprit théorique, libre, devient énergie pratique », se tourne vers la réalité du monde qui lui préexistait. Ainsi la philosophie entre dans un processus contradictoire. La conscience de soi philosophique se sépare en deux courants dont l'un tient ferme le moment et le principe de la philosophie, l'autre le moment de la réalité : le premier est le « parti libéral », l'autre la « philosophie positive », et de leur opposition sortent enfin deux mouvements philosophiques opposés.

La conscience du fait que l'orthodoxie hégélienne doit être dépassée et qu'elle est sur le point d'être dépassée est ici clairement exprimée, tout comme apparaît clairement l'idée qu'une voie nouvelle doit être trouvée en passant de la Pensée pure à la Pratique, de la Philosophie à la Politique. Tout de suite après, les épigones de Hegel, les penseurs qui surgirent dès que sa voix se fut tue et qui avaient pour tâche d'avancer dans la voie nouvelle n'en sont pas moins qualifiés avec une juvénile insolence, pour abrités qu'ils soient derrière une colossale figure du passé, « d'ânes sous une peau de lion ». Le problème est donc posé : il ne manque que quelqu'un pour le résoudre.

Dans ce premier ouvrage, les différents thèmes qui bouillonnaient dans l'esprit de l'auteur, comme ils bouillonnaient dans les milieux philosophiques de l'époque, ne sont pas encore parvenus à unification et ne sont pas exprimés adéquatement. Pourtant le jeune Marx se place déjà de manière très explicite sur une position qui annonce les points de départ de son cheminement ultérieur. Ce n'est déjà plus un disciple de l'orthodoxie philosophique du temps et il critique déjà les épigones du grand maître, qu'ils appartiennent à l'un ou à l'autre courant. Il participe cependant avec une impétuosité juvénile à la polémique antireligieuse des hégéliens de gauche. Il décoche des flèches aux Pères de l'Eglise et au Moyen Age qui ont jeté l'interdit sur Epicure. Il entreprend une vive polémique contre Hegel au sujet des preuves de l'existence de Dieu qu'il qualifie de pures tautologies (« la preuve ontologique ne signifie rien d'autre que : ce que je me représente véritablement (realiter) est pour moi une représentation vraie »)⁶ ou encore de preuves de la non-existence de Dieu. Quand il parle de l'immortalité de l'âme, c'est avec les termes de l'incrédulité philosophique. Et partout où, dans l'exposé critique de la pensée des Grecs, affleure un thème actuel, il le traite avec une liberté exempte de préjugés.

6. MEGA, I/1, p. 80.

★

Nous tenions, au risque de nous éloigner quelque peu de notre chemin, à insister sur ce premier écrit philosophique de Marx. Et cela non seulement parce qu'habituellement on ne s'en occupe pas, mais surtout pour indiquer qu'on ne trouve jamais chez Marx une adhésion passive à la philosophie de Hegel, pas même dans les œuvres qui sont justement considérées comme les plus proches de cette philosophie. Marx n'a jamais été un hégélien orthodoxe, si ce n'est peut-être dans des ébauches, des écrits scolaires qui ne nous sont pas parvenus. Il y eut toujours en lui un puissant élan critique. D'une manière ou d'une autre la tendance apparaît toujours chez lui à repousser, mieux, à renverser entièrement telle ou telle des propositions hégéliennes, et cette critique, ces tentatives de renversement, il faut le noter, sont faites toujours dans le même sens. Ce à quoi Marx tend, c'est, d'une part, à mettre en valeur et à développer le contenu révolutionnaire de la pensée de Hegel, en se tournant non pas tant vers la critique de la religion que vers celle de l'ordre civil et politique existant de son temps ; d'autre part, à se servir des formes de pensée élaborées par Hegel pour aborder la réalité et en comprendre le développement, tout en en rejetant les conclusions et déductions purement conceptuelles et abstraites.

Lorsque Marx arrivera, entre 1843 et 1845, à prendre conscience des aspirations qui étaient les siennes depuis le début, sa critique de la pensée de Hegel prendra une forme définitive et sera exposée de manière complète. Les bases de la nouvelle conception du monde seront alors jetées.

De la même façon, on doit dire que, durant la période où il s'éloigna de la philosophie de Hegel, Marx n'adhéra jamais pleinement à aucun des courants de pensée qui étaient sortis de la désagrégation de l'école hégélienne. Il appartint au cercle des jeunes hégéliens de gauche, il donna sa collaboration à l'œuvre de certains d'entre eux, il tira même inspiration et points de départ de leur très vive polémique antireligieuse, à laquelle il prit part, mais pas un seul de ses écrits ne permet de classer sa pensée comme appartenant à ce courant. Au contraire, il engagea le combat contre la rhétorique philosophique et sociale et contre le mysticisme pseudo-rationaliste auquel ce courant aboutit, avant même son « règlement

de comptes » définitif avec la philosophie de Hegel, et ce combat, il le mena non seulement avec vivacité, mais avec violence, et publiquement, comme s'il voulait débarrasser le terrain d'une poignée d'encombrantes marionnettes pour pouvoir se mesurer tranquillement avec l'adversaire sérieux. De même, ce serait une erreur de dire que Marx fut simplement un disciple de Feuerbach, penseur d'une tout autre classe que les Bauer, Stirner, et Cie... Cette recherche ne nous concerne pas pour l'instant, mais lorsqu'elle sera conduite sérieusement, nous pensons qu'elle conclura que l'influence de l'œuvre de Feuerbach et l'enthousiasme qu'elle provoqua (on se souvient du « nous fûmes tous momentanément « feuerbachiens »⁷ de Friedrich Engels) eurent une valeur décisive essentiellement parce qu'elles accélérèrent un processus de libération qui était déjà en cours, parce qu'elles contribuèrent à la maturation d'une pensée depuis longtemps en voie d'élaboration. Dans les années 1842-1845, écrivirent les fondateurs du marxisme, on assistait en Allemagne à un « bouleversement sans précédent ». Ce fut, dirent-ils, « une révolution au regard de laquelle la Révolution française n'a été qu'un jeu d'enfants, une lutte mondiale qui fait paraître mesquins les combats des Diadoques. Les principes se supplantèrent, les héros de la pensée se culbutèrent l'un l'autre avec une précipitation inouïe et, en trois ans, de 1842 à 1845, on a davantage fait place nette en Allemagne qu'ailleurs en trois siècles... Il s'agit, certes, d'un événement plein d'intérêt : le processus de décomposition de l'esprit absolu »⁸. On doit reconnaître en jugeant les choses avec le recul actuel que la plupart de ces « héros de la pensée » disparurent sans laisser grandes traces. Leur rôle, cependant, a tenu dans l'aide qu'ils ont apportée à ce grand renouvellement, en abattant quelques-unes des barrières qui faisaient obstacle à la révolution philosophique dont Karl Marx fut l'auteur.

★

Le point de départ de cette révolution a été et devait être la philosophie hégélienne, ce qui ne nécessite pas de longues expli-

7. Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, in *Études philosophiques*, Editions Sociales, 1951, p. 23.

8. *L'Idéologie allemande*, 1^{re} partie, « Feuerbach », Editions sociales, 1953, p. 7.

cations, sinon pour préciser la portée historique du système hégélien. L'historiographie idéaliste souligne habituellement l'importance de cette philosophie comme point d'arrivée d'un mouvement de pensée qui part du criticisme kantien et, à travers lui, de l'empirisme et du scepticisme de la philosophie anglaise du dix-huitième siècle. On s'obstine, de ce fait, à expliquer Hegel par Kant ou presque seulement par Kant et on voile ainsi sa véritable signification. A nous de mettre en lumière un autre élément : le système philosophique hégélien doit être essentiellement considéré comme l'aboutissement d'une crise profonde qui toucha avant tout et bien davantage la vie réelle des hommes, l'économie, la société civile et la société politique, et les vieux modes d'être et de pensée dans tous les domaines, que les vieilles doctrines gnoséologiques et métaphysiques. Le philosophe idéaliste avait pleine conscience de l'existence de cette crise : en 1806, pour clore ses leçons sur la *Phénoménologie*, Hegel affirmait que « le monde se trouvait à un moment important dans lequel l'esprit a donné une secousse, a abandonné sa physionomie précédente et en acquiert une autre »⁹.

La *Phénoménologie* elle-même développe cette idée dans sa préface : « Il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période ; l'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant ; il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé et il est dans le travail de sa propre transformation »¹⁰.

Cette « transition à une nouvelle période » n'a certainement pas été déterminée par la découverte kantienne de la « synthèse a priori » et de l'impératif catégorique. Ce fut avant tout la Révolution française qui secoua toute la société européenne et poussa les esprits audacieux à percevoir les nouvelles voies offertes au développement de l'humanité. L'écroulement de l'organisation féodale ne pouvait pas ne pas se traduire par la faillite des vieilles philosophies de l'Etat, et de même, toute doctrine nouvelle se trouvait obligée de tenir compte de la preuve que les faits administraient du caractère historique, transitoire, relatif, des institutions historiques. En Angleterre, au même moment, s'accomplissait la révolution industrielle ; de cette révolution allait sortir renouée une science, l'économie politique, que Hegel avait étudiée dans

9. Allocution finale à l'Université d'Iéna, 1806.

10. *Phénoménologie*, tome I, Préface, p. 12, traduction Hyppolite, Ed. Aubier.

ses années de jeunesse et qui jette une lumière nouvelle, ignorée des philosophies politiques de l'âge des lumières, sur les relations qui se nouent entre les hommes dans la société. A la même époque, les sciences naturelles entraient dans une période de crise. Les premières hypothèses évolutionnistes venaient d'être avancées par Kant lui-même ; on introduisait dans la nature la notion de temps, tout en ne faisant du temps qu'une simple forme de la sensibilité. La vieille philosophie n'était plus adéquate à la réalité, les vieux systèmes matérialistes ne résistaient pas à l'épreuve. Le système hégélien ne donnait que des réponses spéculatives, abstraites, aux problèmes qui surgissaient. Toutefois, pour purement spéculatif et abstrait qu'il fut, c'était un système cohérent à la raison ; et dans cette mesure, non seulement il balayait le terrain des équivoques kantienne, mais encore il élaborait une méthode de pensée qui exprimait en termes philosophiques la nouvelle conscience révolutionnaire, la conscience qu'il n'est rien dans la réalité des choses et de la vie sociale qui ne soit sujet à mouvement, qui ne puisse être transformé.

Marx et Engels élaborèrent avec pénétration, et il furent les premiers à le faire, la distinction entre le système et la méthode de la philosophie hégélienne.

Leur critique ne s'appesantit pas excessivement sur les étrangetés et exagérations du système, avec son énorme édifice de concepts embrassant dans un ordre rigoureux toute la réalité. Plus tard, Friedrich Engels n'hésita pas à dire que la philosophie hégélienne de la nature, toute remplie qu'elle fut d'absurdités et de fantaisies, n'en contenait pas plus que les doctrines des empiristes naturalistes de l'époque, alors qu'en revanche, par de nombreux aspects, elle était très rationnelle.

La capacité du système hégélien à disposer toute la réalité en un ordre étroitement rationnel était et est encore une des raisons de la force de ce système ; et il ne fait aucun doute que le jeune Marx subit la fascination de cette force. L'idée s'empara de lui d'une critique qui ne détruirait pas le résultat atteint par Hegel — une vision unitaire de la totalité du réel —, qui ne retomberait pas dans les équivoques du criticisme kantien et qui éviterait en même temps l'absurde vanité de l'idéalisme subjectif. « Elève » attentif de Hegel, il se tourne pourtant vers les systèmes matérialistes du passé. Hegel avait assimilé le matérialisme du dix-huitième siècle au théisme dans la mesure où tous les deux mettent à la base de la réalité un « attribut sans prédicats ». Une fois le théisme rejeté,

il devenait nécessaire de dépasser l'immobilité abstraite du vieux matérialisme, en évitant de tomber dans une autre abstraction vide. Ce résultat sera acquis en centrant l'attention et la critique sur la méthode de la construction hégélienne, et sur cette partie du système dont les conséquences pratiques ont un grand intérêt, à savoir sur la doctrine du Droit et de l'Etat. Le travail critique de Marx se tourne donc vers la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Philosophie du droit*, et néglige les autres œuvres.

La *Phénoménologie* était et reste le fruit le plus caractéristique de la création hégélienne. On peut dater de son apparition la suprématie de la pensée hégélienne sur les autres courants de l'idéalisme allemand. Marx l'appelle à juste titre « ce lieu de naissance de la philosophie hégélienne »¹¹ où « s'en trouve tout le mystère »¹², et dès ses premières notations, on sent que, non seulement il a conscience de la supériorité de cette manière de penser et d'expliquer la réalité, mais qu'il en a assimilé et accepté le nouveau moment essentiel, la dialectique : « La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel, écrit-il, et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur — consiste donc en ceci que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; en ceci donc qu'il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail »¹³.

Ces lignes furent écrites en 1844 ; elles affirment clairement que la dialectique est précisément ce « noyau rationnel » de la philosophie hégélienne qui devait être conservé et développé parce qu'il constituait la plus grande conquête de la philosophie classique. Ce noyau rationnel pouvait et devait être le point de départ d'une nouvelle conception du monde. Mais cette reconnaissance est critique. Quelle est, en effet, l'erreur de Hegel ? Celle d'avoir fait du moment de la négation un processus purement idéal qui se déroule d'une abstraction à une autre abstraction et non entre des entités réelles (qu'il s'agisse de la nature, de la vie ou de la société humaine, donc de l'histoire). La véritable essence de l'« esprit absolu » qui anime et meut toute la construction hégélienne est l'abstraction.

11. MEGA, III, p. 154.

12. MEGA, III, p. 153.

13. MEGA, III, p. 156.

Marx s'empare du concept et du terme d' « *aliénation* » par lequel la philosophie hégélienne désignait la nature du rapport dialectique, mais il en rénove totalement le contenu. Dans la *Phénoménologie*, l'aliénation rend compte principalement du rapport entre le sujet et l'objet dans lequel prend racine l'objectivité : l'objet surgit de l'aliénation du sujet. Même si une telle position implique une intéressante critique des systèmes matérialistes du dix-huitième siècle, que le marxisme rendra explicite, l'erreur demeure : le sujet qui s'aliène n'est pas l'homme réel qui, par son activité pratique, crée soit la connaissance de la nature, soit le monde objectif des rapports civils et sociaux, mais une abstraction logique à laquelle on parvient à travers une succession de relations de même type entre entités purement abstraites. A la fin, observe Marx avec malice, la pensée doit éprouver de l'ennui à se mouvoir à travers un monde d'abstractions et sort donc d'elle-même pour créer la nature... Mais la nature même à laquelle mène ce processus n'est qu'une série d'abstractions et, puisque tout le processus dialectique reste formel, abstrait, lorsqu'il arrive dans le dépassement des précédentes aliénations, à la vie humaine, il ne s'agit plus de la vie réelle des hommes : « L'homme réel et la nature réelle ne deviennent que des prédicats, des symboles de cet homme irréal caché et de cette nature irréal »¹⁴. En ce qui concerne l'histoire, Hegel, passant dialectiquement d'une abstraction à une autre, « n'a trouvé que l'expression *abstraite, logique, spéculative*, du mouvement de l'histoire qui n'est pas encore l'histoire *réelle* de l'homme en tant que sujet donné d'avance, mais qui est seulement *l'acte d'engendrement, l'histoire de la naissance* de l'homme »¹⁵.

C'est ici que se révèle l'importance de l'aide apportée par la philosophie de Feuerbach à la critique et au dépassement de la philosophie hégélienne, mais aussi les limites de cette aide, et la nécessité que Marx avait comprise d'aller plus avant et de dépasser Feuerbach lui-même.

Celui-ci avait montré que le système des abstractions hégéliennes aboutissait à une restauration en termes philosophiques de la religion et de la théologie ; et il l'avait refusé, prenant comme point de départ, non plus des abstractions logiques, mais la nature et l'homme. Cette poussée vers un nouveau courant de pensée, Marx la recueille et l'exalte ; mais il ne peut abandonner « les moments

14. MEGA, III, p. 168.

15. MEGA, III, pp. 152-153.

positifs de la dialectique hégélienne »¹⁶. Il est vrai que l'homme est nature, que la nature existe hors de l'homme et avant l'homme et qu'elle est la condition de son existence ; mais une vraie connaissance de la nature et de l'homme, c'est-à-dire un vrai naturalisme et un humanisme véritable ne peuvent surgir que si la réalisation de la nature humaine est comprise comme le résultat d'un processus dont le ressort est la dialectique de la négativité sans cesser pour autant d'être un processus réel.

« L'homme est immédiatement un être de la nature. En tant qu'être naturel, et être naturel vivant, il est d'une part doué de *forces naturelles*, de *forces vitales*, il est un être naturel *actif* ; ces forces existent en lui sous la forme de dispositions et de capacités, sous la forme d'*instincts*. D'autre part, en tant qu'être naturel, charnel, sensible, objectif, il est, pareillement aux animaux et aux plantes, un être passif, dépendant et limité, c'est-à-dire que les *objets* de ses instincts existent en dehors de lui, comme des objets indépendants de lui ; mais ces objets sont objets de ses *besoins* ; ce sont des *objets* nécessaires, essentiels, pour la mise en jeu et la constatation de ses forces essentielles. Dire que l'homme est un être charnel, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire que les objets *réels, sensibles* sont l'objet de son être, de la manifestation de sa vie, et qu'il ne peut manifester sa vie qu'à l'aide d'objets réels, sensibles. Etre objectif, naturel, sensible, c'est la même chose qu'avoir en dehors de soi l'objet, la nature, le sens ou qu'être soi-même l'objet, la nature, le sens pour un autre être »¹⁷.

La dialectique du rapport entre le sujet et l'objet est maintenue, mais, justement, en partant de cette dialectique, la position idéaliste est dépassée en une série de rapports réels concrets : « Nous voyons ici que le naturalisme conséquent, ou humanisme, se distingue aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme, et qu'il est en même temps la vérité qui les unit. Nous voyons du même coup que seul le naturalisme est capable de comprendre l'acte de l'histoire universelle »¹⁸. L'étude des relations économiques, d'une part, trame élémentaire des rapports qui s'établissent entre les hommes à la base de la vie sociale, la critique destructive de la doctrine hégélienne du Droit et de l'Etat, de l'autre, ne sont pas tant des

16. MEGA, III, p. 166.

17. MEGA, III, pp. 160-161.

18. MEGA, III, p. 160.

conséquences que des parties intégrantes et des expressions concrètes de cette conception radicalement nouvelle.

Hegel lui-même, du reste, avait ouvert la voie à l'étude de l'économie politique : « [Il] se place, dit Marx, du point de vue de l'économie politique moderne [en tant qu'] il conçoit le travail comme l'essence avérée de l'homme » ; [mais] « il voit seulement le côté positif du travail, et non son côté négatif... Le seul travail que Hegel connaît et reconnaît est le travail *abstrait de l'esprit* »¹⁹. Lui substituer le travail concret, tel qu'il s'effectue réellement, ne signifie pas seulement exprimer en termes authentiques le rapport entre l'homme et la nature, mais avant tout ouvrir et développer un nouveau chapitre de la critique de l'économie politique. C'est pour cela que les pages consacrées par Marx à la critique de la méthode hégélienne sont précédées de la première grande exposition critique des notions fondamentales de l'économie, salaire, capital, profit, rente foncière. L'exposition est concrète, précise, détaillée, toute illuminée par le concept hégélien d'aliénation. Le travail concret devenu l'essence de l'humanité, l'aliénation du travail concret devient la forme fondamentale de l'aliénation, celle qui précède toutes les autres. L'économie devient ainsi la base de l'histoire. L'homme devenu salarié, aliène sa nature humaine, devient marchandise. Le produit du travail devient étranger à son producteur. La société se brise en classes différentes, en possédants et travailleurs, etc. Les catégories économiques sont ramenées à l'expression nécessaire d'un processus dialectique réel. La voie est ouverte à la critique de la totalité de la société bourgeoise, qui sera faite dans les années et dans les œuvres suivantes, qui culminera dans le *Capital*, mais dont on peut dire qu'elle est pour une grande part déjà complète.

★

Mais comment à son tour se libérer de l'aliénation du travail ? Lorsqu'il affronte ce problème, Marx est depuis longtemps loin du pur et formel débat d'idées. Il a vécu une période de lutte politique intense, il a déjà fait la preuve de l'inconsistance des velléités libérales de la classe bourgeoise qui avance avec précaution, pénétrée de respect pour l'autorité, sur la scène de l'Allemagne

19. MEGA, III, p. 157.

réactionnaire et féodale ; il est déjà sceptique sur les possibilités d'un mouvement démocratique radical qui ne trouverait pas de points d'appui plus solides que les convictions des doctrinaires de gauche de la philosophie. Emigré à Paris, il revit, dans les livres, la grande Révolution française et prend contact, dans la vie réelle, avec le mouvement socialiste et communiste des travailleurs français. Le résultat de ce contact est critique. La pure revendication de l'abolition de la propriété privée est vide pratiquement et en vient à se traduire en fin de compte en son contraire. L'issue n'apparaîtra que lorsque « tout le mouvement révolutionnaire trouve sa base tant empirique que théorique dans le mouvement de la *propriété privée*, c'est-à-dire de l'économie... »²⁰. Ainsi, « le mouvement entier de l'histoire est donc comme sa procréation réelle [du communisme] »²¹. « Tout ce qu'on appelle *l'histoire universelle*, n'est pas autre chose que la production de l'homme par le travail humain »²².

« L'émancipation de la société de la propriété privée, etc... de l'asservissement s'exprime sous la forme *politique* de l'*émancipation des ouvriers*, non pas comme s'il s'agissait seulement de leur émancipation, mais parce que celle-ci implique l'émancipation universelle de l'homme ; or cette dernière y est incluse parce que tout l'asservissement de l'homme est impliqué dans le rapport de l'ouvrier à la production et que tous les rapports de servitude ne sont que des variantes et des conséquences de ce rapport. »²³.

En dépit de la forme qui n'est pas simple, on sent bien que tout le marxisme est déjà contenu ici. Et cela est le résultat de l'élan nouveau, décisif donné à la pensée de Karl Marx par le mouvement socialiste. Marx se détache de l'utopisme, conçoit le mouvement historique comme un mouvement qui s'accomplit suivant une dialectique qui plonge ses racines dans la réalité des choses et de la vie des hommes et qui, de ce fait, peut être et est l'objet de recherches concrètes, d'analyse scientifique et de conclusions qui lui soient adéquates.

La conception hégélienne du Droit et de l'Etat, et par conséquent de l'histoire, est dès lors complètement dépassée. Marx lui consacre cependant encore deux travaux, qu'il nous faut mentionner. Le premier, la *Critique de la philosophie du Droit de*

20. MEGA, III, p. 114.

21. MEGA, III, p. 114.

22. MEGA, III, p. 125.

23. MEGA, III, pp. 92-93.

Hegel, est une œuvre longue, patiente, détaillée, qui suit de manière analytique, pas à pas, le texte hégélien. A la différence des *Manuscrits économique-philosophiques* auxquels nous venons de nous référer et qui sont de la même époque, le ton à l'égard de la doctrine hégélienne est celui d'une critique âpre qui souligne et dénonce d'une manière impitoyable, avec insistance, voire avec pédanterie les incongruités, les contradictions, le caractère proprement tautologique des propositions de style obscur et pompeux qui définissent dans le texte de Hegel les institutions civiles et politiques. L'erreur fondamentale de Hegel est toujours la même : l'Idée absolue transformée en sujet, les sujets réels, c'est-à-dire les diverses institutions, la famille, l'Etat, deviennent tous des prédicats de ce sujet, des moments de l'Idée absolue. La doctrine de l'Etat devient un « formalisme d'Etat » : « Le principe matériel proprement dit est pour lui l'idée, forme pensée abstraite de l'Etat en tant que sujet, l'idée absolue qui ne porte en elle aucun élément passif matériel. En regard de l'abstraction de cette idée, les déterminations du formalisme empirique réel de l'Etat apparaissent comme contenu, et en conséquence le contenu réel apparaît lui-même comme matière informe, inorganique ; (ici l'homme réel, la société réelle, etc.) »²⁴. Hegel décrit effectivement l'être de l'Etat moderne, tel qu'il est, et on ne peut le blâmer pour cela, mais parce qu'il fait passer ce qui est pour l'essence de l'Etat, un être pour un devoir être. Le contraste entre la société civile et la société politique qu'il sent comme une contradiction, il le justifie et l'idéalise : et il justifie tout de la même manière, y compris les pairs de naissance, soutien du trône et de la société. Son Etat en arrive à être un Etat de serviteur de l'Etat, etc.²⁵.

L'accent âpre de la critique révèle que lorsque Marx s'attaque à ce travail, il est déjà convaincu que l'impulsion révolutionnaire que contient la philosophie hégélienne, et qui découle de droit de la doctrine de la négativité, doit se réaliser dans une critique radicale de toute la société, qui en prépare le renouvellement, la transformation. De ce fait, plus on recule la date de cet écrit, habituellement négligé parce que vraiment trop abscons (certains le datent de 1841-42 plutôt que de 1843), plus on en souligne l'importance. Il nous présente un Marx adversaire et démolisseur impitoyable des aspects les plus réactionnaires de l'idéologie hégélienne

24. MEGA, I/1, pp. 538-539.

25. *Loc. cit. passim.*

et prêt, dès le début, à ramener les institutions civiles et politiques, le droit et l'Etat à des formes de la volonté et de l'action humaines qui ont leur origine, non dans une idée abstraite, pas même dans la nature abstraite de l'homme, mais dans son être social et dans ses qualités sociales, donc dans le développement des rapports entre les hommes et la société. Le sujet de l'histoire n'est plus l'idée, mais le peuple ; et les institutions juridiques de l'Etat sont des formes de sa vie et de ses luttes réelles.

Le second ouvrage, paru en 1843, sous le titre *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, est très différent par la forme et donne au contenu même la vivacité explicite de la polémique politique. Par la profondeur de la pensée, l'ampleur des horizons embrassés, le prestige du style, il se place avec l'écrit *Sur la question Juive*, qui est de la même période, à la hauteur du *Manifeste* de 1848. De l'hégélianisme restent la pénétration de l'analyse et l'élan de la méthode dialectique, mais, pour le contenu, tant Hegel que les Jeunes Hégéliens et Feuerbach sont désormais lointains.

Les conditions politiques et sociales de l'Allemagne, contre lesquelles il entre en guerre, sont placées au centre. L'homme est le point de départ, mais ce n'est plus un être abstrait, situé hors du monde. L'homme est le monde de l'homme, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion (et on pourrait ajouter la philosophie idéaliste) qui est une conscience renversée du monde, parce que celui-ci est lui-même un monde renversé. Il faut rétablir la vérité de ce monde et ceci est la tâche de l'histoire. La critique du ciel se transforme en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. Cette critique se situe au centre de la mêlée, elle veut frapper l'adversaire et non plus seulement le comprendre. Elle ne refuse pas la philosophie, mais elle veut la réaliser et puisque de la philosophie elle déduit que l'homme est pour l'homme l'être suprême, elle veut détruire tous les rapports dans lesquels l'homme est dégradé, assujéti, abandonné, méprisable. Mais comment opérer cette révolution radicale ? Un fondement matériel est nécessaire et il doit être donné par une classe radicale dont l'émancipation coïncide avec l'émancipation de toute l'humanité. Cette classe qui, par sa situation, implique la misère totale de l'homme et ne peut donc se retrouver qu'à travers la complète reconquête de l'homme, c'est le prolétariat.

Comme on peut le voir, nous sommes parvenus au fondement

à partir duquel la doctrine du matérialisme historique se développera ensuite dans toute sa richesse. Les *Thèses sur Feuerbach*, écrites probablement au mois de mars 1845, et publiées, pour la première fois, par Engels en 1888, en même temps qu'elles complètent et précisent la critique du matérialisme de Feuerbach, n'apportent pas grand'chose à qui est en quête du rapport critique direct de Marx avec la doctrine hégélienne. Elles définissent exactement la manière dont Marx comprend le matérialisme de sa conception de la philosophie et de l'histoire. Leurs affirmations cependant, si l'on ne veut pas dessécher cette conception en la schématisant excessivement, ne peuvent être évaluées de façon exacte si on ne les rattache pas toujours, soit à la critique de la dialectique hégélienne, soit à toute la critique parallèle des rapports économiques, du droit et de l'Etat.

Cette étude a paru dans la revue Rinascita de juin 1954 sous le titre : « Da Hegel al marxismo » (pages 387-393).

LA PREMIERE CRITIQUE APPROFONDIE DE LA PHILOSOPHIE DE HEGEL PAR MARX

Marx a écrit le manuscrit de la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* au cours de l'été 1843 *. Ce manuscrit ne fut pas publié de son vivant et, longtemps considéré comme perdu, ne parut pour la première fois qu'en 1927.

Il constitua la préparation théorique du passage définitif de Marx au matérialisme et au communisme, qui s'opéra à la limite des années 1843-1844. Si l'on n'a pas analysé les processus du développement idéologique de Marx, dont ce manuscrit fut l'expression, il n'est pas possible de comprendre entièrement la voie qui a conduit Marx à la conception du monde scientifique.

Cependant, de nombreux problèmes complexes auxquels se heurte celui qui étudie le manuscrit de 1843 n'ont pas encore reçu d'explications suffisantes dans la littérature marxiste. Le présent article constitue un essai d'examen de certains de ces problèmes.

1. Le passage conscient de Marx au matérialisme

Les adversaires modernes du marxisme s'efforcent de démontrer que Marx, contrairement à Engels, ne se serait pas comporté comme un matérialiste conséquent non seulement dans ses œuvres de jeu-

* Par la suite, ce texte sera désigné sous le nom de « manuscrit de 1843 ».

nesse, mais aussi dans celles de sa maturité. Des catholiques français affirment même que la base méthodologique du *Capital* ne serait pas le matérialisme, mais la dialectique spéculative de Hegel.

Pour justifier cette conception, ils s'efforcent de représenter le développement des conceptions philosophiques de Marx comme un processus unique fondé sur les principes qu'il avait formulés dès sa thèse de doctorat (1841), c'est-à-dire, pour l'essentiel, les principes de l'idéalisme hégélien. De ce fait, on comprend combien il est important pour les historiens bourgeois de dissimuler la tendance matérialiste du manuscrit de Marx de 1843 et de l'interpréter dans l'esprit de l'idéalisme : après avoir réalisé cette opération, il est infiniment plus facile de convaincre le lecteur que, même dans ses travaux ultérieurs, Marx était demeuré sur les positions de l'idéalisme.

Ainsi, S. Landshut affirmait, dès 1932, que le « principe de base d'où Marx était parti dans la critique de Hegel » avait déjà été formulé par celui-ci dans sa thèse de doctorat¹. En 1935, G. Macmurray déclarait sans ambages que le conflit de Marx avec « l'idéalisme hégélien ne signifiait pas qu'il rejetait l'hégélianisme en tant que théorie », que Marx était demeuré « un hégélien convaincu en théorie » et qu'il n'avait fait que chercher des voies pour le passage de cette théorie à la réalité empirique². Après lui, K. Löwith affirma que, « dans sa critique de la philosophie du droit de Hegel, Marx conteste, non le principe de Hegel, mais seulement la réalisation concrète de l'unité de la raison et de la réalité affirmée par Marx lui-même »³. E. Weil a même essayé d'identifier les conceptions politiques de Marx et de Hegel⁴.

Cependant, le contenu du manuscrit ne laisse aucun doute sur le fait qu'ici Marx « renverse » d'une façon matérialiste la conception générale idéaliste de Hegel. Le problème véritable qui se pose à celui qui étudie le manuscrit de 1843 n'est pas de savoir si, dans ce manuscrit, Marx prend des positions matérialistes, mais de savoir quelle place occupe ce manuscrit dans la formation des conceptions matérialistes de Marx.

A notre avis, l'importance du manuscrit de 1843 réside en pre-

1. Hrg. von S. Landshut und J.P. Mayer : *Karl Marx. Der historische Materialismus*, Leipzig, 1932, t. 1, p. XXI.

2. G. Macmurray : « The early development of Marx thought » in : *Christianity and the social revolution*, 1935, p. 214.

3. K. Löwith : *Von Hegel bis Nietzsche*, 1950, p. 162.

4. Voir E. Weil : *Hegel et l'Etat*, Paris, 1950, p. 105.

mier lieu dans le fait qu'il constitue l'expression du passage conscient de Marx au matérialisme. En fait, la thèse de doctorat a été écrite par Marx à partir de positions fondamentalement idéalistes-hégéliennes, bien que, ici déjà, sur une série de points, les conceptions de Marx diffèrent substantiellement de celles de Hegel. Durant la période de travail à la *Gazette Rhénane*, la divergence entre Marx et Hegel s'approfondit : dans l'analyse des phénomènes sociaux et politiques concrets à partir des positions du démocratisme révolutionnaire, les éléments matérialistes apparaissent et se développent dans la conception du monde de Marx. En particulier, il se heurte à des faits qui réfutent non seulement les conceptions hégéliennes, mais aussi les conceptions idéalistes en général selon lesquelles l'Etat est déterminant en ce qui concerne le système des relations matérielles de la société. Il est vrai qu'à cette époque Marx n'a pas encore conscience de la tendance nouvelle, matérialiste, qui est apparue dans sa conception du monde et il continue généralement à partir de positions idéalistes⁵.

Cependant, au début de 1843, ses doutes sur la valabilité de l'idéalisme dans la question du rapport entre le système des relations matérielles et l'Etat le conduisent à douter de la vérité de l'idéalisme en général. Son abandon de l'idéalisme est accéléré par les événements de la vie politique et idéologique de l'Allemagne de cette époque. En particulier, la nouvelle offensive de la réaction prussienne contre les libertés politiques, qui débute vers 1842-1843, convainc définitivement Marx du manque de fondement des conceptions idéalistes sur la liberté de la presse comme moyen fondamental de lutte contre la monarchie prussienne. Les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* de Ludwig Feuerbach, publiées en février 1843, et qui posent dans toute son ampleur la tâche de « retourner la philosophie spéculative » et par là même d'atteindre la vérité « dans sa forme non déguisée, pure, évidente », exercent une grande influence sur Marx.

« Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient — a rappelé Marx par la suite — fut une révision critique de la *Philosophie du droit* de Hegel »⁶. Pour Marx, cette critique présente de l'intérêt sous de nombreux rapports. Tout

5. Ces questions sont examinées d'une façon plus détaillée par l'auteur dans l'article « Le début du passage de Marx au matérialisme » (voir *Izvestia M. G. O.*, série Economie, philosophie, droit, 1958, n° 1).

6. *Contribution à la Critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957, p. 4.

d'abord cela lui donne la possibilité d'interpréter d'une façon matérialiste une série de problèmes sociaux et politiques qui se reflétaient, bien que sous une forme altérée, dans la *Philosophie du droit* de Hegel. Ensuite cette critique permet à Marx « de régler ses comptes avec sa conscience philosophique d'autrefois » — avec l'idéalisme de Hegel en général. Enfin, on peut considérer le manuscrit de 1843 comme une sorte d'étude, par Marx, de la valeur théorique du matérialisme. Marx préfère ne pas déclarer qu'il passe de l'idéalisme au matérialisme, mais au préalable mettre en lumière sous tous ses aspects la supériorité du matérialisme sur l'idéalisme. Après avoir démontré que même la philosophie hégélienne, qui était la forme supérieure de l'idéalisme, ne résistait pas à la critique matérialiste, Marx devient un matérialiste convaincu.

Analysant la *Philosophie du droit*, Marx met tout d'abord en lumière le manque de fondement scientifique de la méthode hégélienne en tant que méthode idéaliste. Il y réussit, notamment en appliquant, en matérialiste, l'exigence méthodologique, formulée par Hegel lui-même, qui consiste à distinguer, lors de l'étude de tel ou tel système philosophique, la logique interne du mouvement de la pensée (« ésotérique ») et la forme d'expression de cette logique interne ainsi que le rapport du penseur lui-même à celle-ci (« exotérique »).

L'application de cette exigence à la philosophie hégélienne elle-même acquerrait un sens particulier. En tant qu'idéaliste objectif, Hegel faisait une différence entre l'ésotérique et l'exotérique, non seulement sur le plan gnoséologique, mais aussi ontologique, considérant l'ésotérique comme le vrai, comme l'« Idée », et l'exotérique comme la « réalité empirique ». Conformément à cela, dans la préface à la *Philosophie du droit*, Hegel définissait ainsi la tâche générale de la philosophie : « Concevoir ce qui est est la tâche de la philosophie, car ce qui est, c'est la raison »⁷. Par conséquent, la philosophie doit, premièrement, ne pas s'écarter des faits concrets de la réalité, mais les analyser et, deuxièmement, déceler la « raison » cachée derrière ces faits. La *Philosophie du droit* constitue la réalisation de cette double tâche appliquée à la vie sociale. Le fait de distinguer l'ésotérique de l'exotérique dans l'analyse de la philosophie du droit de Hegel aboutissait nécessairement à mettre en lumière l'interprétation idéaliste par Hegel de matériaux concrets.

Marx remplit cette tâche dès les premiers pas de sa critique.

7. Hegel : *Principes de la philosophie du droit*, Paris 1940, p. 31.

Le manuscrit de 1843 commence par l'analyse des paragraphes de la *Philosophie du droit* dans lesquels Hegel donne une caractéristique générale du droit politique interne. Ici, la question centrale est celle du rapport du « système d'intérêt privé » (de la famille et de la société civile) au « système d'intérêt général » (Etat). Conformément au schéma général de la section « *Morale* » de la *Philosophie du droit* de Hegel, la famille et la société civile précèdent l'Etat, qui se présente comme leur synthèse. De là on pourrait conclure que l'Etat dépend de la famille et de la société civile, qu'il est conditionné par elles. Mais, du point de vue de Hegel, n'aurait été fixé ainsi que l'aspect empirique du rapport. Quant au rapport essentiel, idéal, de ces trois moments de l'idée morale, il est tout à fait différent : « La famille et la société civile sont conçues [par Hegel] comme des sphères du concept d'Etat et qui plus est comme les sphères de sa finitude, comme sa finitude »⁸. Par conséquent ce n'est pas l'Etat qui est déterminé par la famille et la société civile mais, au contraire, celles-ci qui sont déterminées par celui-là. En tant que « sphères de la finitude » de l'idée d'Etat, elles sont dépourvues d'autonomie et « doivent donc leur existence à un autre esprit que le leur; elles sont des déterminations posées par un tiers, et non posées par elles-mêmes »⁹. Ce tiers est le concept, l'idée d'Etat. Ainsi, « l'idée est transformée en sujet indépendant »¹⁰, distribuant sa matière entre la famille et la société civile en tant que ses sphères, leur insufflant la vie, devenant leur essence interne.

Une nouvelle analyse minutieuse de la *Philosophie du droit* convainc Marx que « partout Hegel fait de l'idée le sujet, et fait du sujet réel proprement dit... le prédicat »¹¹. Marx caractérise cette conception idéaliste comme « le vice fondamental de la suite des idées chez Hegel »¹².

Après avoir pris pour essence du monde l'Idée absolue (logique objective des concepts), Hegel est obligé de réduire la réalité empirique « à un phénomène ». Dans son analyse du contenu gnoséologique de cette position idéaliste, Marx montre d'une façon convaincante qu'une telle attitude envers la réalité a fermé la voie qui mène à la connaissance réelle de l'essence du monde. Selon

8. *Marx Engels Werke*, Berlin Dietz 1958, t. 1, p. 205.

9. *Ibidem*, p. 207.

10. *Ibidem*, p. 206.

11. *Ibidem*, p. 209.

12. *Ibidem*, p. 225.

Hegel, après l'élaboration de la logique des concepts, la tâche suivante de la connaissance consiste surtout à montrer comment cette essence spirituelle *se manifeste* dans les différentes sphères empiriques. Hegel ne tire pas les définitions abstraites des objets concrets, mais, au contraire, fait entrer ces objets dans des définitions abstraites, qu'il donne pour leur essence. De ce fait, l'essence spécifique des objets demeure cachée et « on n'obtient qu'une apparence de connaissance réelle »¹³.

La réalité empirique, que Hegel prétend être pure illusion, se venge de lui non seulement en montrant que ce sont ses propres raisonnements qui sont illusoire, mais aussi parce qu'en définitive elle joue entièrement dans ses constructions le rôle de vérité. « Une certaine *existence empirique* — souligne Marx — est prise d'une façon non critique pour la vérité réelle de l'Idée »¹⁴.

Ainsi, à la différence des articles de la *Gazette Rhénane*, dans lesquels seuls certains éléments du matérialisme apparaissent spontanément, le manuscrit de 1843 atteste le passage conscient de Marx au matérialisme. A notre avis, Marx faisait précisément allusion au manuscrit de 1843 lorsqu'il écrivait dans la postface à la deuxième édition du *Capital* (janvier 1873) : « J'ai critiqué le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans »¹⁵.

Le passage conscient de Marx au matérialisme s'est opéré dans la lutte contre l'idéalisme, jetant par là même les bases du principe marxiste de l'esprit de parti en philosophie. Les années quarante du XIX^e siècle constituent la période de formation des tendances dominantes de la nouvelle philosophie bourgeoise. En 1841, F.W. Schelling professe la « philosophie de l'identité » et en 1842, Auguste Comte achève le *Cours de philosophie positive*; en 1843 paraît le *Système de logique syllogistique et inductive* de J.S. Mill; à la même époque paraît l'ouvrage de S. Kierkegaard *Où ceci, ou cela* d'où est issu l'existentialisme moderne. La tendance générale de tous ces courants, c'est la recherche d'une « troisième voie » en philosophie, le désir de s'ériger au-dessus des tendances philosophiques fondamentales. La grandeur de Marx a été de ne se laisser séduire par aucune des conceptions idéalistes nouvelles, de considérer que la polémique essentielle de son temps résidait dans le dilemme Hegel-Feuerbach, c'est-à-dire idéalisme-matérialisme, et d'être passé résolument du côté du matérialisme.

13. *Ibidem*, p. 211.

14. *Ibidem*, p. 241.

15. *Le Capital*, Paris, Editions Sociales, t. 1, p. 29.

Le manuscrit de 1843 est resté inconnu de Lénine. Cependant, s'appuyant sur une lettre de Marx à Feuerbach d'octobre 1843, Lénine comprit le profond esprit de parti de la position philosophique qu'occupait Marx dès cette période. Soulignant cet aspect de la formation des conceptions philosophiques de Marx, Lénine a écrit dans son ouvrage *Matérialisme et empiriocriticisme* : « Dès 1843, alors qu'il ne faisait encore que devenir Marx, [il] esquissait avec une netteté frappante les courbes essentielles de la philosophie... Que les « sceptiques », qu'ils se réclament de Hume et de Kant (ou, au XX^e siècle, de Mach), s'élèvent contre le « dogmatisme » du matérialisme et de l'idéalisme, Marx le voyait dès alors; il sut prendre tout de suite, sans se laisser distraire par aucun des mille misérables petits systèmes philosophiques, le chemin du matérialisme, contre l'idéalisme »¹⁶.

2. L'approfondissement de la position matérialiste de Marx

Le manuscrit de 1843 constitue un tout multiple et qui se développe d'une manière déterminée. Sa tendance fondamentale consiste à donner, en partant de positions matérialistes, une critique de la façon hégélienne de traiter les problèmes de la philosophie du droit. Cependant, quand il en aborde la critique, Marx n'a pas de solution prête pour ces problèmes. Opposant, dès le début, la façon matérialiste d'aborder les questions à l'idéalisme hégélien, Marx précise et développe par la suite ses positions de départ; il découvre en avançant des avantages sans cesse nouveaux du matérialisme sur l'idéalisme; il aboutit à de nouvelles thèses théoriques et en explicite certaines autres formulées auparavant. Lorsque l'on analyse le manuscrit de Marx, il est donc également nécessaire de mettre en lumière le mouvement de la pensée de Marx, de suivre le processus même de son assimilation du matérialisme.

Ce « renversement » de la conception idéaliste de la philosophie hégélienne (d'après les matériaux de la *Philosophie du droit*) est, par sa démarche de principe — matérialiste — la continuation directe de l'œuvre entreprise par Feuerbach (en ce qui concerne la philosophie hégélienne de la religion) dans *l'Essence du christianisme* et esquissée par lui sous une forme générale dans ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*.

16. Lénine : *Matérialisme et empiriocriticisme*, Paris, Editions Sociales, 1948, p. 310.

Cependant, dès 1843, Marx se distingue de Feuerbach non seulement par le fait qu'il met à jour une série de nouvelles faiblesses de la position de Hegel et formule, sur la base du matérialisme, de nouveaux arguments, mais aussi par le caractère même de sa critique. A ce moment, déjà, il sonde les voies du développement futur du matérialisme : son extension à la vie sociale, la possibilité de traiter la dialectique d'une façon matérialiste, la justification philosophique des idées du communisme. Cet approfondissement de la position matérialiste de Marx au cours de sa critique de la *Philosophie du droit de Hegel* fait apparaître des éléments d'une conception du monde nouvelle, véritablement scientifique.

En entreprenant la critique de la construction idéaliste générale de Hegel, Marx accomplit en même temps les premiers pas vers une conception matérialiste de l'histoire. Ainsi, analysant le fait, constaté par Hegel lui-même, que le lien de l'Etat avec la famille et la société civile est déterminé par « les circonstances, l'arbitraire et le choix de la vocation particulière », Marx aboutit à une conclusion directement opposée : ce n'est pas l'idée de l'Etat qui constitue la prémisses de la famille et de la société civile, mais celles-ci qui sont la base réelle sur laquelle s'érige l'Etat.

Initialement, cette conclusion, qui représente un pas important vers la conception matérialiste de l'histoire, n'est pas au centre de l'attention de Marx ; il considère que sa tâche consiste en premier lieu à « retourner » la conception idéaliste générale de Hegel. Cependant, au fur et à mesure qu'il approfondit la critique de la philosophie du droit de Hegel, le centre d'intérêt de Marx glisse graduellement de la conception générale de Hegel (sujet-objet) à sa manifestation concrète (société civile-Etat), d'un problème purement logique à l'analyse de problèmes sociaux et politiques.

A ce moment, Marx sent l'insuffisance de ses connaissances dans ce domaine. C'est pour cela que, tout en continuant à travailler sur le manuscrit, il étudie un grand nombre de travaux sur l'histoire de différents pays ; des extraits de ces travaux ont été conservés sous la forme de cinq cahiers connus sous le nom de cahiers de Kreuznach. La confrontation des textes du manuscrit de 1843 et des cahiers de Kreuznach permet de conclure que les matériaux concrets recueillis ont été directement utilisés par Marx dans son travail sur le manuscrit.

Les cahiers de Kreuznach ont une grande valeur, tout d'abord du point de vue méthodologique. Ils attestent éloquemment que Marx avait abordé l'étude d'un matériel empirique en vue d'une

tâche théorique déterminée (la mise en lumière des rapports mutuels de la société civile et de l'Etat, de l'essence de la société moderne) qu'il se proposait de mener à bien dans le cours même de l'élaboration du manuscrit.

Le matériel historique concret a, à son tour, contribué à l'enrichissement des positions théoriques de Marx, à la naissance d'éléments d'une conception du monde scientifique. Ce mouvement de la pensée de Marx devient évident si l'on étudie la façon dont Marx traitait la question du rapport de l'Etat au système des rapports matériels au début du manuscrit (avant l'utilisation des matériaux des cahiers de Kreuznach) et à la fin de celui-ci (sur la base de ces matériaux).

S'appuyant sur un schéma abstrait de structure de l'Etat, Hegel avait essayé de démontrer que la monarchie constitutionnelle était l'idéal d'une telle structure. Ici, l'idéalisme sert de base théorique aux conclusions conservatrices de Hegel. Marx s'élève contre cette construction de schémas abstraits. Après avoir attiré l'attention sur le caractère historique de la société civile, il étudie les *types de société* ayant existé historiquement, et qu'il considère avant tout comme des types de liaison entre la société civile et l'Etat. S'inspirant de cela, il tente de prévoir la direction dans laquelle s'orientera la structure de la société à l'avenir.

Dans la société antique, les fonctions politiques des citoyens coïncidaient directement avec les fonctions de leur activité en tant que personnes privées. Par conséquent, ici existait « une unité substantielle entre le peuple (les citoyens libres. — N.L.) et l'Etat »¹⁷. Au Moyen âge, cette unité substantielle se maintient mais prend un autre caractère : l'activité politique se décompose en fonctions particulières, dont chacune cesse d'être une fonction de la société et devient le privilège d'une couche déterminée, se présentant comme une « société indépendante ». A l'époque moderne, l'Etat politique se sépare de la société civile, « l'affaire commune » devient le privilège d'une catégorie particulière — la bureaucratie.

A la suite de cette séparation, la société civile et l'Etat s'opposent entre eux comme les incarnations de deux principes opposés : « l'homme privé » est le principe de la société civile, et les fonctions sociales de l'homme — le principe de l'Etat.

Se basant sur cette interprétation du processus historique, Marx

17. *Marx Engels Werke*, t. 1, p. 231.

conclut : « La tâche historique a consisté ensuite à remettre l'Etat politique dans le monde réel, mais, ce faisant, les sphères particulières n'ont pas conscience qu'avec la suppression de l'essence supraterrrestre du régime politique ou de l'Etat politique, leur essence privée est également supprimée, que l'existence supraterrrestre de l'Etat politique n'est rien d'autre que l'affirmation de leur propre aliénation »¹⁸.

Ainsi, l'aliénation de l'Etat politique et de la société civile est conditionnée par l'« essence privée » de cette dernière, c'est-à-dire fondée sur la propriété privée ; la liquidation de cette aliénation implique la liquidation de l'« essence privée » des sphères de la société civile. Un nouveau type de structure étatique, que Marx appelle démocratie dans le manuscrit de 1843, apparaît.

Du point de vue de Marx, jusqu'à cette époque seul l'Etat politique se présentait comme le porteur de l'universel, et de ce fait le régime social se réduisait au régime politique. Mais, dans la démocratie, l'Etat politique, par son contenu, c'est-à-dire comme quelque chose d'universel, ne se distingue pas de l'Etat matériel (économie), car le contenu de ce dernier revêt également un caractère universel. C'est précisément pour cela que le principe de l'Etat politique (universel), qui ne se présente dans les autres formations sociales que comme un principe formel, « est en même temps un principe matériel » en démocratie. L'universel cesse d'être une forme d'un contenu particulier et devient le contenu lui-même, le principe interne de toute la société, qui se manifeste dans des formes sociales particulières : tant dans la forme de l'Etat politique que dans la forme de la société civile¹⁹. Par conséquent, il s'agit ici d'une structure sociale dans laquelle l'essence de l'homme, en tant qu'être social, détermine le caractère de toute la société. En d'autres termes, on observe déjà objectivement la conception marxiste de la nécessité de la justification théorique du communisme, bien que Marx lui-même n'établisse pas encore de lien direct entre ses conceptions et les doctrines communistes.

Ainsi que nous le voyons, initialement Marx procède à l'analyse des lois du développement historique sous une forme extrêmement abstraite. Par la suite, cependant, il utilise de plus en plus les matériaux historiques concrets des cahiers de Kreuznach et, sur cette base, passe, à la fin du manuscrit, de la caractéristique du lien de

18. *Ibidem*, p. 233.

19. Voir *Ibidem*, pp. 231-232.

l'Etat avec le système des rapports matériels dans son ensemble à celle du lien de l'Etat avec la propriété privée.

Ainsi il trouve parfaitement conséquent que « l'« inaliénabilité » de la propriété privée, soit en même temps l'« inaliénabilité » de la liberté universelle, de la volonté et de la morale »²⁰. Après avoir ensuite découvert que dans la société moderne « la propriété privée est la garantie du régime politique », Marx parvient à la conclusion que, « ici, le régime politique est ainsi le régime politique de la propriété privée »²¹. Ce faisant, Marx atteint une netteté exceptionnelle tant dans la position que dans la solution de la question du rapport mutuel de l'Etat et de la propriété privée : « Quel est donc le pouvoir de l'Etat sur la propriété privée ? Le pouvoir propre de la propriété privée, son essence portée jusqu'à l'existence. Que reste-t-il à l'Etat politique à l'opposé de cette essence ? Il reste l'illusion qu'il est déterminant alors qu'il est déterminé »²².

Marx commence également à aborder d'une façon concrète l'examen des rapports matériels, accordant de plus en plus d'attention aux rapports de propriété. Les « différences des besoins et du travail », les « différences entre la ville et la campagne » et d'autres rapports matériels concrets paraissent dans son champ de vision²³. Ce faisant, Marx fait l'observation suivante : « Notre époque, la civilisation... sépare de l'homme — comme quelque chose d'unique extérieurement, matériel — son essence d'objet. Elle ne considère pas le contenu de l'homme comme sa réalité véritable »²⁴. Ici s'ébauche la façon d'aborder l'analyse du travail aliéné de Marx dans les *Manuscrits de 1844*. En tout état de cause, à l'époque de l'achèvement du manuscrit de 1843, l'intention de Marx de se livrer à une étude spéciale des problèmes économiques se manifeste d'une façon très nette. Il déclare ouvertement qu'à la suite de la critique de la conception hégélienne de l'Etat, il a l'intention de procéder à « la critique de la conception hégélienne de la société civile »²⁵. Effectivement, à la fin de 1843, Marx entreprend l'étude de l'économie politique (A. Smith, J.-B. Say, F. Skarbek, etc.) et, à partir

20. *Ibidem*, p. 306.

21. *Ibidem*, p. 314. Ces passages et certains autres abordés ici du manuscrit de Marx de 1843 sont heureusement soulignés dans l'article de Z.M. Oroudjev « Révision critique par Marx de la philosophie du droit de Hegel et sa façon d'aborder le matérialisme historique » (*Izvestia Akademii nauk Azerbaidjanskot S.S.R.*, série des Sciences sociales, Bakou, 1953, n° 4).

22. *Ibidem*, pp. 304-305.

23. Voir *Ibidem*, p. 284.

24. *Ibidem*, p. 285.

25. *Ibidem*, p. 284; voir également p. 286.

du printemps 1844, il commence à travailler aux *Manuscripts economico-philosophiques*.

A mesure que Marx poursuit ses études historiques, son manuscrit se remplit de matériaux concrets, et l'étude même des matériaux est enrichie d'une profonde perspective théorique.

Sous ce rapport, les remarques faites par Marx lors de la lecture de la *Revue historique et politique* de Ranke, sont significatives. Marx constate que, dans des conditions déterminées, le caractère des rapports entre les facteurs historiques se modifie : le déterminant et le déterminé changent de place. Cependant, il semble aux forces conservatrices que le bon vieux temps reviendra, que le produit de ce qui existe sera précisément le passé, par conséquent le vieux monde semble la vérité de la nouvelle conception du monde à la réaction. Marx qualifie ce genre de phénomène de « téléologie politique ».

Marx considère la philosophie du droit de Hegel — dans laquelle les formes de l'Etat prussien, vieilles, étaient présentées comme les prédicats de l'« idée réelle » de l'Etat en général — comme l'expression de la « téléologie politique » des forces conservatrices de la société allemande. Il écrit : « En transformant les moments de l'idée d'Etat en sujet, et les vieilles formes d'existence de l'Etat en prédicat, alors qu'au contraire, dans la réalité historique, l'idée de l'Etat a toujours été le prédicat de ces formes d'existence, Hegel n'a formulé que le caractère général de l'époque, sa *téléologie politique*. Il en est ici exactement de même qu'avec son panthéisme philosophico-religieux... Cette métaphysique est l'expression métaphysique de la réaction, du vieux monde en tant que vérité de la nouvelle conception du monde »²⁶.

Prolongeant en quelque sorte directement la pensée tirée des cahiers de Kreuznach, Marx écrit dans son manuscrit : cette « manière non critique, mystique, d'interpréter une vieille conception du monde dans l'esprit d'une nouvelle », « ce mysticisme constituent aussi bien l'énigme des régimes politiques modernes (... par excellence des constitutions hiérarchiques), que le mystère de la philosophie hégélienne, principalement de sa *philosophie du droit et de sa philosophie de la religion* »²⁷.

Ainsi, analysant la philosophie du droit de Hegel dans ses relations avec les processus historiques réels, Marx fait un nouveau

26. MEGA, I/1, p. LXXIV-LXXV.

27. *Marx Engels Werke*, t. 1, p. 287.

pas dans la voie menant au matérialisme historique : il établit le lien de la philosophie hégélienne, c'est-à-dire d'un phénomène d'ordre idéologique, avec le caractère des rapports sociaux et politiques.

L'approfondissement de la position matérialiste de Marx est également attestée par le fait qu'il aborde pour la première fois le remaniement de la dialectique hégélienne.

Dès le début du manuscrit, Marx constate le caractère contradictoire des définitions hégéliennes caractérisant l'Etat. Cependant, son attention se concentre d'abord sur le « retournement » de la conception idéaliste générale de Hegel et de ce fait l'aspect rationnel de ces contradictions ne lui apparaît pas. Mais au fur et à mesure que Marx approfondit sa critique, au fur et à mesure qu'il découvre et étudie les contradictions de la réalité qui se sont reflétées dans cette philosophie, le sens méthodologique profond des contradictions des définitions hégéliennes lui devient de plus en plus évident. « C'est précisément en ceci, résume Marx, qu'il prend partout pour point de départ l'*opposition* des déterminations (telles qu'elles existent dans nos Etats) et qu'il met l'accent sur celles-ci, que se manifeste la profondeur de Hegel »²⁸.

Cependant, en prenant l'Idée absolue pour l'essence du monde, Hegel ne considérerait les contradictions réelles que comme les manifestations, les modes d'existence de cette essence. Mais la contradiction des modes d'existence de cette seule et même essence, note Marx, n'est qu'un type déterminé de contradiction : la contradiction de l'existence. Cela n'épuise pas les contradictions réelles. Ce sont les contradictions essentielles, en d'autres termes, les contradictions entre les essences, qui ont le caractère le plus inconciliable, le plus tranché. Mais, dans la philosophie de Hegel, toute contradiction se manifeste en fait comme une contradiction de l'existence. C'est la raison pour laquelle « l'erreur principale de Hegel, souligne Marx, consiste dans le fait qu'il conçoit la *contradiction du phénomène* comme l'*unité dans l'essence, dans l'idée*, alors que la contradiction en question a certes pour essence quelque chose de plus profond, à savoir — la *contradiction essentielle* »²⁹. En réduisant la contradiction au phénomène, en fin de compte, à l'apparence, Hegel est obligé de se contenter de la « *simple apparence* de la solution de cette contradiction », donnée pour l'essence même de la

28. *Ibidem*, p. 257.

29. *Ibidem*, pp. 295-296.

chose : la neutralisation des aspects de la contradiction par un élément tiers quelconque³⁰.

De la contradiction de l'existence, Marx distingue non seulement la contradiction essentielle mais aussi la contradiction abstraite-logique. Il entend démontrer que Hegel considère illégitimement les moments abstraits du jugement (général-particulier, etc.), comme des oppositions réelles. En réalité, aucun de ces moments en tant que tel n'a d'existence indépendante et ne peut donc être considéré comme élément d'une opposition, par conséquent comme quelque chose d'indépendant, qu'en qualité d'abstraction, c'est-à-dire seulement sur le plan logique.

De là Marx conclut : « Si la *différence* à l'intérieur de l'existence d'une essence n'était pas confondue soit avec l'*abstraction* à qui l'on a donné corps..., soit avec l'opposition *réelle* d'essences s'excluant l'une l'autre, on aurait évité une triple erreur » : le caractère tranché des oppositions réelles ne serait pas considéré comme quelque chose de nuisible; l'absurdité des tentatives de neutraliser les oppositions réelles deviendrait évidente; tout extrême ne serait pas considéré comme la réalité³¹.

Mettre à nu la contradiction d'un objet ne signifie pas encore en faire la critique réelle, exactement de la même façon que pour comprendre un objet, il ne suffit pas d'en donner telle ou telle définition logique. La tâche consiste, soulignait Marx, « à comprendre la logique particulière de l'objet particulier »³². En d'autres termes, il est non seulement nécessaire de mettre en lumière les contradictions comme existant réellement, mais aussi de comprendre leur genèse et la nécessité de leur solution.

3. La place du manuscrit de 1843 dans la formation des conceptions philosophiques de Marx

Il ressort de ce qui précède que le manuscrit de 1843 constitue l'expression du développement intensif des conceptions théoriques de Marx au cours de cette période. En passant consciemment au matérialisme, Marx entreprend la critique systématique de la philosophie hégélienne. Cependant, le contenu du manuscrit déborde largement le cadre de cette tâche méthodologique initiale. Les positions de départ matérialistes de Marx s'approfondissent dans le processus

30. *Ibidem*, p. 279.

31. *Ibidem*, p. 293.

32. *Ibidem*, p. 296.

de la critique de la philosophie du droit de Hegel, des éléments d'une conception du monde scientifique prennent naissance.

Marx découvre l'interdépendance de l'Etat et du système de relations matérielles et, caractérisant l'histoire comme succession logique de types déterminés de structure sociale, il s'engage dans la voie menant à la compréhension d'une catégorie centrale du matérialisme historique — la catégorie de la formation sociale et économique — et à la justification théorique de la nécessité du communisme. Analysant des matériaux historiques concrets, il établit pour la première fois la corrélation entre le caractère des phénomènes idéologiques (philosophie hégélienne) et celui de la réalité sociale et politique; il fait les premiers pas vers la compréhension matérialiste des processus qui se déroulent dans la vie économique même et prend conscience de la nécessité d'une analyse spéciale de ces processus. Enfin, Marx découvre certains aspects rationnels de la dialectique hégélienne et entreprend de les remanier d'une façon matérialiste.

Cependant, dans le manuscrit de 1843, ces éléments d'une conception du monde scientifique ne font que naître, ils existent surtout *implicitement*. Il serait erroné de considérer que le passage de Marx au matérialisme dialectique et au communisme est déjà achevé.

Dans le manuscrit, Marx n'établit pas encore d'une manière générale de liaison directe entre ses conceptions et les doctrines communistes. Cela s'explique en partie par le fait qu'à l'automne 1843 il n'était pas en contact avec la lutte des ouvriers pour le socialisme. Il n'établit ce contact qu'après son arrivée à Paris en octobre 1843. S'appuyant alors sur l'expérience de la lutte pratique des ouvriers, Marx rédige son article : *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (fin 1843-début 1844); c'est là qu'il découvre dans le prolétariat la force matérielle qui détruira le régime bourgeois et libérera pour toujours l'humanité de toute exploitation. Ainsi l'*Introduction* est le premier document attestant le passage définitif de Marx au communisme.

Nous avons indiqué que Marx, dans le cours de l'élaboration du manuscrit, non seulement constate l'interdépendance de l'Etat et du système des relations matérielles, mais prend aussi conscience de la portée méthodologique de cette interdépendance et comprend la nécessité d'une analyse spéciale des processus qui s'opèrent dans la sphère de l'économie. Cependant, ce genre d'analyse ne constitue pas encore la particularité spécifique de l'approche marxiste des phénomènes sociaux. En général, cela a été découvert et ap-

pliqué avant l'apparition du marxisme par les historiens français. Le fait est qu'en adoptant ce point de vue dans le manuscrit de 1843, Marx fait certainement un pas important vers la conception matérialiste de l'histoire; cependant, les thèses fondamentales du matérialisme historique en tant que tel ne sont pas encore formulées ici.

En ce qui concerne la conception de l'histoire en tant que succession logique de types déterminés de structure sociale, que Marx développe dans le manuscrit de 1843, ce qui présente ici la plus grande valeur, c'est l'idée même de type de structure sociale. Quant à sa réalisation concrète, du point de vue du marxisme développé, elle est extrêmement imparfaite, puisque le type de structure sociale n'est pas encore caractérisé comme l'ensemble déterminé des forces productives et des rapports de production avec ses superstructures politiques et idéologiques (ces catégories, de même que l'étude du mode de production en général, sont encore absentes dans l'analyse de Marx à cette époque), mais seulement comme un type déterminé de lien entre le système des rapports matériels et l'Etat.

Enfin, nous devons souligner que le retournement matérialiste de la dialectique de Hegel est seulement esquissé dans le manuscrit de 1843.

Cependant, si l'on veut caractériser correctement la place qu'occupe le manuscrit de 1843 dans la formation de la conception du monde de Marx, il serait injuste de s'en tenir à cette simple affirmation à prétention dialectique: d'une part, Marx s'engage dans la voie d'une conception du monde scientifique; d'autre part, il n'y est pas encore fermement engagé. Ce genre de caractéristique n'est dialectique qu'en apparence; elle est en fait très éclectique, car elle ne répond pas à la question de savoir de quelle manière différents éléments se sont combinés dans la conception du monde de Marx.

Or, à ce point de l'étude du manuscrit de Marx de 1843, cette question devient fondamentale. Sinon, comment comprendre, par exemple, que dans le manuscrit consacré à la critique de principe de Hegel, il se trouve des paragraphes entiers développés à partir des positions mêmes de Hegel³³? Comment comprendre que Marx, concevant la dialectique comme l'aspect rationnel de la philosophie de Hegel et passant au matérialisme, reste en même temps fort loin de traiter la dialectique comme un aspect fondamentalement nouveau pour le matérialisme? Comment comprendre que, faisant la corrélation entre le caractère de la philosophie hégélienne et celui

33. Voir *Ibidem*, pp. 261 et suiv.

de la réalité objective, Marx demeure en même temps très éloigné d'une conclusion généralisant la nécessité d'expliquer les phénomènes idéologiques à partir des conditions sociales et politiques de leur existence?

Il nous semble que l'on ne peut répondre correctement à ces questions et à d'autres identiques qu'en tenant compte de la différence entre la façon dont le contenu objectif du manuscrit de 1843 apparaîtra du point de vue du marxisme développé et celle dont Marx lui-même traitait ce contenu à cette époque. Du point de vue du marxisme développé, le manuscrit de 1843 ne se présente pas comme un tout organiquement achevé, où la valeur méthodologique de chaque élément est rigoureusement mise en évidence. Un manque de maturité évident fait qu'une attention exagérée est accordée à certains problèmes, alors que d'autres ayant une importance fondamentale ne sont qu'esquissés; certains aspects ont été laissés sans définition méthodologique et, de ce fait, en tant que méthodologiquement importants, ne sont pas ou sont insuffisamment développés.

Ce manque de conséquence et cet aspect inachevé du manuscrit sont parfaitement compréhensibles si on les envisage du point de vue du passage de Marx de l'idéalisme au matérialisme et du démocratisme révolutionnaire au communisme, passage qui s'accomplit objectivement en 1843 et dont le déroulement contradictoire est inévitable. Mais il serait erroné d'interpréter ce caractère contradictoire sur un plan subjectif, comme une inconséquence logique de la pensée de Marx. Si l'on part de la conception qu'avait alors Marx de sa position philosophique, le manuscrit de 1843 se présente comme une œuvre parfaitement conséquente et achevée.

Tout réside dans le fait qu'à l'été 1843, Marx n'avait pas encore pris conscience de la différence fondamentale entre la tendance générale du développement de sa conception du monde et le matérialisme de Feuerbach, qui se manifestait déjà dans le manuscrit de 1843. Il va de soi que, dès le printemps 1843 (c'est-à-dire avant de commencer le manuscrit), la position philosophique de Feuerbach ne satisfaisait pas Marx en ce sens que Feuerbach « insiste trop sur la nature et pas assez sur la politique »³⁴. Six mois après (c'est-à-dire immédiatement après qu'il ait fini de travailler à son manuscrit), Marx formule avec une vivacité encore plus grande l'exigence « de prendre pour point d'application de notre critique, la critique de la

34. MEGA I/2, p. 308 (Lettre de Marx à Ruge du 13 mars 1843).

politique, la prise de position en politique, c'est-à-dire les luttes réelles, de l'identifier à ces luttes »³⁵. Sous ce rapport, Marx a incontestablement conscience de ce qui le différencie de Feuerbach. Cependant, il ne s'ensuit nullement que, dès cette époque, Marx voit clairement tous les éléments qui distinguent sa conception du monde de celle de Feuerbach. La lettre de Marx à Feuerbach du 11 août 1844, publiée récemment, contribue à la juste compréhension de la remarque critique citée ci-dessus de Marx. Il écrivait : Dans vos œuvres, « vous avez donné au socialisme — je ne sais si c'est de propos délibéré — un fondement philosophique et c'est dans ce sens que les communistes ont immédiatement interprété vos écrits »³⁶. Ainsi, il ressort des déclarations de Marx lui-même qu'en 1843 il se considère comme le continuateur direct de l'œuvre de Feuerbach. Estimant que sa tâche consiste en premier lieu à appliquer le matérialisme à l'analyse des problèmes sociaux et politiques, il ne comprend pas encore que cela conduira au remaniement fondamental du matérialisme antérieur, y compris celui de Feuerbach.

Cette conclusion découle également de l'essence du manuscrit de 1843. Les « embryons » d'une conception du monde scientifique existant dans ce manuscrit apparaissent surtout comme des cas particuliers d'application du matérialisme à l'analyse des phénomènes sociaux.

A partir de là, la raison pour laquelle Marx n'établit pas encore dans le manuscrit de lien direct entre ses conceptions et les doctrines communistes devient compréhensible. Il ressort d'une lettre à Ruge (septembre 1843) qu'à cette époque Marx considérait les conceptions socialistes et communistes comme une « abstraction dogmatique », exprimant d'une façon unilatérale la « véritable essence humaine »³⁷. On peut dire qu'ici Marx adopte le principe socialiste mais l'interprète comme une expression particulière d'un principe humaniste valable pour toute l'humanité. Ainsi, alors qu'objectivement les conceptions de Marx se développaient en direction du communisme scientifique, Marx lui-même était enclin à considérer qu'il partageait l'idéal social de l'humanisme feuerbachien.

La différenciation entre le contenu objectif du manuscrit de

35. *Marx Engels Werke*, t. 1, p. 345. *La Nouvelle Critique*, n° 60, déc. 1954, p. 12.

36. *La Nouvelle Revue Internationale*, n° 2, octobre 1953, pp. 12-13.

37. *Marx Engels Werke*, t. 1, p. 344. *La Nouvelle Critique*, n° 60, déc. 1954, p. 11.

1843 et la prise de conscience de ce contenu par Marx lui-même permet de comprendre plus concrètement le processus de son passage au matérialisme et au communisme. Elle permet également une critique plus approfondie des fausses interprétations de toutes sortes concernant l'importance de ce manuscrit pour la formation de ses conceptions philosophiques. Ainsi, les philosophes bourgeois ont souvent tendance à limiter le contenu objectif du manuscrit à la façon dont Marx lui-même comprenait ce contenu à cette époque.

En particulier, s'appuyant sur l'idée que se faisait Marx de lui-même en tant que disciple de Feuerbach et sur la large utilisation par Marx de sa terminologie, les historiens bourgeois exagèrent l'influence de l'anthropologie de Feuerbach sur Marx³⁸ et affirment même que dans le manuscrit de 1843 le « système de Marx » se présente « comme quelque chose de tout à fait nouveau — comme une anthropologie »³⁹. Ce faisant, on ignore totalement qu'en réalité Marx faisait sortir l'Etat, non pas de l'essence abstraite de l'homme, comme le faisait Feuerbach, mais du système des rapports matériels; que, déjà, Marx considérait l'essence de l'homme non comme une substance biologique-abstraite, mais comme une « qualité sociale »⁴⁰. Les « théoriciens » bourgeois jettent tout cela par-dessus bord et ne concentrent leur attention que sur les ressemblances apparentes entre Marx et Feuerbach.

Le manuscrit de 1843 a constitué la préparation théorique du passage définitif de Marx au matérialisme et au communisme, passage qui n'a été entièrement déterminé qu'à la limite des années 1843-1844. Il sentait déjà alors que la société se trouvait à la veille de changements grandioses et se consacra avec joie à la vie nouvelle. Les termes de sa lettre à Ruge (mai 1843) expriment magnifiquement la disposition d'esprit de Marx : « C'est un sort enviable que d'être les premiers de tous à entrer avec des forces neuves dans une vie nouvelle. Que ce soit notre destin »⁴¹.

Cet article a paru dans la revue de l'Institut de philosophie de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., Voprosy filosofii, dans le n° 1 de 1959, pp. 98-109.

Traduction Jacques Kitover.

38. Voir H. Popitz : *Der entfremdete Mensch*, Basel, 1954, p. 72 u.a.; M. Rubel : *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957, p. 61.

39. H. Leich : *Die antropologisch-soziologische Methodik bei Karl Marx, Werner Sombart und Max Weber*, Köln, 1957, p. 12.

40. *Marx Engels Werke*, t. 1, p. 222.

41. *Ibidem*, p. 338.

Dans ce cahier, les Manuscrits économique-philosophiques de 1844 sont généralement désignés sous le nom plus bref de Manuscrits de 1844, et même parfois, quand toute ambiguïté est exclue, sous celui de Manuscrits.

Les références au texte original allemand renvoient soit à la MEGA (Marx Engels Gesamtausgabe) éditée par l'Institut Marx-Engels de Moscou (Berlin, 1932), soit aux dernières éditions de ces manuscrits parues à Berlin : a) dans K. Marx, F. Engels : Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, (pages 42 à 166) ; b) dans K. Marx, F. Engels : Die Heilige Familie und andere philosophische Schriften, Berlin 1953, pour le dernier chapitre (pages 69 à 98).

La traduction des citations a été révisée spécialement par Emile Bottigelli, conformément au texte de l'édition française dont il assure actuellement la préparation.

NOTE SUR L'HISTOIRE DE LA REDACTION
ET DE LA PUBLICATION
DES « MANUSCRITS ECONOMICO-PHILOSOPHIQUES »
DE KARL MARX

C'est à Paris, à la fin de 1843 et au début de 1844, que Marx écrivit son célèbre article *Introduction à la Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, qui marque le passage définitif de son auteur de l'idéalisme au matérialisme et du démocratism révolutionnaire au communisme. Dans l'esprit de Marx, cet article devait servir d'introduction à un grand ouvrage critiquant le droit et la théorie de l'Etat sous les espèces de la *Philosophie du Droit* de Hegel. Ce dernier livre ne traite pas seulement du droit et de la jurisprudence mais également de la morale, de la famille, de la société civile et de l'Etat ; de plus, la partie consacrée à la société civile concerne aussi les problèmes de l'économie politique. C'est pendant l'été 1843, au cours de cette étude critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel, que Marx fit sa grande découverte : les rapports juridiques et les formes de l'Etat prennent leurs racines dans les rapports matériels dont l'ensemble a été dénommé par Hegel société civile et « l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique »¹.

A l'automne 1843, après s'être installé à Paris, Marx se lance dans l'étude systématique de l'économie politique. Dans la Préface au livre II du *Capital*, Engels écrit : « Il avait commencé ses études

1. K. Marx : Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, Paris 1957, p. 4.

économiques en 1843, à Paris, par les grands auteurs anglais et français »². A son habitude, Marx copiait dans ses cahiers de travail de longs passages des livres qu'il étudiait, en les accompagnant souvent de remarques, parfois assez développées. C'est ainsi que la période parisienne de la vie de Marx donna naissance à toute une série de cahiers de notes. Le premier fruit de ces études, le premier travail économique de Marx, ce furent trois brouillons manuscrits inachevés, écrits d'avril à août 1844, et connus maintenant sous le nom de *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*.

Le premier de ces manuscrits est dans une grande mesure un travail préliminaire. Les grandes feuilles de papier sur lesquelles il est écrit ont été divisées par Marx, au moyen de lignes verticales, en trois colonnes; sur chacune des vingt-sept pages qui forment ce manuscrit, Marx a inscrit en tête de chacune des trois colonnes les titres : « Salaire », « Profit du capital », « Rente foncière ». Dans les seize premières pages, Marx a rempli les trois rubriques d'extraits soigneusement choisis et systématisés des travaux d'Adam Smith, Schultz, Pecqueur, Loudon, Buret et Say, en a fait l'analyse critique et s'est livré à des conclusions et des synthèses inspirées de son nouveau point de vue matérialiste et communiste. A partir de la page 17, seule la colonne intitulée « Rente foncière » est remplie; à partir de la page 22 et jusqu'à la fin du premier manuscrit, Marx a écrit dans les trois colonnes sans tenir compte des titres préparés. Ces six dernières pages du premier manuscrit sont consacrées à l'un des thèmes fondamentaux des trois manuscrits, « le travail aliéné ».

Du deuxième manuscrit, seules les quatre dernières pages (40 à 43) sont parvenues jusqu'à nous. Les 39 premiers feuillets de grand format ont disparu. C'est particulièrement fâcheux, car ce deuxième manuscrit est fondamental : en effet, le premier, nous l'avons dit, revêt dans une grande mesure un caractère préliminaire et le troisième consiste en compléments (très importants il est vrai) au deuxième. Comme il est d'usage que l'auteur donne le titre de son œuvre au début du texte principal, on peut supposer que le titre de tout l'ouvrage figurait sur la première page perdue du deuxième manuscrit. Celui-ci est resté inachevé; à sa quarante-troisième page, le texte se transforme en une énumération des points qu'il y aurait lieu de développer par la suite et s'interrompt.

2. *Le Capital*, Editions Sociales, Paris 1952, livre II, t. 1, p. 14.

Le troisième manuscrit contient des compléments aux pages 36 et 39 du deuxième manuscrit, la préface de toute l'œuvre et un petit fragment sur la puissance de l'argent dans la société bourgeoise. La préface, qui se trouve presque à la fin, expose le dessein de tout ce travail inachevé de Marx. L'objet de l'ouvrage, y lit-on, est « la critique positive de l'économie politique ». L'expression « critique positive » indique que la critique de Marx n'a rien à voir avec la « critique critique » professée alors par Bruno Bauer et autres Jeunes Hégéliens et dont il est dit à la fin de la préface qu'elle fera l'objet d'un ouvrage polémique spécial de Marx. La critique positive de l'économie politique n'était pas dirigée seulement contre les écrits des économistes bourgeois mais aussi contre le régime économique même dont les économistes bourgeois étaient les idéologues et les défenseurs. Le chapitre de conclusion de toute l'œuvre devait consister dans la critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie de Hegel en général. Ce chapitre est également resté inachevé.

Les *Manuscrits de 1844* restèrent sous cette forme de brouillon inachevé, sans être préparés pour l'impression. A la fin d'août 1844 eut lieu à Paris la rencontre historique de Marx et d'Engels. Les deux amis décidèrent d'écrire ensemble un livre polémique contre les conceptions idéalistes subjectives et antiprolétariennes de Bruno Bauer et de son groupe de « critiques critiques ». Ce fut *la Sainte Famille*. Marx se chargea de la plus grande partie du travail de rédaction et, de septembre à novembre 1844, il y consacra tout son temps.

Le 1^{er} février 1845, c'est-à-dire après la fin de la rédaction de *la Sainte Famille*, Marx signa avec un éditeur de Darmstadt, Leske, un contrat pour un travail en deux volumes intitulé *Critique de la politique et de l'économie politique*. Pas une ligne de cet ouvrage ne nous est parvenue, mais on peut penser que Marx se disposait à retravailler les brouillons écrits par lui avant *la Sainte Famille*, à savoir : 1^o un grand manuscrit contenant la critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel, écrit au cours de l'été 1843, et 2^o les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Le thème du premier relevait de la critique de la politique, celui des deuxièmes de la critique de l'économie politique. Marx établit-il un manuscrit prêt pour l'impression à partir de ces deux brouillons en exécution de son contrat du 1^{er} février 1845, nous n'en savons rien car nous n'avons aucune trace d'un tel manuscrit. Une seule chose est indubitable; le texte initial des *Manuscrits de 1844* (de même que la critique de la Phi-

losophie du Droit de Hegel écrite au cours de l'été 1843) fut conservé par Marx sous forme de brouillon et ne fut publié que de nombreuses années après la mort de l'auteur.

★

Les *Manuscrits économique-philosophiques* furent édités pour la première fois — à vrai dire incomplètement et sous un titre incorrect — en 1927 dans le troisième volume des *Archives de Karl Marx et Friedrich Engels*, à Moscou, en russe. Ils étaient intitulés *Travaux préliminaires pour la Sainte Famille*. Le contenu des soixante-quatre pages qui se sont conservées et les indications données par Marx dans sa préface témoignent irréfutablement de ce qu'il ne s'agit pas là de travaux préliminaires pour *la Sainte Famille*, mais d'un ouvrage indépendant consacré à la « critique positive » de l'économie politique bourgeoise et du régime économique bourgeois.

Les *Manuscrits* ont été insérés en 1929 dans le tome III des *Œuvres de Marx et Engels* en russe sous la même forme fragmentaire et sous le même titre incorrect.

En 1932, parurent à la fois deux éditions allemandes des *Manuscrits* : dans le troisième tome des *Œuvres complètes de Marx et Engels* dans la langue originale (MEGA, éditée par l'Institut Marx-Engels de Moscou, sous la direction de V. Adoratski, Berlin 1932) et dans le premier tome de l'ouvrage en deux volumes *K. Marx : Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Hrsg. von Landshut und Mayer*. Leipzig 1932.

L'édition de Landshut et Mayer était extrêmement imparfaite. Le premier manuscrit y manquait complètement, tandis que le texte du deuxième et du troisième était donné dans un désordre chaotique et mélangé avec le texte de notes manuscrites de Marx ne comportant que la copie de passages de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel sans aucune remarque de Marx lui-même. Le déchiffrement du manuscrit était fait avec la plus extrême négligence. Le titre attribué à toute l'œuvre était : *Economie politique et philosophie. Sur la liaison entre l'économie politique et l'Etat, le droit, la morale et la vie civile*. Si les quatre premiers mots de ce long intitulé concernent plus ou moins exactement le domaine de la connaissance auquel se rapporte cet ouvrage de Marx, la « précision » consécutive du contenu des *Manuscrits* est en contradiction totale avec ce qui y est dit en réalité. En effet, Marx a écrit lui-même dans sa préface : « On ne trouvera traité, dans le présent ouvrage, les rapports de

l'économie politique avec l'Etat, le droit, la morale, la vie civile, etc. que pour autant que l'économie politique touche elle-même à ces sujets *ex professo* ».

En 1937, Molitor publia sa traduction française des *Manuscrits*. La traduction est faite d'après l'édition allemande de Landshut et Mayer et reproduit tous ses défauts.

La première édition scientifique des *Manuscrits* est celle qui parut en 1932 dans le tome III de la MEGA, dans l'édition de l'Institut Marx-Engels de Moscou dirigée par V. Adoratski. On y trouve imprimé pour la première fois le texte complet des trois manuscrits (dans l'état où ils nous sont parvenus). Les matériaux sont disposés pour la première fois dans leur ordre exact et la rédaction a mis des titres divisant le texte en parties, ce qui facilite son étude. Le déchiffrement du manuscrit est dans de nombreux cas sensiblement amélioré. Une introduction donne une caractéristique générale juste des *Manuscrits*. Le titre même *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* apparaît là pour la première fois ; il a connu depuis la plus large diffusion parce qu'il s'est avéré le plus commode et en même temps suffisamment exact.

Deux éditions italiennes ont été faites à partir de cette édition allemande de 1932 : 1. *Karl Marx. Manoscritti economico-filosofici del 1844. Traduzione di Norberto Bobbio*. Giulio Einaudi editore, Torino, 1949 ; 2. *Karl Marx. Opere filosofiche giovanili (Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Manoscritti economico-filosofici del 1844). Traduzione di Galvano Della Volpe*. Roma, Edizioni Rinascita, 1950. La deuxième de ces éditions est la plus satisfaisante.

La supériorité de l'édition de la MEGA sur celle de Landshut et Mayer est tellement évidente que même le théologien évangéliste Erich Thier fut obligé de la reconnaître lorsqu'il publia en 1950, en Allemagne de l'Ouest, une nouvelle édition de cette œuvre de jeunesse de Marx. Cette édition porte le titre : *Karl Marx. Nationalökonomie und Philosophie*. Köln und Berlin, 1950. Bien qu'il ait pris le texte dans l'édition de Moscou de 1932, Thier conserve le titre incorrect de Landshut et Mayer. Il omet les vingt-et-une premières pages du premier manuscrit et garde pour le reste l'ordre de l'édition de Moscou à laquelle il emprunte également une série de notes textologiques. Mais, ce faisant, Thier commet de nombreuses négligences ; par exemple, il écrit que la préface, qui se trouve en réalité dans le troisième manuscrit, est tirée « du premier manuscrit ».

En 1953, Landshut (cette fois sans Mayer) réédite à Stuttgart sa version en en conservant les défauts essentiels. La seule amélioration consiste en ce que certains des emplacements incorrectement déchiffrés sont maintenant donnés dans une version juste empruntée à l'édition de Moscou de 1932. Mais ces précisions sont peu nombreuses.

Si les éditions d'après guerre de Thier et de Landshut représentaient un énorme pas en arrière par rapport à l'édition de Moscou de 1932, la tâche de ceux qui étudient le manuscrit consistait à éliminer les défauts qui s'étaient conservés dans cette édition de 1932 et à publier une édition améliorée. Ce problème se posa de façon instantanée à l'Institut du marxisme-léninisme de Moscou en 1954, lors de la préparation de la deuxième édition des *Œuvres de Marx et Engels*. Il fut décidé, en règle générale, de ne pas inclure dans cette deuxième édition, destinée à un large cercle de lecteurs, les brouillons et les manuscrits inachevés des fondateurs du marxisme. Les *Œuvres* commencèrent par l'article de Marx sur la nouvelle instruction pour la censure prussienne, par lequel Marx lui-même ouvrit la première édition de ses œuvres entreprise par Becker à Cologne en 1851. On décida de rassembler une série de travaux de jeunesse de Marx et d'Engels en un volume séparé intitulé : *Extraits des œuvres de jeunesse*, qui fut publié à 60.000 exemplaires au début de 1956. Les *Manuscrits de 1844* prirent place dans ce volume. En faveur d'une telle solution du problème, jouait également le fait que ces *Manuscrits*, comme nous l'avons vu, ne nous sont parvenus que sous forme incomplète et privés des trente-neuf premières pages du deuxième manuscrit, le manuscrit fondamental.

Pour l'impression de ce volume, le déchiffrement du texte des *Manuscrits* a fait l'objet d'une nouvelle vérification. Cela a permis d'apporter un assez grand nombre de corrections importantes au texte de l'édition de Moscou de 1932. Par exemple, la dernière ligne du deuxième manuscrit, qui avait été lue « *Kollision wechselseitiger Gegensätze* », devait être lue en réalité « *Feindlicher wechselseitiger Gegensatz* ». En plusieurs endroits, il fallait lire « *Genuss* » et non « *Geist* », etc.

D'autre part, on a corrigé quelques erreurs de plume évidentes de Marx. Par exemple à la ligne 19 de la page 68 de l'édition de Moscou de 1932, on lisait dans une citation d'Adam Smith : « *Von den drei produktiven Klassen* ». C'est bien ce qu'il y a dans le manuscrit. Mais il est tout à fait évident qu'il faut lire : « *Von den*

drei primitiven Klassen ». D'ailleurs, dans son cahier de notes, d'où il avait repris cette citation, Marx avait écrit correctement *les classes primitives* (voir ligne 2 de la page 472 de l'édition de Moscou de 1932).

Ensuite, certains titres ont été révisés et précisés. Toutes les citations faites par Marx (et qu'il omettait parfois de mettre entre guillemets) ont été imprimées en petit caractère, ce qui facilite la compréhension du texte et exclut la possibilité d'erreurs du type de celles qui ont été parfois faites auparavant, du fait de l'attribution à Marx de passages qui sont en réalité des citations d'autres auteurs. Enfin, la nouvelle édition russe a été munie d'une préface de la rédaction et des notes explicatives indispensables.

À l'heure actuelle, l'édition russe de 1956 est la plus parfaite et peut servir de base de travail pour toutes les éditions ultérieures des *Manuscrits de 1844*.

Une édition anglaise des *Manuscrits* a été publiée en 1959 sur la base de cette édition russe : *Karl Marx. Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Foreign languages publishing house. Moscow, 1959.

Un recueil : *K. Marx, F. Engels. Kleine ökonomische Schriften. Ein Sammelband*, Dietz Verlag, Berlin, 1955, a été publié en République démocratique allemande peu avant la sortie de la dernière édition russe des *Manuscrits*. Ce recueil contient les *Manuscrits de 1844* sauf le dernier chapitre (critique de la dialectique hégélienne et de toute la philosophie de Hegel). Le texte est donné d'après l'édition de Moscou de 1932 avec correction des principales inexactitudes de déchiffrement qui avaient été découvertes au début de 1955 par l'Institut du marxisme-léninisme de Moscou. Mais une série d'erreurs évidentes du manuscrit subsistent. Les titres de la rédaction reproduisent également ceux de l'édition de Moscou de 1932, c'est-à-dire que dans certains cas ils sont relativement inexacts.

Une nouvelle édition allemande est actuellement en préparation en République démocratique allemande.

Cette note a été rédigée spécialement à l'intention de ce numéro de Recherches Internationales.

Traduction André Sorbier.

LES « MANUSCRITS ECONOMICO-PHILOSOPHIQUES DE 1844 »

I. — L'INTERPRÉTATION SOCIAL-DÉMOCRATE ET BOURGEOISE

Les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* ont été connus à une époque relativement récente. Ils furent publiés partiellement, pour la première fois, en 1927 dans le tome III des Archives Marx et Engels, puis réimprimés en 1929 dans le tome III des *Œuvres de Karl Marx et Friedrich Engels*, sous le titre *Travaux préparatoires pour « la Sainte Famille »*. Les éditeurs ne soupçonnaient pas qu'il s'agissait du manuscrit d'un ouvrage indépendant que Marx n'avait pu terminer et préparer pour l'impression. C'est pourquoi cette première édition des *Manuscrits* comme *Travaux préparatoires pour « la Sainte Famille »* passa presque inaperçue.

En janvier 1931 parut dans un mensuel social-démocrate de Zürich une courte note de Mayer à propos d'une œuvre de jeunesse de Marx nouvellement découverte¹. En 1932, ce manuscrit fut préparé et publié en allemand dans le premier tome de l'édition de Kroner, *Karl Marx : Le matérialisme historique*², sous le titre *Economie politique et philosophie* (Marx lui-même n'avait pas donné de titre aux *Manuscrits*). Mais cette édition non plus n'était pas complète, malgré l'adjonction de certains chapitres manquant dans l'édition russe, et ce n'est qu'un peu plus tard, dans la même année 1932, que les *Manuscrits de 1844* furent publiés pour la première

1. Voir J.P. Mayer : « Über eine unveröffentlichte Schrift von Marx », *Rote Revue*. Zürich, janvier 1931.

2. Karl Marx : *Der Historische Materialismus, Die Frühschriften*, Leipzig 1932.

fois intégralement, en allemand, dans le tome III de l'édition Adoratski des œuvres de Marx et Engels³. Cette date peut être considérée comme marquant le début de leur existence « légale ».

Dès ce moment se répandit largement en Occident une interprétation erronée des *Manuscrits de 1844* qui falsifiait à la racine le contenu réel de cet ouvrage.

Dans leur « Introduction », les premiers éditeurs des *Manuscrits*, Landshut et Mayer, élevèrent sur le pavé l'ouvrage récemment découvert comme un « nouvel Évangile », la « révélation du marxisme authentique », censé représenter à l'état pur son sens véritable et profond, tel que Marx lui-même le comprenait. Ils voulaient démontrer à tout prix la « portée décisive » des *Manuscrits* pour « une nouvelle compréhension du marxisme ». Se saisissant de la vieille terminologie de Feuerbach, à laquelle Marx donne un contenu nouveau et révolutionnaire, les éditeurs tendaient à présenter les *Manuscrits* comme « l'ouvrage central de Marx, le point crucial du développement de sa pensée, où les principes de l'analyse économique découlent directement de l'idée de la réalité véritable de l'homme »⁴. C'était selon eux « un document unique, qui embrasse tous les horizons de l'esprit de Marx »⁵.

Laissant apparaître les vraies raisons de leur apologie des *Manuscrits*, ils exaltaient particulièrement l'idée « centrale », selon eux, de cette œuvre, à savoir : Marx y nierait « la socialisation des moyens de production et la suppression de l'exploitation par l'expropriation des expropriateurs comme but réel de l'histoire »⁶ et proposerait au contraire comme tel « la réalisation harmonieuse et le développement de l'essence humaine »⁷. Visiblement, sous cette forme, le « marxisme authentique » leur semblait proche et compréhensible.

Un autre partisan de cette conception, H. de Man, dans son article « Marx redécouvert »⁸, cherche tout d'abord lui aussi à souligner « l'importance décisive des manuscrits récemment découverts pour la compréhension nouvelle du cours du développement et de tout le sens de la doctrine de Marx »⁹. Il voit leur rôle particulier

3. MEGA, t. III, Berlin, 1932.

4. Karl Marx : *Der Historische Materialismus, Die Frühschriften*, t. I, 1932, p. XIII.

5. *Ibidem*, p. XXVIII.

6. *Ibidem*, p. XXXVIII.

7. *Ibidem*.

8. Voir *Der Kampf*, n° 5, 6, 1932.

9. *Der Kampf*, n° 5, 1932, p. 224.

dans le fait qu'« ils découvrent plus clairement que n'importe quelle autre œuvre de Marx les motifs éthico-humanistes qui se dressent derrière ses tendances socialistes »¹⁰. « Ce Marx-là, écrit de Man, est un réaliste, et non pas un matérialiste. Son rejet de l'idéalisme philosophique ne le conduit pas à opposer, à la prétendue réalité supérieure de l'idée, la réalité supérieure de la matière. Il subordonne plutôt ces deux réalités à la seule réalité universelle de la vie dans sa totalité passive-active et inconsciente-consciente. Il considère les causes matérielles et idéales comme les manifestations d'un processus vital total et unique. Et la fin de ce processus lui apparaît non pas comme l'action achevée de causes matérielles, mais comme le développement complet des forces vitales qui conduit, au contraire, à la délivrance de tout ce qui est matériel, y compris des besoins de la production »¹¹. Il n'est pas difficile de voir, sous cette prétentieuse enveloppe verbale, une tendance typiquement révisionniste de l'interprétation du marxisme.

Sentant pourtant qu'il est impossible d'en inférer des *Manuscripts* au marxisme tout entier, en rejetant l'histoire du développement ultérieur des idées de Marx, en tant que matérialiste convaincu, de Man pose la question du rapport entre le jeune « Marx humaniste » et le « Marx matérialiste » plus tardif. « Ce point de vue humaniste a-t-il été surmonté par la suite, ou bien s'est-il trouvé conquis une fois pour toutes par la prémisse de toute la doctrine de Marx ? »¹². Posant aussi directement la question, l'auteur ne se résout pas à y répondre nettement et sans ambiguïté, et il tente d'introduire sa propre conception « par l'escalier de service ». « La réponse à cette question, écrit-il, demande une nouvelle étude approfondie de toute l'histoire du développement de la pensée de Marx »¹³. Cependant, il souligne aussitôt qu'« il est absolument impossible d'être d'accord avec l'appréciation qui juge les *Manuscripts* comme une œuvre de jeunesse manquant de maturité »¹⁴. Cette appréciation, de son point de vue, confond deux aspects de l'examen du problème qui doivent être rigoureusement séparés. « A cette époque, écrit-il, la doctrine économique de Marx entraînait effectivement dans la première phase de sa formation, alors que les prémisses philosophiques de la pensée de Marx ont déjà

10. *Ibidem.*

11. *Der Kampf*, n° 6, 1932, p. 272.

12. *Der Kampf*, n° 5, 1932, p. 274.

13. *Ibidem.*

14. *Ibidem.*

trouvé leur formulation pleinement mûrie et achevée dans le processus de la rupture avec l'hégélianisme »¹⁵.

Bien plus, de Man estime que, d'une manière générale, les *Manuscripts* « démontrent une fois de plus d'une façon convaincante que, quant aux qualités créatrices, le point le plus haut des acquisitions de Marx est situé entre 1843 et 1848 ». « Si haut que soient appréciées les œuvres plus tardives de Marx, écrit-il, elles manifestent néanmoins un certain freinage et un affaiblissement de ses possibilités créatrices, que Marx ne réussissait pas toujours à vaincre par une héroïque tension de ses forces »¹⁶. Les causes de cet état de fait, pour de Man, résident d'une part dans la lutte contre la maladie et contre la gêne matérielle, et d'autre part dans « l'irritation et l'aigreur qui s'emparèrent de Marx après 1848 par suite de désillusions constamment répétées à propos de prophéties dont l'heure de réalisation n'était pas encore venue en son temps »¹⁷.

Après que l'on a « démontré » si facilement que le marxisme de 1844, considéré de surcroît sous l'aspect qu'on lui attribue, est bien le « marxisme authentique », « non encore altéré par les années 1848 et 1871 », il n'est pas difficile, en se saisissant d'une terminologie imparfaite et en spéculant sur le manque de maturité réelle de la conception du monde de Marx à cette époque-là, d'introduire sa propre conception.

Ayant présenté les *Manuscripts de 1844* comme une sorte de « profession de foi » de Marx à propos des « valeurs humanistes et éthiques très profondes qui sont à la base de tous ses travaux postérieurs et renferment en elles leur sens profond »¹⁸, de Man tente par là même de faire passer le socialisme éthique pour le « marxisme authentique », le « marxisme à cent pour cent ».

A l'unisson de cette conception, voici l'opinion de H. Marcuse qui, dans son article « A propos des manuscrits récemment découverts de Marx »¹⁹, estime également qu'ils « donnent une base absolument nouvelle pour la compréhension de l'origine et du sens authentique, initial, du matérialisme historique et de toute la théorie du socialisme scientifique »²⁰. Leur valeur particulière consiste, selon lui, en ce que Marx y examinerait l'homme en général, l'homme

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*, pp. 275-276.

17. *Ibidem.*

18. *Ibidem.*, p. 276.

19. Voir *Die Gesellschaft*, n° 8, 1932.

20. *Ibidem.*, p. 136.

en tant que tel, et non pas seulement en tant que représentant d'une classe déterminée, que sujet de la production, etc.²¹.

Il n'est pas besoin d'analyser dans le détail la position de l'auteur : elle ne livre rien de nouveau, quant au fond, par rapport à celle que nous venons de voir. Le sens réactionnaire de cette conception est évident. La glorification immodérée des *Manuscrits* recouvre un calcul fort prosaïque : démontrer que tous les éléments principaux et essentiels du marxisme étaient créés dès 1844, que toute l'histoire postérieure de sa formation suit un mouvement descendant, vers la découverte d'éléments qui ne sont ni principaux ni essentiels ; présenter les choses comme si le contenu rationnel lui-même de cette histoire postérieure pouvait et devait être compris du point de vue de ce « sommet », et non pas l'inverse. Autrement dit, en falsifiant le contenu réel des *Manuscrits*, en faire en même temps le critère fondamental pour apprécier toute la conception du monde de Marx et, par là même, falsifier le marxisme, émasculer son âme révolutionnaire et le présenter sous l'aspect d'une sorte de variété du socialisme éthique. Le revers de cette conception, c'est la falsification des *Manuscrits de 1844* eux-mêmes, l'accent mis artificiellement sur certains de leurs éléments qui témoignent de ce que la conception du monde de Marx n'est, à cette époque, ni mûre, ni achevée, et le silence fait sur toute la richesse du contenu nouveau et révolutionnaire qui transparait malgré les entraves d'une terminologie ancienne et qui a déterminé pour de nombreuses années l'orientation principale du travail théorique de Marx. La possibilité même d'une telle falsification suppose au départ que l'on détache artificiellement les *Manuscrits* de toute l'élaboration ultérieure de la théorie de Marx.

Cette falsification social-démocrate du marxisme, qui est apparue dès les années 1930, à l'époque de la première parution des *Manuscrits de 1844*, s'est révélée extrêmement vivace. Elle a connu depuis une assez large diffusion dans les ouvrages de Horkheimer, Adorno, Leisegang, Popitz, etc., comme un des points d'appui de la critique bourgeoise du marxisme.

Dans l'après-guerre, en liaison avec l'aggravation notable de la lutte idéologique et la crise sans cesse plus profonde de la philosophie et de la sociologie bourgeoises, les adversaires du marxisme cherchent des moyens nouveaux de le falsifier. Tout en reprenant à leur compte la spéculation social-démocrate sur les œuvres de jeu-

21. Voir *Ibidem*, p. 140.

nesse de Marx, ils vont plus loin dans la déformation du sens de ces œuvres, en tentant de les interpréter à partir des positions de l'anthropologisme idéaliste.

Cette tendance est particulièrement visible dans le vaste commentaire du théologien E. Thier, paru sous le titre éloquent : *L'Anthropologie du jeune Marx* en préface à l'édition de Cologne des *Manuscrits de 1844*²². A la suite de ses prédécesseurs socialistes de droite, Thier souligne « l'importance particulièrement marquante des *Manuscrits* comme œuvre d'introduction aux problèmes des travaux plus tardifs de Marx et découvrant le sens de ceux-ci ». « Le texte de Marx, écrit Thier, donne sans l'aide des œuvres plus tardives une idée première et fondée de ce qu'est le marxisme tel que Marx lui-même le comprend »²³. Aussitôt se trouve spécialement soulignée « l'impossibilité complète de comprendre le marxisme de la période ultérieure sans le fil directeur que donnent les *Manuscrits* car, « bien que les prémisses développées ici continuent à vivre dans les œuvres plus tardives de Marx, elles y sont données sous une forme voilée et il n'est pas facile de les extraire »²⁴.

Quel est donc ce « fil directeur » que donnent, selon cet auteur, les *Manuscrits*, pour comprendre l'essence du marxisme ? Il consiste dans le fait que les *Manuscrits* font apparaître comme la source principale « de toute la conception du monde de Marx la compréhension de l'essence et de la mission de l'homme en tant que tel »²⁵. Ils démontrent que, dans l'élaboration de sa conception du monde, qui « en arrive jusqu'aux questions de la création et du but final dans les domaines de la nature, de la société et de l'histoire », Marx place au centre « l'homme et sa signification vitale », c'est-à-dire « une anthropologie philosophico-sociologique »²⁶.

Il y a un siècle, l'anthropologisme en tant que doctrine philosophique se présentait, dans la conception du monde de Feuerbach et plus tard de Tchernychevski, comme l'une des formes du matérialisme. Mais, dans les conditions d'aujourd'hui, le principe anthropologique défendu par E. Thier est devenu l'une des principales bases théoriques de l'existentialisme, variété de la philosophie bourgeoise idéaliste et irrationaliste à la mode en Occident.

22. Karl Marx : *Die Nationalökonomie und Philosophie*, Köln-Berlin, 1950.

23. *Ibidem*, pp. 1, 5.

24. *Ibidem*, p. 4.

25. *Ibidem*.

26. *Ibidem*, p. 9.

Pour les existentialistes, la catégorie philosophique fondamentale est l'« existence ». Selon eux, l'unique sphère réelle de l'être qui correspond à cette notion est la sphère de la vie humaine, car c'est là seulement que l'on trouve un être prenant conscience de soi comme « existence » véritable, c'est-à-dire qui souffre, se tourmente, s'émeut, meurt, etc. C'est la somme de ces émotions psychiques qui constitue, du point de vue de l'existentialisme, la base universelle de toute réalité. Toutes les formes d'existence de la nature vivante et inanimée, le mouvement des corps physiques, les lois de développement du monde animal et végétal, etc., ne sont que des formes originales des émotions humaines objectives, et ces émotions sont le soubassement anthropologique véritable de toute réalité.

Une telle conception, qui représente une des dernières variétés de l'idéalisme subjectif contemporain, entraîne inévitablement à faire profession d'irrationalisme. Les existentialistes ont beau exalter l'expérience, la vérité, la pratique, en fait toute leur conception vise à discréditer la vision scientifique du monde, d'une part, et la raison humaine, d'autre part. Se jouant en sophistes de la dialectique du sujet et de l'objet dans la connaissance, affirmant que l'« existence » véritable, en tant que fusion complète du sujet avec l'objet, est inaccessible à la pensée théorique, les existentialistes opposent à la connaissance scientifique et à l'activité d'abstraction théorique de la raison le « vécu pratique », l'« intuition », etc.

Il est évident que ces conceptions anthropologiques existentialistes sont non moins hostiles aux vues du jeune Marx qu'au marxisme en général. Et néanmoins c'est précisément dans cet esprit que les plus récents critiques existentialistes du jeune Marx tentent d'interpréter ses vues philosophiques.

C'est aussi sur ce plan que Thier interprète l'évolution du jeune Marx. Arrachant à leur contexte certaines propositions des œuvres de jeunesse de Marx, de la période de la *Gazette rhénane*, des *Annales franco-allemandes*, etc., dans le genre de « l'homme lui-même est la racine de l'homme »²⁷, « les idées... sont des démons que l'homme ne peut vaincre qu'en s'y soumettant »²⁸, etc., l'auteur proclame que ces propositions sont les véritables germes de la conception existentialiste de Marx, laquelle aurait atteint son plein épanouissement dans les *Manuscrits de 1844*.

27. *Marx Engels Werke*, Berlin Dietz 1958, t. 1, p. 385.

28. *Ibidem*, p. 108.

Sans conteste, les *Manuscrits de 1844* manquent encore de maturité. L'élaboration de toute une série de problèmes philosophiques de principe très importants qui s'y trouvent posés est encore très éloignée de la forme classique qu'elle devait prendre plus tard. Ce manque de maturité est particulièrement frappant dans la terminologie. Comportant encore beaucoup d'éléments venus de Hegel et surtout de Feuerbach, celle-ci ne correspond manifestement pas au contenu nouveau qui y est inséré, et dans une certaine mesure obscurcit ce contenu. De cela les critiques existentialistes du marxisme tirent profit. Ils cherchent à faire passer la terminologie du jeune Marx pour le contenu profond du marxisme dans son ensemble, méconnaissant délibérément ou déformant le sens véritable des pensées de Marx.

Analysant dans les *Manuscrits* l'essence et le contenu du travail humain comme forme fondamentale de l'activité vitale humaine, Marx examine avec beaucoup de profondeur comment, au cours du développement de la société humaine, la relation de l'homme avec la nature se modifie radicalement grâce au travail. L'homme — partie lui-même de la nature par son origine et produit supérieur de son développement — appliquant ses forces intellectuelles et physiques à tout le monde extérieur, le soumet toujours davantage à sa volonté. Le travail humain donne une seconde vie à la nature. C'est précisément pourquoi, plus elle est embrassée par l'activité humaine et plus, passant par le creuset du travail, elle se transforme en « atelier de l'homme qui travaille », en nature « humanisée par le travail ». Les existentialistes se saisissent de ces propositions de Marx, dont l'expression est encore très imprécise et parfois brumeuse, et ils qualifient Marx d'idéaliste subjectif, d'existentialiste qui considère la nature comme une « aliénation des forces humaines essentielles », comme « le corps non organique de l'homme », etc. Ce faisant, le contenu profond de ces pensées, qui est en fait matérialiste historique, est entièrement déformé.

C'est exactement de même qu'agit Thier quand il analyse comment Marx traite le problème de la sensorialité humaine, c'est-à-dire de la faculté de l'homme de percevoir activement le monde extérieur. Marx démontre dans les *Manuscrits* que les sens de l'homme (la vue, l'ouïe, l'odorat, etc.) ne sont pas simplement un don de la nature, comme le pensait Feuerbach, mais le produit historique du travail, de l'activité de l'homme qui transforme la nature et se développe en même temps. C'est cela que Marx a en vue lors-

qu'il écrit que le « sens *humain*, l'humanité des sens, ne deviennent que par l'existence de leur objet, par la nature *humanisée* »²⁹ et que, « du fait que partout pour l'homme dans la société la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et, par conséquent, la réalité de ses *propres* forces essentielles, tous les *objets* deviennent pour lui *l'objectivation* de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, c'est-à-dire qu'il devient *lui-même* objet... »³⁰.

Mettant à profit la terminologie imparfaite utilisée par le jeune Marx, le critique existentialiste détache ces pensées de leur contexte et les rapproche artificiellement des propositions fondamentales de l'anthropologisme idéaliste, en s'efforçant de démontrer que Marx traite ici la nature comme quelque chose de secondaire, de dérivé par rapport aux sens humains. C'est une interprétation absolument arbitraire de ces thèses, car Marx ne parle ici que de l'interaction des objets créés par l'homme et de ses forces spirituelles. Les objets créés par son travail développent les forces spirituelles et les sens de l'homme, et ceux-ci accroissent sa capacité de produire des objets. E. Thier, en caractérisant toute la conception de Marx sur l'unité et l'interaction de l'homme et de la nature dans le processus du travail, développée dans les *Manuscrits*, comme une « doctrine de l'ontologie de l'essence humaine »³¹, autrement dit comme une doctrine de la base anthropologique universelle de toute la nature, falsifie en fait délibérément le sens réel, matérialiste dialectique, de ces idées.

C'est également ainsi qu'agissent les critiques de Marx du camp néo-thomiste. Un Marx matérialiste et communiste n'est pas non plus pour leur plaisir. Ne pouvant méconnaître les progrès et le renforcement des positions du marxisme dans la conscience des larges masses, ils cherchent à entraîner Marx dans leur camp philosophique et à démontrer qu'il n'y a pas un abîme infranchissable entre ses vues et les conceptions des disciples de saint Thomas. Pour ce faire, ils utilisent également le traitement existentialiste des œuvres du jeune Marx dans l'esprit de l'anthropologisme idéaliste.

« Ceux pour qui il est devenu habituel de juger Marx comme le représentant du matérialisme classique, écrit le néo-thomiste

29. K. Marx et F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, p. 134.

30. *Ibidem*, p. 153.

31. K. Marx : *Die Nationalökonomie und Philosophie*, pp. 88-94.

J. Hommes dans son ouvrage *De Hegel à Marx*, seront sans doute étonnés de nous voir placer Marx parmi les représentants de l'antique lignée mystique, dualiste et gnostique dont le néo-platonisme, par exemple, est en Occident le rameau le plus connu et le plus influent »³².

« La philosophie aristotélico-thomiste, d'une part, écrit ailleurs le même auteur, et la pensée dialectique de Hegel et de Marx, d'autre part, disent tout à fait la même chose »³³. L'une et l'autre estiment que « ... toute unité interne et toute intégrité que l'homme crée en pensant à partir de la pensée et de l'objet doit être considérée comme un mode supérieur d'être tant de sa pensée que de l'objet dont il a conscience ; que, par conséquent, d'autre part, *en lui-même l'être de la chose et de l'homme est quelque chose de non propre, de non véritable et doit donc être écarté* (souligné par moi. — L.P.) »³⁴.

Après de telles affirmations, il ne semble plus curieux de lire que « le scepticisme bien fondé de Marx concernant la valeur du monde des objets pour l'être humain démontre une fois de plus la proche parenté de Marx et de Kierkegaard »³⁵. Hommes n'est pas seul à tenter d'établir une telle parenté. Le philosophe catholique Emmanuel Mounier parle de la nécessité de concilier Marx et Kierkegaard comme de la tâche essentielle des prochaines années³⁶. W. Dirks tente également de trouver un point de contact entre eux et de démontrer que, par sa doctrine anthropologique, Marx est proche du christianisme. Le seul point fondamental de divergence que Dirks aperçoit entre le jeune Marx et le christianisme, c'est le fait que Marx « ne reconnaît pas la valeur absolue de chaque individu humain »³⁷. « Ce qui compte pour Marx, écrit-il, c'est de trouver la vérité du tout, et c'est pourquoi pour lui la réalité dernière, celle qui détermine l'être, est la société humaine, placée dans un processus d'automouvement dialectique, tandis que pour le christianisme cette réalité est Dieu le Père, dont nous sommes tous les enfants »³⁸.

Les racines sociales de ce traitement existentialiste et néo-

32. J. Hommes : « Von Hegel zu Marx », *Philosophisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft*, 2 Halbband, München, 1953, pp. 388-389.

33. *Ibidem*, p. 392.

34. *Ibidem*, pp. 392-393.

35. *Ibidem*, p. 390.

36. Voir E. Mounier : *Introduction aux existentialistes*, Paris, 1947, p. 90.

37. Voir W. Dirks : *Marxismus in Christlicher Sicht*, Frankfurt a/M.

38. *Ibidem*.

thomiste du jeune Marx à partir des positions de l'anthropologisme idéaliste sont suffisamment transparentes, et son sens réactionnaire n'est pas moins évident. Les apologistes bourgeois sont prêts à faire usage de n'importe quel moyen idéologique pour détourner les masses populaires du marxisme, de la lutte pour les droits sociaux, pour la démocratie et le socialisme. L'idée de la nécessité des transformations sociales (une des thèses fondamentales du marxisme révolutionnaire) soulève en eux la haine et la rage. « ... L'ontologie fondamentale (c'est-à-dire le matérialisme dialectique. — L.P.), écrit Hommes, cherche à convaincre l'homme qu'il doit réformer non seulement ses propres actes et pensées, mais aussi l'être donné des choses et des hommes. A la base de cela se trouve l'idée que l'être et l'ordre naturel du monde sont en eux-mêmes mauvais et forment le fondement du mal, que ce n'est pas l'homme qui doit être déclaré coupable du mal, mais le Créateur du monde et le fondateur de l'ordre naturel. C'est une erreur monstrueuse sur le besoin réel de salut et de guérison de l'homme... »³⁹.

Les néo-thomistes s'efforcent de démontrer que tout le mal est dans l'homme, dans son dédoublement fatal, dans le défaut originel de sa nature psychique. C'est pourquoi aucune transformation des conditions extérieures et de tout l'ensemble de la société n'est capable de modifier en quoi que ce soit son destin, lequel dépend entièrement de l'existence humaine individuelle et unique.

Les idéologues bourgeois sont contraints de reconnaître, y compris par la bouche d'un adversaire aussi endurci et haineux du marxisme que M. Lange, que « Marx est le philosophe qui possède actuellement le plus grand nombre de disciples »⁴⁰. Ils ne peuvent plus, comme autrefois, passer le marxisme sous silence et faire fi de son influence sur l'esprit de millions d'hommes. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que, en quête d'arguments pour leurs théories, ils veuillent utiliser certaines pensées non encore mûries et les éléments d'anthropologisme et d'humanisme abstrait dans les travaux de jeunesse de Marx. Continuant la tradition des social-démocrates de droite, ils canonisent ces éléments, s'efforcent de ramener à eux tout le contenu du marxisme et de jeter par-dessus bord toute la richesse authentique des idées marxistes révolutionnaires, sous le drapeau desquelles vit et lutte aujourd'hui encore le prolétariat

39. J. Hommes : *ouv. cité*, p. 333.

40. M.G. Lange : *Marxismus, Leninismus, Stalinismus*, Stuttgart, 1955, p. 12.

du monde entier. Ce n'est donc pas par hasard que Hommes tente de faire passer pour « la pensée fondamentale du marxisme » l'idée que « l'homme est plongé dans une profonde autoaliénation, c'est-à-dire mis en contradiction avec lui-même ». De son point de vue, c'est précisément avec cette pensée que « Marx, aujourd'hui encore, remporte des victoires, alors que de nombreuses parties importantes de ses conceptions ont disparu à jamais »⁴¹. Pour le même motif, M. Lange cherche à démontrer que « les vues anthropologiques du jeune Marx n'ont pas du tout vieilli à ce jour »⁴².

Actuellement, en France, en Allemagne, en Autriche, les marxistes mènent une lutte idéologique active contre les critiques socialistes de droite et idéalistes bourgeois, qui ont fait de la spéculation sur les œuvres de jeunesse de Marx l'un des principaux points d'appui de leur révision du marxisme. La lutte à propos des questions de la formation de la conception du monde du jeune Marx s'unit organiquement à la lutte pour la pureté des bases idéologiques et théoriques du marxisme-léninisme tout entier, contre l'idéologie et la philosophie bourgeoises réactionnaires.

Au cours des dernières années, en France, l'activité des idéologues de l'Eglise catholique a été particulièrement vive. Effrayée par les progrès de l'influence du parti communiste dans les larges masses des travailleurs de France, l'Eglise catholique fait tous ses efforts pour limiter la diffusion de cette influence tant dans le domaine de la politique que dans celui de la philosophie. C'est ce besoin social qui a fait naître des ouvrages comme *la Pensée de Karl Marx* du R.P. Calvez⁴³, *Marxisme et Humanisme* du R.P. Bigo⁴⁴, etc.

Dans une discussion publique, puis dans un recueil intitulé *Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques*⁴⁵, les communistes français ont ouvertement pris position contre la nouvelle tentative de falsification du marxisme entreprise par la réaction catholique. Dans leurs articles, Henri Denis, Roger Garaudy, Georges Cogniot et Guy Besse dénoncent les tentatives des révérends pères de l'Eglise catholique d'utiliser la théorie de l'aliénation du jeune Marx, développée dans les *Manuscrits de 1844*, en vue de dissou-

41. J. Hommes : *ouv. cité*, p. 360.

42. M.G. Lange : *ouv. cité*, p. 33.

43. J.Y. Calvez : *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, Paris, 1956.

44. Bigo : *Marxisme et Humanisme*, Paris, 1953.

45. Henri Denis, Roger Garaudy, Georges Cogniot et Guy Besse : *Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques*, Editions Sociales, Paris, 1957.

dre le marxisme dans le flot commun des courants de la philosophie bourgeoise et réactionnaire contemporaine.

Ainsi, caractérisant l'interprétation du marxisme donnée dans le livre du R.P. Bigo, *Marxisme et Humanisme*, Roger Garaudy note justement deux principes *a priori* erronés mis à la base de cette interprétation : une conception positiviste de la science et une conception transcendantaliste de la morale. S'inspirant du premier principe, Bigo caractérise l'économie politique du marxisme comme une « métaphysique » (car pour le positiviste tout ce qui n'est pas empirisme pur est métaphysique). Partant du second principe, il cherche à démontrer que « l'économie politique marxiste est une éthique »⁴⁶.

S'appuyant sur la thèse kantienne de la transcendance de la morale, c'est-à-dire sur sa valeur prétendument supraempirique, absolue et indépendante de toute influence des conditions sociales, le R.P. Bigo s'efforce de prouver que Marx, dans ses recherches économiques, agit non pas en matérialiste, mais en « humaniste et en moraliste ». L'économie politique marxiste, de son point de vue, ne contient pas la formulation des lois objectives du développement de la société capitaliste, mais représente « une analyse de la situation de l'homme dans le monde économique », un système d'« exigences » morales de l'homme envers la réalité. « Marx a posé l'homme dans l'absolu, affirme Bigo. L'idée d'une transcendance est au fond de toutes ses thèses »⁴⁷.

C'est également sous l'angle du positivisme agnostique et de la transcendance de la morale que Bigo examine la conception de l'aliénation de Marx. Il estime que Marx n'a fait que transposer en drame historique et social le drame hégélien de l'Esprit absolu : « ... La phénoménologie de l'esprit s'est simplement muée en celle du travail, la dialectique de l'aliénation humaine en celle du capital, la métaphysique du savoir absolu en celle du communisme absolu »⁴⁸. Garaudy a profondément raison de souligner que la conception de la transcendance de la morale et, surtout, l'agnosticisme positiviste dans les sciences « apparaît de plus en plus, à notre époque, comme la conception la plus propre à assurer la « coexistence pacifique » de la science et de la religion »⁴⁹.

46. Bigo : *ouv. cité*, p. 36.

47. *Ibidem*, p. 142.

48. *Ibidem*, p. 34.

49. Henri Denis, Roger Garaudy, Georges Cogniot, Guy Besse : *ouv. cité*, p. 32.

Ni Bigo, ni Calvez dans son livre *la Pensée de Karl Marx*, ne poursuivent les tentatives des social-démocrates de droite d'opposer le jeune Marx au Marx de la maturité, le Marx des *Manuscrits de 1844* au Marx du *Capital*. Au contraire, ils s'efforcent de démontrer l'unité et la liaison organique interne de toutes les œuvres de Marx et d'ajuster tout le marxisme à l'étalon unique des *Manuscrits de 1844* et de la théorie de l'aliénation, en partant de leur propre interprétation.

Lorsqu'il analyse la conception de l'aliénation de Marx, Calvez agit dans l'esprit de l'interprétation existentialiste de Marx à partir des positions de l'anthropologisme idéaliste et met constamment au premier plan l'idée de l'humanisation de la nature par l'homme, de la contemplation de l'homme par lui-même dans le monde créé par lui, etc., tout en méconnaissant les indications directes de Marx dans les *Manuscrits de 1844*, suivant lesquelles l'« humanisation » de la nature s'effectue non pas dans la conscience, non pas dans la sphère psychique, mais dans l'industrie, dans la pratique. C'est précisément pourquoi cette assimilation pratique, cette « humanisation » de la nature, du point de vue de Marx, loin de nier l'existence objective de la nature, comme Calvez cherche à le faire croire, en constitue au contraire une éclatante et irréfutable confirmation.

Répondant à leurs critiques catholiques, les communistes français démontrent d'une façon convaincante que les idéologues bourgeois de toutes tendances spéculent sur la théorie de l'aliénation du jeune Marx afin d'en faire un moyen de falsification du marxisme, « un moyen de mener l'attaque contre l'existence d'une dialectique de la nature ». « La philosophie bourgeoise contemporaine, écrit R. Garaudy, poursuit la dialectique de la nature de la même haine que l'idée des lois objectives de la nature... »⁵⁰.

En République démocratique allemande également, les représentants du marxisme-léninisme mènent la lutte contre les conceptions anthropologiques et existentialistes dans l'interprétation du marxisme. Caractéristique à cet égard est la discussion à propos de la conception philosophique d'Ernst Bloch organisée en avril 1957 à l'Université Karl Marx de Leipzig. Les philosophes marxistes allemands, organisateurs de cette conférence-débat, s'étaient fixé pour but d'« apporter la clarté sur le caractère révisionniste de sa

50. *Ibidem*, p. 31.

philosophie (celle de Bloch. — L.P.) qui prétend à l'étiquette marxiste »⁵¹.

Les rapports de R. Gropp et de R. Schultz et les interventions de G. Lei, G. Mende, etc., démontrèrent l'incompatibilité totale des principes de la conception philosophique de Bloch, exposés par lui principalement dans le livre *Das Prinzip Hoffnung*⁵², ainsi que dans l'ouvrage *Subjekt-Objekt*⁵³, avec la doctrine marxiste-léniniste.

Le point de départ de la conception de Bloch n'est pas la nature et la société, mais l'homme, l'individu. De plus, l'homme est traité par lui non pas comme un ensemble de rapports sociaux de la production, mais sur un plan psychologique abstrait. « L'homme est une essence aussi changeante qu'universelle, motrice et active, un ensemble de désirs changeants »⁵⁴, écrit-il. Elevant à l'absolu le contenu des œuvres de jeunesse de Marx, et particulièrement des *Manuscrits de 1844*, qu'il comprend faussement dans l'esprit d'un humanisme psychologique abstrait, anthropologique, Bloch tente de déduire tout le mouvement de l'histoire humaine des propriétés psychiques et des passions de l'homme. Ce n'est pas par hasard qu'il choisit comme point de départ de son étude la pensée du jeune Marx selon laquelle le mouvement de l'histoire est un processus d'« humanisation de la nature et de naturalisation de l'homme ». Sur ce plan, le marxisme tout entier est interprété dans un sens anthropologique qui lui est complètement étranger, ce qui relie inévitablement la conception de l'« espoir » de Bloch aux courants réactionnaires de la philosophie irrationaliste bourgeoise contemporaine.

Dans le cadre de la conception qu'il développe sur la « délivrance universelle » de tous les maux, de la misère et des querelles sociales, délivrance vers laquelle se porterait avec « espoir » l'homme poussé par la faim, Bloch donne une interprétation idéaliste de l'« aliénation ». A l'encontre de Marx, qui dès les *Manuscrits de 1844* rattachait la suppression de l'aliénation à la lutte des classes, au mouvement communiste et à la destruction révolutionnaire de l'organisation économique bourgeoise, Bloch se représente la suppression de l'aliénation comme un pur processus « d'humanisation de la nature et de naturalisation de l'homme », comme la levée de la contradiction du sujet et de l'objet : « Cette suppression de l'aliénation dans l'homme et la nature, entre l'homme et la nature,

51. Ernst Blochs *Revision des Marxismus*, Berlin, 1957, p. 7.

52. E. Bloch : *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin, 1954, 1955.

53. E. Bloch : *Subjekt — Objekt*, Berlin, 1952.

54. E. Bloch : *Das Prinzip Hoffnung*, t. I, Berlin, 1954, p. 62.

écrit-il, est une coïncidence, une fusion de l'objet ayant quitté sa chosité avec le sujet manifesté, et du sujet ayant quitté sa chosité avec l'objet manifesté »⁵⁵. La fusion complète du sujet avec l'objet est définie par Bloch comme un état d'« identité », et considérée comme le but final vers lequel se porterait intérieurement tout le processus historique. « L'achèvement de l'objet est dans le sujet libéré, et l'achèvement du sujet dans l'objet non aliéné »⁵⁶, écrit-il.

Si l'on fait abstraction de la manière prétentieuse et excessivement obscurcie et compliquée de l'exposé, il est clair que cette conception de l'« identité », c'est-à-dire de la fusion du sujet et de l'objet, ne représente qu'une variante aggravée de la théorie hégélienne de la levée des contradictions dans le sujet. De plus, comme la coïncidence du sujet et de l'objet est interprétée par Bloch comme « chosité quittée », comme libération de l'esprit de tout ce qui est matériel, tout le contenu rationnel de l'élaboration de ce problème par Hegel disparaît chez lui, sans même parler du marxisme.

L'« identité » du sujet et de l'objet, chez Bloch, est un état qui ne comporte aucune impulsion motrice au développement, aucune possibilité de progrès ultérieur. Caractérisant cet état, il souligne spécialement qu'en lui il n'y aura place « pour rien de transitoire dans le temps, pour aucune opposition dans l'espace de l'un en dehors de l'autre, pour aucune ossification, tout ceci appartenant à la mort. Il n'y aura non plus aucun processus »⁵⁷. En réalité, cet état de liberté cosmique se distingue bien peu du royaume des cieux prêché par la religion.

C'est pourquoi les philosophes marxistes allemands qui sont intervenus à la conférence ont eu pleinement raison d'accuser Bloch de rupture avec le marxisme, de révisionnisme, de « spéculation antiscientifique » et d'« obscurantisme clérical »⁵⁸. « De la misère et de l'infinité du monde matériel, des contradictions de la vie et de la lutte des classes, l'homme doit, selon Bloch, se porter avec espoir vers la délivrance universelle dans la liberté cosmique. Une telle conception subjectiviste de la suppression de l'aliénation, écrit Gropp, représente une variété typique de l'existentialisme à la manière petite-bourgeoise »⁵⁹.

Les critiques existentialistes et néo-thomistes de Marx, comme

55. *Ibidem*, p. 261.

56. E. Bloch : *Subjekt — Objekt*, p. 343.

57. *Ibidem*, p. 456.

58. Voir Ernst Blochs *Revision des Marxismus*, p. 22.

59. *Ibidem*, p. 24.

Thier, Hommes, Vetter, etc., cherchent à faire du marxisme une téléologie universelle, une sorte de religion sans Dieu. La falsification de la conception du sujet-objet, en rabaisant le facteur objectif et en élevant immodérément le facteur subjectif, place la philosophie de l'« espoir » de Bloch dans une parenté étroite avec ces courants réactionnaires de la philosophie irrationaliste bourgeoise contemporaine.

Comme nous l'avons dit plus haut, dès les années 1930 les social-démocrates de droite ont tenté de démontrer que la découverte des *Manuscrits de 1844* exige une révision fondamentale du marxisme, en partant des positions de ces idéaux « éthiques » et « humanistes » de Marx qui y auraient été découverts pour la première fois. Landshut et Mayer affirmaient même qu'après la découverte des *Manuscrits* la première phrase du *Manifeste du Parti communiste* devait être lue ainsi : « Toute l'histoire antérieure est l'histoire de l'autoaliénation de l'homme »⁶⁰.

Actuellement encore, on assiste à des tentatives de révision du marxisme à partir d'une interprétation très unilatérale du contenu des *Manuscrits*. Certains leaders de la social-démocratie autrichienne, C. Schmid, F. Ehrler, etc., utilisent souvent dans leurs programmes la terminologie imparfaite et abstraite des *Manuscrits*, en vue d'escamoter l'acuité des problèmes sociaux actuels. Ils parlent de l'« aliénation de l'homme », de « sa séparation d'avec la nature, la société et lui-même », et oublient l'exploitation et le pillage de la classe ouvrière par tout le système de production bourgeois. Ils parlent du socialisme, en le caractérisant comme la « suppression de l'autoaliénation de l'homme », et passent pudiquement sous silence l'abolition de la propriété privée. Abréchant tout ce verbiage derrière le nom de Marx, ils utilisent la terminologie non encore mûrie de ses premiers ouvrages pour cacher à la classe ouvrière, sous le masque de la fidélité à sa lettre, leur trahison et leur révision des principes révolutionnaires fondamentaux du marxisme.

60. Karl Marx : *Der Historische Materialismus, Die Frühschriften*, t. I, p. XXXVIII.

II. — CE QUE CONTIENNENT LES « MANUSCRITS DE 1844 »

Il n'est guère besoin de démontrer à quel point est nécessaire une étude exhaustive et vraiment marxiste des *Manuscrits de 1844*. Depuis leur découverte, ce qui a été fait chez nous à cet égard est insignifiant. Et pourtant, l'analyse des *Manuscrits* offre la possibilité de comprendre plus profondément le processus de formation du marxisme, son rapport avec ses sources théoriques et la liaison organique qui unit ses éléments constitutifs ; par là même de poser d'une façon plus complète, plus concrète et, sur certains points, nouvelle, les problèmes du tournant révolutionnaire en philosophie opéré par Marx, avec la collaboration d'Engels.

Comme le montre le projet — qui s'est conservé — de Préface aux *Manuscrits de 1844*, en juillet-août 1844, dès avant sa rencontre avec Engels, Marx préparait pour les *Annales franco-allemandes* un ouvrage dirigé contre Bruno Bauer. Il avait l'intention d'y développer la critique de la science du droit et de l'Etat sous la forme d'une critique de la philosophie du droit de Hegel. Cependant, alors qu'il préparait ce travail pour l'impression, Marx s'aperçut clairement qu'il était tout à fait opportun de mêler la critique qui n'avait pour objet que la philosophie spéculative à celle des diverses matières elles-mêmes, et que cela « entravait l'exposé et en gênait l'intelligence »⁶¹. C'est pourquoi Marx renonce à son intention première et modifie son plan. Il décide de donner « la critique du droit, de la morale, de la politique, etc. » « successivement sous forme de brochures séparées », et, en conclusion, de tenter de « rétablir dans un travail particulier l'enchaînement de l'ensemble, le rapport des diverses parties entre elles » et de soumettre à « la critique la façon dont la philosophie spéculative a travaillé sur ces matériaux »⁶². Marx souligne aussitôt qu'il est parvenu à ses conclusions au moyen d'« une analyse tout à fait empirique, qui se fonde sur une étude critique consciencieuse de l'économie politique »⁶³.

Le chapitre de conclusion du travail projeté (l'examen critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie hégélienne en gé-

61. K. Marx et F. Engels : *Die Heilige Familie und andere philosophische Schriften*, Berlin, Dietz 1953, p. 69.

62. *Ibidem*.

63. *Ibidem*.

néral) apparaissait à Marx, selon ses propres termes, « absolument nécessaire »⁶⁴, car il y voyait la base de la critique des Jeunes Hégléiens. Dans cette même préface, Marx note la grande portée des œuvres philosophiques de Feuerbach, en soulignant qu'elles fondent l'unique façon possible et féconde d'aborder la critique de l'économie politique. En liaison avec cela, Marx se fixe pour tâche de montrer dans quelle mesure « les découvertes de Feuerbach sur l'essence de la philosophie » exigent malgré tout « une explication critique avec la dialectique philosophique », « tout au moins pour leur servir de preuve »⁶⁵.

Tel était le projet du travail. Il était très vaste et visait loin. On y trouve le groupe des problèmes de *la Sainte Famille*, de *l'Idéologie allemande* et d'autres œuvres. Marx ne put mettre entièrement à exécution son projet dans les *Manuscrits*. Néanmoins, le travail qui fut fait en ce sens présente sans conteste de l'intérêt comme maillon essentiel entre la première période de formation des vues philosophiques et communistes de Marx et ses œuvres plus tardives et plus mûres, dans lesquelles il a développé plus avant les idées fondamentales de la conception du monde prolétarienne.

L'analyse du contenu des *Manuscrits de 1844* montre tout d'abord que ce n'est pas une œuvre du marxisme mûr et entièrement formé. Les idées fondamentales de Marx y sont encore en devenir et, parallèlement à des formulations remarquables, germe de la future conception du monde, on peut aussi y rencontrer, fréquemment, des pensées non encore mûries, portant la marque de l'influence des sources théoriques qui ont servi de matériau à la réflexion de Marx et dont il est parti pour l'élaboration de sa doctrine. C'est ce que démontre, notamment, le « culte de Feuerbach », l'influence de la terminologie de ce philosophe, nettement perceptible dans les *Manuscrits*. C'est précisément pourquoi une approche historique concrète est nécessaire, afin d'apprécier les *Manuscrits* comme un travail de la période de formation du marxisme, dont le contenu ne peut être correctement compris qu'en tenant compte de tout le développement ultérieur de la théorie marxiste.

L'année 1844 a marqué un tournant dans le développement des idées théoriques de Marx. Cette période est celle de son passage du démocratisme révolutionnaire au communisme. Dans le domaine

64. *Ibidem*, p. 70.

65. Voir *Ibidem*, p. 72.

66. Lénine : « Karl Marx », *Œuvres*, éd. fr., t. 21, p. 41.

philosophique, Marx quitte résolument le terrain idéaliste de l'hégélianisme de gauche et s'engage dans la voie matérialiste pour l'élaboration des problèmes philosophiques.

Ce tournant dans le développement idéologique de Marx date déjà, comme le note Lénine, du moment où il travaillait aux *Annales franco-allemandes*. Les *Manuscrits de 1844* le confirment. A propos de l'activité de Marx dans cette période, Lénine écrit : « Marx nous apparaît déjà comme un révolutionnaire qui proclame « la critique implacable de tout ce qui existe » et en particulier la « critiques des armes », et fait appel aux masses et au prolétariat »⁶⁶. Dans les *Manuscrits*, Marx esquisse déjà les voies concrètes d'une étude des aspirations communistes du prolétariat. C'est sous cet angle qu'il développe la critique de l'économie politique bourgeoise et retravaille l'héritage philosophique hégélien, en cherchant à créer une méthodologie scientifique pour la lutte théorique et pratique. C'est encore ici qu'à partir de la critique de l'économie politique bourgeoise Marx formule un certain nombre de thèses initiales d'une interprétation nouvelle, matérialiste, de l'histoire, s'engageant ainsi dans la voie du retournement révolutionnaire de la philosophie en général.

★

Lénine écrit que l'interprétation matérialiste de l'histoire élaborée par Marx dans les années 1840 a été une « idée géniale », devenue une thèse scientifiquement démontrée avec la parution du *Capital*. D'autre part, définissant la théorie du socialisme scientifique, Lénine indique que « si Marx conclut à la transformation inévitable de la société capitaliste en société socialiste, c'est entièrement et exclusivement à partir des lois économiques du mouvement de la société moderne »⁶⁷.

En raison des conditions historiques, le centre de l'attention de Marx est occupé, dans les années 1840, par l'élaboration des problèmes philosophiques de l'interprétation matérialiste de l'histoire, ainsi que de la théorie du communisme scientifique. C'est à cela que sont consacrées toutes ses grandes œuvres de cette période. Quant à l'analyse économique directe de la société bourgeoise, base

67. *Ibidem*, p. 66.

du développement des conceptions communistes et philosophiques de Marx, elle n'est élaborée que dans des brouillons et des résumés non mis en forme pour la publication. De ce fait, la formation des idées communistes et philosophiques de Marx semble à première vue découler d'une déduction purement logique, privée de fondements rigoureusement scientifiques. S'emparant de quoi, les falsificateurs ont tenté de délimiter artificiellement deux étapes dans le développement du marxisme : avant et après 1848, de les opposer brutalement l'une à l'autre et, à partir des positions de la première, de « détrôner » les idées développées dans les ouvrages plus tardifs et plus mûrs de Marx.

En nous introduisant dans le laboratoire créateur de Marx, les *Manuscrits de 1844* nous fournissent des faits concrets qui permettent de réfuter les inventions des falsificateurs bourgeois qui établissent une rupture artificielle entre les deux étapes du développement du marxisme.

L'analyse de l'étape initiale des recherches économiques de Marx démontre que l'élaboration de la théorie du communisme prolétarien prend chez lui, à partir de 1844, un caractère scientifique : son point de départ est la compréhension du communisme comme résultat nécessaire du développement des contradictions de la forme capitaliste de production. Il devient évident que la conception matérialiste de l'histoire est née, elle aussi, comme une hypothèse scientifique formulée sur la base de l'analyse des contradictions de classe, des contradictions entre le travail et le capital au degré supérieur des rapports de production antagonistes.

Pour la première fois, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx se consacre à une étude sérieuse de la science économique bourgeoise. Il cherche à voir clairement dans quelle mesure la revendication par le prolétariat de l'abolition de la propriété privée des moyens de production est fondée, du point de vue du développement historique de la société humaine.

A la suite d'un examen critique des principales théories de l'économie politique bourgeoise (Smith, Ricardo, Mill, etc.), Marx établit en premier lieu que ces théories interprètent la propriété privée d'une façon antihistorique. Les savants bourgeois portaient tacitement de la prémisse que la propriété privée est un caractère fondamental propre à l'homme depuis l'origine et inséparable de lui. C'est en quoi se manifestait avec le plus d'éclat la nature de classe de la science bourgeoise. De toute évidence, si l'on admettait ce point de vue, fût-ce un seul instant, le communisme (doctrine

niant la propriété privée) devait être reconnu pour une erreur fatale contraire à la nature humaine.

L'interprétation antihistorique de la propriété privée déterminait aussi, nécessairement, une conception plate et bourgeoisement bornée de la nature du travail humain. Marx indique que le travail, dans l'économie politique bourgeoise, n'est considéré que comme « un gagne-pain ». Autrement dit, la science économique bourgeoise identifie sans esprit critique la forme concrète sous laquelle le travail apparaît à la surface des rapports capitalistes avec son essence. C'est pourquoi échappe totalement à la sphère de l'économie politique le problème fondamental de cette science : la relation de l'ouvrier, dans les conditions de la propriété privée capitaliste, avec l'acte du travail et avec le produit de son travail.

S'efforçant de dépasser les limites de classe et les limites méthodologiques de la science économique bourgeoise, Marx se consacre à l'analyse détaillée de la nature de cette relation spécifique, qu'il définit par la catégorie de l'« aliénation ». L'élaboration de cette catégorie constitue le point central et le résultat original de la première étape du travail de Marx pour la création de sa théorie économique ; elle sert de base à la critique de tout le système des rapports bourgeois fondés sur la propriété privée et détermine une façon tout à fait nouvelle de poser et de résoudre un certain nombre de problèmes philosophiques fondamentaux.

Dans la catégorie de l'« aliénation », Marx inscrit avant tout le fait que, dans la société bourgeoise, le travail matérialisé dans les produits de la production se présente par rapport au producteur direct comme une force qui a une existence propre, qui ne dépend pas de lui et qui s'oppose à lui de façon hostile. Il s'y inscrit également le fait que le travailleur lui-même est enchaîné à un genre de travail déterminé d'une façon purement fortuite, par le jeu aveugle des forces sociales. Dans le processus de son activité consciente, le travailleur dompte la nature, mais il crée aussi, inconsciemment, des rapports sociaux qui, force puissante, le privent de toute la richesse des liaisons avec le monde développée dans le travail et du contenu multiforme de son individualité socialement constituée.

Comme conséquence du travail aliéné, Marx déduit la propriété privée bourgeoise, en montrant que les deux aspects de l'aliénation (interne : la relation de l'ouvrier avec l'acte du travail, et externe : sa relation avec le produit du travail), se réalisent en fait par l'intermédiaire des rapports sociaux des hommes qui se constituent spontanément dans le processus de la production. « ... Par

l'intermédiaire du travail devenu étranger, aliéné, l'ouvrier produit le rapport à l'égard de ce travail d'un homme qui y est étranger et se trouve placé en dehors de lui. Le rapport de l'ouvrier à l'égard du travail engendre l'attitude du capitaliste à l'égard de ce même travail... »⁶⁸.

La propriété privée capitaliste, dont la source est le travail aliéné, devient en même temps le moyen à l'aide duquel se réalise l'aliénation. Cette interaction dialectique, non comprise par la science économique bourgeoise, de la propriété privée capitaliste et du travail aliéné, confirme l'interprétation donnée par Marx des rapports de propriété privée bourgeois : une « expression matérielle résumée du travail aliéné ». Autrement dit, analysant le processus de reproduction des rapports de propriété privée bourgeois qui lui sont contemporains, Marx découvre dans le travail aliéné la base économique fixe qui engendre ces rapports et est constamment reproduite par eux comme la condition nécessaire de son mouvement. Par là même, Marx touche du doigt la solution de la question concernant l'origine du système de ces rapports. « Cette façon nouvelle de poser la question, écrit-il, contient déjà sa solution ». Ainsi, l'élaboration de la catégorie du « travail aliéné » amène directement Marx à la compréhension de la loi historique objective de l'origine de la propriété privée bourgeoise et à la prédiction scientifique de la nécessité du communisme prolétarien.

A partir de cette façon nouvelle de poser le problème, Marx développe la critique des doctrines communistes antérieures. Les représentants du socialisme utopique ont parfois dévoilé avec beaucoup de justesse les contradictions des rapports de propriété et leur ont reproché de ne pas correspondre à la nature humaine. Mais en même temps, ils n'ont pas pu indiquer les moyens de les surmonter, car ils n'ont pas compris l'essence de la propriété privée et n'ont pas eu conscience de son caractère historiquement nécessaire. C'est pourquoi les idéaux communistes des utopistes sont privés de base scientifique véritable.

La compréhension du caractère historiquement nécessaire de la propriété privée élève la critique marxiste de tout le système des rapports capitalistes de propriété privée à une hauteur inaccessible en comparaison des prédécesseurs du marxisme. A la différence des représentants du communisme égalitaire grossier, Marx

68. K. Marx et F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz 1955, p. 108.

ne voit pas simplement dans la propriété privée la possession des biens matériels, en tant qu'objets de consommation, mais l'exploitation des « forces essentielles » de l'homme, cristallisées dans les choses, dans les produits du travail.

Cette nature véritable de la propriété privée s'exprime dans la domination du travail mort, réifié, sur le travail vivant. L'aliénation du travail aboutit à ce que l'homme se « déshumanise », en quelque sorte, puisque toutes ses qualités sociales, lui étant ôtées et transférées dans les choses, apparaissent à la surface comme des propriétés et des relations internes et organiques de ces choses elles-mêmes, formant le monde particulier, étranger à l'homme, de la richesse capitaliste. De ce point de vue, l'élaboration de la catégorie du « travail aliéné » dans les *Manuscrits* se présente comme une première esquisse, encore très abstraite, de la solution du problème du fétichisme de la marchandise dont la forme définitive a été donnée par Marx dans le *Capital*. Ce fétichisme universel trouve son expression suprême dans le fait que l'homme lui-même devient une marchandise. Toute sa valeur socialement reconnue se réduit à un minimum de moyens d'existence nécessaires pour le conserver et le reproduire en tant que force de travail.

Il est souligné dans les *Manuscrits* que les contradictions de la société bourgeoise ont leur maximum d'effet sur la situation du prolétariat en tant que classe. Aussi, la critique de l'économie politique bourgeoise conduit Marx à formuler l'idée de la mission historique du prolétariat : libérer la société du joug de la propriété privée. « De ce rapport du travail aliéné à la propriété privée, écrit Marx, il résulte en outre que l'émancipation de la société de la propriété privée, etc., de la servitude, s'exprime sous la forme politique de l'émancipation des ouvriers, non pas comme s'il s'agissait seulement de leur émancipation, mais parce que celle-ci implique l'émancipation universelle de l'homme... »⁶⁹.

La compréhension de l'antagonisme extrême entre le prolétariat et le monde de la propriété privée capitaliste a donné à Marx la possibilité de poser d'une façon nouvelle le problème du communisme. Marx, dans les *Manuscrits*, approche de l'idée que, pour liquider les racines de la propriété privée bourgeoise, il faut transformer le travail humain et surmonter la forme historique de ce travail caractérisée par l'« aliénation » et la base des rapports capitalistes de pro-

69. *Ibidem*, p. 110.

priété privée. Mais que signifie : surmonter l'aliénation ? C'est abolir la forme antagoniste de la division du travail social et la forme antagoniste de la richesse sociale, richesse dont la base est le travail mort, accumulé, aliéné, objectivé dans la marchandise et qui asservit le travail vivant de l'homme. Cela signifie, d'autre part, que ce qui doit devenir la mesure de la richesse sociale, c'est l'homme lui-même, le degré de développement de ses capacités créatrices, de ses « forces essentielles » actives, de tout l'ensemble de ses rapports avec le monde extérieur.

Sous cet aspect, commence déjà à se dessiner devant Marx le problème dont la solution est le point central du débat entre la propriété privée et le communisme : démontrer que le travail lui-même crée, dans le cadre de la propriété privée bourgeoise, toutes les prémisses nécessaires pour briser les entraves de cette propriété.

Ce problème n'est pas encore résolu dans les *Manuscripts*. Mais le fait même de le poser s'est révélé extrêmement fécond. Ce n'est pas par hasard que la pointe de la critique bourgeoise est dirigée principalement contre cet aspect-là de la théorie du communisme scientifique. Ainsi, G. Weinstock, auteur d'un livre récemment paru en Allemagne occidentale, *Travail et instruction*, en appelle aux *Manuscripts de 1844* comme au « dernier mot » du marxisme ; son but est de détourner de la voie tracée par Marx pour surmonter les contradictions qui déchirent la société bourgeoise et de démontrer qu'il y a une impossibilité de principe à ce que la lutte des classes et la révolution puissent guérir les maladies du système capitaliste de production. La production capitaliste, admet-il, mutilé et défigure effectivement l'homme ; l'accroissement colossal de la puissance productive du travail social dans les conditions bourgeoises aboutit inévitablement à un appauvrissement considérable du contenu de l'activité du producteur direct. Cependant, du point de vue de G. Weinstock, le système capitaliste est le moindre responsable de cet état de choses. Ce n'est pas en lui que réside le mal principal, mais dans la situation même de l'homme à l'époque du machinisme industriel, lequel non seulement n'a pas besoin d'un homme désireux de manifester largement ses capacités, mais encore, en général et dans son principe, ne lui laisse pas la possibilité de les appliquer. Selon Weinstock, la suppression de la propriété privée ne sauve pas la situation, car de toute façon le machinisme industriel mutilé l'individualité de l'homme, quels que soient les propriétaires des machines.

G. Weinstock ne veut pas comprendre qu'un changement radi-

cal de la situation de l'ouvrier dans la production n'est possible qu'à la condition d'abolir la propriété privée et de socialiser la production. Il cherche à distinguer ces deux problèmes, à creuser un abîme entre eux et à discréditer par là même le contenu fondamental de la théorie de Marx. Weinstock spéculé sur le fait que, dans les *Manuscripts de 1844*, ces problèmes ne sont que posés. S'appuyant sur le jugement falsifié porté sur les *Manuscripts* par les ennemis du marxisme, pour lesquels c'est une œuvre qui « renferme tout le marxisme », il n'a même pas l'idée d'examiner des ouvrages plus tardifs de Marx, ne serait-ce que les *Manuscripts de 1857-1858* * qui donnent en fait une explication exhaustive de ces problèmes. Là, sur la base d'une compréhension tout à fait mûre de la structure économique de la société bourgeoise, Marx démontre la liaison organique entre un changement radical de la situation des travailleurs dans la production et l'abolition du système capitaliste de division du travail social, fondé sur la propriété privée. Comme le montre Marx, avec le progrès colossal de la technique, la création de la richesse sociale devient de moins en moins tributaire du temps durant lequel l'ouvrier est directement employé dans la production. Le travail humain s'exclut en quelque sorte du processus immédiat de la production et prend une forme dans laquelle l'homme se trouve plutôt dans la situation d'un régulateur de la production, au lieu d'en être l'agent principal. Ce n'est plus le travail physique immédiat de l'ouvrier qui apparaît comme base du progrès social, mais le niveau général de développement de l'homme en tant qu'individu social, l'assimilation par lui des acquisitions de la science, le degré de sa compréhension et de sa maîtrise de la nature. En conséquence, « la mesure de la richesse sera non plus le temps de travail, mais le temps de liberté »⁷⁰ non réservé au travail et nécessaire pour créer la force productive de l'homme.

En cherchant à réduire au minimum le temps de travail nécessaire et en libérant des réserves de temps de liberté, le capital engendre par là même et contre son gré les prémisses objectives d'un développement multilatéral de tous les membres de la société. Mais il agit ainsi uniquement pour transformer le temps libéré en temps supplémentaire et faire de tout le temps de l'homme un temps de travail. « Plus cette contradiction se développe, écrit Marx, et plus il devient évident que l'accroissement des forces productives ne peut plus être enchaîné à l'appropriation du travail supplémen-

* Il s'agit des *Grundrisse des Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-58*, publiés à Berlin en 1953.

70. *Grundrisse...*, ouv. cité, p. 596.

taire d'autrui, mais que la masse ouvrière doit s'approprier elle-même son propre travail supplémentaire »⁷¹. Or, comme c'est l'union directe de l'activité sociale en la personne de l'homme, « dans la tête de qui sont fixées les connaissances accumulées par la société », qui commence à apparaître en qualité d'agent essentiel de la production, les prémisses se créent également en vue de surmonter l'antagonisme entre le travail intellectuel et le travail manuel.

Toutes ces prémisses constituent la négation vivante de la forme capitaliste qui les engendre et dans le cadre de laquelle elles se sont développées. La société, en brisant cette forme qui entrave le développement ultérieur de la production, les fait entrer dans la vie, en réalisant le développement harmonieux de l'homme.

★

En procédant à la critique de l'économie politique bourgeoise, Marx a nécessairement abouti à la réévaluation radicale des principes philosophiques les plus généraux de l'interprétation idéaliste de l'histoire sur lesquels se fondaient toutes les constructions théoriques des économistes bourgeois. Comme en témoignent les *Manuscrits*, Marx a vu clairement dès cette époque que le système de la propriété privée bourgeoise porte à leur plus haut point les contradictions qui constituent son essence. L'analyse scientifique de ces contradictions mettait à nu les ressorts cachés du mouvement de toute l'histoire humaine et conduisait Marx dans la voie d'une conception nouvelle, matérialiste, de l'histoire. Il est vrai que nous ne trouvons pas encore dans les *Manuscrits* la conception du matérialisme historique exposée d'une façon systématique. Mais les germes de la nouvelle conception du monde qui s'y rencontrent permettent déjà de parler d'une tendance à la formation d'une sociologie nouvelle, marxiste, radicalement différente des théories sociologiques antérieures.

S'attachant à l'élaboration insuffisante des idées fondamentales du matérialisme historique dans les *Manuscrits*, les falsificateurs s'efforcent de présenter cette œuvre de Marx comme un argument supplémentaire en faveur de l'idée que le matérialisme de Marx aurait été, dans les années 1840-1845, « feuerbachien ».

Incontestablement, par sa critique de l'idéalisme philosophique et par son affirmation du matérialisme, Feuerbach a ouvert le che-

71. *Ibidem*, p. 596.

min à Marx pour la critique de la dialectique hégélienne. C'est pourquoi Marx considérait Feuerbach comme son allié théorique le plus proche dans la lutte contre la religion et l'idéalisme. Effectivement, à cette période, Marx subissait encore une certaine influence de Feuerbach et usait largement de sa terminologie. Mettant délibérément l'accent sur ces éléments, les falsificateurs s'efforcent de présenter le Marx de cette époque comme un disciple de Feuerbach conséquent. Ce faisant, ils méconnaissent totalement le processus complexe de formation de la nouvelle conception de l'histoire, la conception matérialiste dialectique.

A lui seul, le fait que les limites de classe et les limites méthodologiques de la science économique bourgeoise soient critiquées dans les *Manuscrits* du point de vue des revendications sociales du prolétariat élève la conception du monde de Marx à une hauteur inaccessible en comparaison de celle de Feuerbach et lui ouvrent des perspectives de développement qui n'existaient pas, et ne pouvaient pas exister, chez Feuerbach.

Sur la base de cette critique, Marx réussit à élargir considérablement le cadre de la catégorie de l'« aliénation » et à l'enrichir d'un contenu nouveau dans son principe. Feuerbach considérait la religion comme la sphère principale de l'aliénation de l'homme à lui-même. Dévoilant le mystère terrestre, anthropologique, des figures divines, il s'efforçait de démontrer que l'homme, aliénant son essence en Dieu, se déshumanise lui-même et se condamne à la misère spirituelle. La tâche principale consiste donc à libérer l'homme de l'emprise des préjugés religieux, à briser les chaînes qui l'attachent au ciel, et à orienter ses aspirations vers la recherche du bonheur sur la terre. Marx aborde la solution du problème à partir de positions différentes dans leur principe. Dans son article *Introduction à la Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, publié dans les *Annales franco-allemandes*, il soulignait déjà que « la tâche immédiate de la philosophie placée au service de l'histoire consiste, une fois démasquée la figure sacrée de l'aliénation de l'homme à lui-même, à dénoncer cette aliénation dans ses figures non sacrées »⁷².

Dans les *Manuscrits*, il s'attaque pour la première fois à cette tâche, en dénonçant les « figures non sacrées », terrestres, de l'aliénation de l'homme à lui-même dans les institutions de la propriété privée. Grâce à quoi les racines de l'aliénation sont mises

72. *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz, 1958, p. 379.

à nu à une profondeur incomparablement plus grande ; elles consistent dans le fait que la propriété privée place l'homme dans un rapport irrationnel avec le travail et ses produits.

Bien plus : à l'opposé de Feuerbach, qui voyait dans l'instruction le moyen principal de vaincre l'aliénation religieuse, Marx démontre que la solution de cette tâche dépend de la liquidation de l'aliénation économique réelle du travail dans la production matérielle. « L'aliénation religieuse en tant que telle, écrit-il, ne se passe que dans le domaine de la conscience, du for intérieur de l'homme, mais l'aliénation économique est celle de la vie réelle : sa suppression embrasse donc l'un et l'autre aspect »⁷³.

Sur cette base, dans le processus de critique des rapports de propriété privée bourgeois et de développement de sa théorie communiste, Marx formule toute une série de thèses sur le rôle déterminant de la production matérielle dans la vie sociale. Il souligne que « ... tout ce qu'on appelle l'histoire mondiale n'est pas autre chose que la production de l'homme par le travail humain »⁷⁴, que « la religion, la famille, l'Etat, le droit, la morale, la science, l'art, etc., ne sont que des modes particuliers de la production et tombent sous sa loi générale ». Un autre germe de la nouvelle conception de l'histoire est l'idée que « tout le mouvement révolutionnaire trouve sa base, tant empirique que théorique, dans le mouvement de la propriété privée, exactement de l'économie »⁷⁵.

Au cours de l'énorme travail critique entrepris dans les *Manuscrits*, Marx, à la différence de Feuerbach, arrive déjà à la conclusion que le rapport entre l'homme et la nature n'est pas immédiat, mais passe par la médiation du travail social. Chez Marx, la conception feuerbachienne de l'homme, partie de la nature, commence à céder la place à une autre conception où l'homme apparaît comme un ensemble de forces sociales qui le forment et sont formées par lui dans le cours historique du développement de la production sociale.

L'interprétation de la pratique humaine d'un point de vue historique offre à Marx la possibilité de comprendre l'essence de l'homme non pas abstraitement, comme donnée une fois pour toutes par la nature, mais comme se développant, et pour cette raison déterminée dans ce qu'elle a d'historiquement concret. Les « forces essentielles » de l'homme elles-mêmes sont déjà comprises

73. K. Marx et F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, p. 138.

74. *Ibidem*, p. 39.

75. *Ibidem*, p. 128.

par Marx comme un ensemble de facultés créatrices qui se développent par leur application pratique dans l'activité de production. Ainsi se trouve déterminée dans son principe une façon nouvelle de poser le problème de la sensorialité humaine, l'une des pierres angulaires de l'anthropologisme de Feuerbach.

Feuerbach interprétait le rapport des sens humains aux objets comme une perception théorique immédiate, non déformée par l'influence de la nécessité pratique. Bien plus : il traitait la « perception pratique » de « perception impure, entachée d'égoïsme », et ne permettant pas d'avoir une attitude désintéressée vis-à-vis des choses. L'assimilation pratique et l'assimilation théorique du monde étaient pour Feuerbach deux modes de relation avec l'objet s'excluant mutuellement. Selon lui, dans la pratique l'homme agit d'une façon utilitaire, il fait violence à la nature et la soumet à ses buts égoïstes. C'est précisément pourquoi, du point de vue de Feuerbach, la pratique ne peut pas servir de base à l'assimilation théorique de l'objet par la science, laquelle s'efforce de connaître l'objet tel qu'il est « en soi ».

Marx reprend le sensualisme matérialiste de Feuerbach et répète après lui que « non seulement par la pensée, mais par tous les sens, l'homme s'affirme dans le monde des objets », que « les sens doivent être la base de toute la science ». Cependant, les sens sont compris par Marx d'une façon nouvelle. Il insiste sur l'idée que les sens de l'homme passent par la médiation du travail et en sont donc le produit historique. « Ce n'est, écrit-il, que par la richesse déployée objectivement de l'essence humaine que la richesse de la sensorialité subjective de l'homme est en premier soit développée, soit produite, qu'une oreille devient musicienne, qu'un œil perçoit la beauté de la forme, bref les sens deviennent capables de jouissances humaines, deviennent des sens qui se manifestent comme forces essentielles de l'homme » ; « ... la formation des cinq sens est le travail de toute l'histoire passée »⁷⁶. Les sens, qui forment la « base de toute la science », apparaissent donc chez Marx non pas sous la forme d'une perception passive, mais sous la forme d'une activité sensorielle pratique de l'homme, organiquement intégrée dans le processus de transformation du monde et s'y développant.

Tous ces germes de la conception nouvelle, matérialiste, de l'histoire ont également déterminé l'attitude de Marx envers l'héri-

76. *Ibidem*, p. 134.

tage de Hegel, attitude de principe nouvelle. La critique feuerbachienne de la philosophie de Hegel était, par sa nature et sa tendance, destructrice, donc unilatérale. Feuerbach voyait son objectif principal dans la dénonciation de la philosophie de Hegel, en tant que « dernier refuge et dernier soutien rationnel de la théologie », et, par conséquent, dans son rejet intégral. Percevant, dans l'aliénation hégélienne de la pensée par rapport au sujet réel, la seule interprétation logique de l'aliénation de l'homme à lui-même dans la religion, Feuerbach surmontait la conception hégélienne du seul point de vue de ses résultats, de ses conclusions philosophiques. Mais le processus aboutissant à ces conclusions : l'historisme profond et la dialectique, la relation réciproque de l'économie politique et de la philosophie, toute cette richesse du contenu rationnel des idées hégéliennes, échappaient totalement à Feuerbach.

Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, Marx indique qu'en résolvant « le monde religieux en sa base temporelle », Feuerbach ne résout qu'une moitié du problème. Ce faisant, « le principal, écrit Marx, reste encore à faire », à savoir : expliquer à partir du « déchirement et de la contradiction internes de cette base temporelle » le dédoublement du monde en monde religieux et monde réel et ensuite « révolutionner pratiquement »⁷⁷ cette base. En fait, c'est la solution de ce problème-clé qui constitue dans les *Manuscrits* le sens le plus important de tout le travail théorique de Marx. Il voit dans la dialectique le moyen de démontrer scientifiquement la nécessité de « révolutionner pratiquement » la « base temporelle ». C'est précisément pourquoi, dans sa critique de Hegel, il examine non plus seulement les conclusions, mais le processus dialectique de leur naissance, la logique du développement de la pensée, l'historisme profond et toute la richesse du contenu philosophique que renferment de nombreuses catégories de la philosophie hégélienne. La transformation de la dialectique de Hegel a pris chez Marx un caractère de création.

★

Malheureusement, dans les *Manuscrits de 1844*, Marx n'a pas conduit à son terme la critique de la dialectique hégélienne. Le manuscrit s'interrompt après l'examen critique de la *Phénoménologie de l'esprit*. Marx s'appretait à exposer sa conception de la dialectique,

77. K. Marx et F. Engels : *Etudes philosophiques*, Editions Sociales, Paris 1956, p. 62.

tique, comme logique et théorie de la connaissance, au cours de l'analyse critique de la *Logique* de Hegel (ainsi qu'il l'indiquait dans la préface des *Manuscrits*). Mais il ne put mettre son projet à exécution. C'est pourquoi les textes des *Manuscrits* qui montrent sa propre conception de la dialectique se trouvent limités aux problèmes que Hegel avait posés dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce sont les questions de l'« aliénation », de la théorie générale du développement, de la « négation de la négation », du sujet-objet, de la théorie et de la pratique et quelques autres. Elles représentent une première esquisse de la conception marxiste sur les principes essentiels de la dialectique matérialiste scientifique.

La particularité essentielle de la critique de la dialectique hégélienne dans les *Manuscrits*, c'est l'unité organique des aspects économique et philosophique dans l'examen de tous les problèmes. La critique des rapports de propriété privée capitalistes et de la science économique bourgeoise à partir des positions de classe du prolétariat ouvrait à Marx une issue réelle hors du cadre de la philosophie spéculative de Hegel. D'autre part, cette critique a aidé Marx à prendre une orientation juste dans l'élaboration des problèmes de la dialectique matérialiste.

Notre littérature consacrée à l'analyse de la formation de la dialectique marxiste n'a pas porté une attention suffisante à ce point. Le fait que les conceptions des économistes bourgeois ne pouvaient pas donner grand chose à Marx sur le plan méthodologique ne peut servir de justification. Dès le début, le renversement révolutionnaire de la philosophie fut lié à l'introduction dans celle-ci du point de vue de la pratique de l'homme historico-social dans la production ; et la compréhension scientifique de cette pratique s'est élaborée chez Marx sur la base de son étude de l'économie politique. C'est ce que démontrent les *Manuscrits de 1844*.

Marx aperçoit le vice principal de la philosophie de Hegel dans le fait que celui-ci, bien qu'il « se place du point de vue de l'économie politique moderne », et qu'il comprenne correctement le travail comme « le devenir pour soi de l'homme », « voit uniquement l'aspect positif du travail, mais non son aspect négatif »⁷⁸. D'une manière étonnamment conséquente, Marx montre comment toutes les mystifications de la dialectique hégélienne découlent de là.

Etant donné que, chez Hegel, c'est l'activité théorique de la conscience qui apparaît comme le principal étalon pour la compré-

78. *Die Heilige Familie...*, p. 81.

hension des lois du mouvement de la pratique humaine, toutes les formes de l'aliénation, que ce soit la richesse, le pouvoir d'Etat ou la religion, sont considérées par lui comme des essences spirituelles, comme des aliénations de la pensée pure. C'est précisément pourquoi l'opposition réelle entre l'homme et le monde de son travail objectivé se présente, suivant Hegel, comme une opposition à l'intérieur de l'esprit entre la conscience de soi et la chose comme son aliénation. Marx écrit à ce propos : « Ce qui passe pour constituer l'essence de l'aliénation qui doit être abolie, ce n'est pas que l'essence humaine *s'objective de façon inhumaine*, en opposition à elle-même, mais qu'elle *s'objective* en se différenciant de la pensée abstraite et en *opposition* à elle »⁷⁹.

Cette proposition de Marx contient la quintessence de sa critique de la conception hégélienne de l'« aliénation ». Il apparaît que la solution de l'opposition et l'élimination de l'aliénation se présentent, selon Hegel, comme un acte purement théorique. L'aliénation est considérée comme une « négation » de la conscience de soi ; de ce fait, l'élimination de l'aliénation apparaît comme le degré suivant du mouvement dialectique de la pensée : la « négation de la négation ». Par conséquent, pour Hegel, la victoire sur l'aliénation est acquise par la prise de conscience théorique de son caractère temporaire et transitoire comme moment nécessaire du développement de l'Esprit. C'est précisément pourquoi la dialectique hégélienne de la négation, comme « principe de mouvement et d'enfantement », joue en fait le rôle d'un moyen à l'aide duquel la lutte des oppositions se transporte du monde de la réalité dans la sphère de la pensée pure, en vue de leur suppression, de leur conciliation.

Marx se rend compte que, sur le terrain de l'idéalisme hégélien, la loi de la négation de la négation perd sa force critique et que la suppression de l'aliénation devient en fait son affirmation, sa justification et sa confirmation philosophiques. La dialectique se transforme nécessairement en fondement d'un mode de changement de la réalité qui, en fait, n'est limité que par une interprétation différente. Ce n'est pas par hasard qu'un peu plus tard, dans *la Sainte Famille*, où il s'en prend à la méthodologie suiviste des Jeunes Hégéliens, Marx s'appuie déjà directement sur ces conclusions en soulignant que « dans la *Phénoménologie de Hegel*, la critique absolue a au moins appris un art : celui de transformer les chaînes réelles, objectives, existant en dehors de moi, en chaînes exclusivement idéa-

79. *Ibidem*, pp. 78-79.

les, exclusivement subjectives, existant exclusivement en moi et, pour cette raison, de transformer les batailles matérielles, extérieures, en batailles d'idées pures »⁸⁰.

De ce point de vue, Marx voit dans la conception hégélienne de l'aliénation le germe du « positivisme non critique et de l'idéalisme pareillement non critique des productions ultérieures de Hegel, cette décomposition et cette restauration philosophique de la réalité empirique existante »⁸¹. Etant donné que seule la pensée de l'objet tombe sous l'effet de la « négation de la négation » hégélienne, tandis que l'objet lui-même reste intact, recevant malgré toutes ses imperfections la plus haute justification philosophique, il se trouve que la compréhension positive de l'existant est inévitablement non critique chez Hegel. C'est évidemment cet aspect conservateur de la dialectique de Hegel que Marx avait en vue lorsqu'il écrivit plus tard que, grâce à lui, la dialectique avait été naguère à la mode parmi les philistins allemands, qui voyaient en elle un moyen de « glorifier l'état de choses existant ».

A travers la critique du « positivisme non critique » de la dialectique hégélienne, Marx entreprend de repenser, à partir de positions matérialistes, le problème philosophique le plus important, celui du sujet-objet. Ce qui se présente comme le sujet, chez Hegel, c'est la conscience de soi, l'idée qui se connaît et se réalise elle-même, la pensée détachée de son substrat matériel et transformée en une essence indépendante. L'homme réel et la nature réelle deviennent de simples prédicats, des symboles de cette essence. C'est précisément pourquoi l'objet, chez Hegel, n'est pas l'objet matériel lui-même dans la totalité de ses liaisons et relations, mais l'idée de l'objet, qui constitue son essence spirituelle. « C'est pourquoi, écrit Marx, sujet et prédicat sont dans un rapport d'inversion absolue à l'égard l'un de l'autre : c'est le *sujet-objet mystique*, la *subjectivité qui dépasse l'objet*, le *sujet absolu* en tant que *processus*... c'est le mouvement circulaire pur, *incessant*, en soi-même »⁸².

Sans conteste, la conception hégélienne du sujet-objet renferme un riche contenu rationnel. Il consiste tout d'abord dans l'affirmation du rôle créateur actif du sujet, dans l'accent mis sur l'idée que le sujet ne s'oppose pas passivement à l'objet, mais l'assimile activement. Une autre pensée féconde existe ici, à savoir : la relation du sujet avec l'objet n'est pas quelque chose de donné une fois

80. *Ibidem*, p. 198.

81. *Ibidem*, p. 79.

82. *Ibidem*, p. 93.

pour toutes, d'ossifié ; elle se forme et se constitue dans le processus historique de l'interaction des deux parties, et le sujet, chez Hegel, prend sa forme définitive en tant que somme et résultat de ce processus dialectique. « La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final..., écrit Marx, consiste donc en ceci que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme processus,... donc qu'il saisit l'essence du *travail* et conçoit l'homme objectif... comme le résultat de *son propre travail* »⁸³.

Mais, malgré ces éléments rationnels, la conception hégélienne du sujet-objet est faussée à la racine, et ne peut aucunement satisfaire Marx. Pour Hegel, le sujet n'est en relation qu'avec les seuls aspects de l'objet qui ont déjà été assimilés par l'activité spirituelle antérieure de l'homme. C'est précisément pourquoi l'orientation essentielle de l'activité du sujet est de repenser et de généraliser le matériel de pensée déjà accumulé, de transformer en concepts les notions déjà existantes sur l'objet. Mais, ce faisant, l'objet lui-même est complètement exclu de la sphère des relations réciproques du sujet et de l'objet. L'activité du sujet n'est donc pas orientée vers l'étude de la logique réelle du développement de l'objet. La dialectique du mouvement du sujet connaissant se transforme en but en soi et cesse d'être une méthode pour obtenir des connaissances nouvelles sur l'objet, un moyen de rechercher la vérité objective. C'est pourquoi le processus du mouvement du sujet se trouve être « le mouvement circulaire pur, incessant en soi-même ».

Dans la conception hégélienne de l'objet de la science, Marx souligne cette idée féconde que, par rapport à la connaissance scientifique, l'objet n'apparaît pas comme une chose morte. Le savant, en étudiant une chose, résout toujours un problème quelconque qui surgit de la sphère de l'interaction de la chose étudiée avec l'homme, c'est-à-dire de la sphère de l'activité pratique qui vise à satisfaire un besoin social. Ainsi, l'objet de l'assimilation théorique apparaît dès l'abord à la science comme existant dans une relation déterminée, dans une liaison déterminée, avec l'activité humaine, fixée et objectivée en lui. Bien entendu, cela ne contredit nullement l'une des thèses fondamentales de la théorie matérialiste dialectique du reflet, selon laquelle la source de la connaissance est la réalité objective qui existe en dehors de l'homme. La seule question est de savoir de quelle façon cette réalité est assimilée dans la science en tant que

83. *Ibidem*, p. 80.

forme supérieure du reflet, se développant sur la base de l'assimilation pratique par les hommes de la réalité qui les entoure.

Par sa critique de la conception hégélienne du sujet-objet, Marx mûrit l'idée qu'il formulera brillamment un peu plus tard dans ses *Thèses sur Feuerbach*. Dans les *Manuscrits*, il souligne déjà, d'une part, le mérite de Hegel, qui considère l'objet, la réalité et l'activité des sens non pas sous la forme d'une perception passive, mais sous la forme d'une activité du sujet, et d'autre part sa faiblesse, qui réside en ce que cet « aspect actif » est développé abstraitement, sous la forme d'une activité purement théorique et spirituelle, étant donné que Hegel n'inclut pas dans son champ de vision l'activité matérielle et pratique en tant que telle. Le seul travail, dit Marx, que connaisse et reconnaisse Hegel est le *travail abstrait de l'esprit*⁸⁴. Marx souligne au contraire que « ... la solution des *oppositions* théoriques elle-même n'est possible que d'une manière pratique, que par l'énergie pratique de l'homme, et que donc leur solution n'est aucunement la tâche de la seule connaissance, mais une tâche vitale réelle, que la philosophie ne pouvait résoudre, parce qu'elle la concevait précisément comme une tâche seulement théorique »⁸⁵.

Pour Marx, cette idée géniale de l'unité de la théorie et de la pratique n'est pas une simple déclaration. Elle est la chair et le sang de toute la critique de la dialectique hégélienne et le principe fondamental de l'analyse des principaux problèmes philosophiques dans les *Manuscrits de 1844*. L'unité des aspects économique et philosophique de l'examen des problèmes théoriques, comme base méthodologique de la critique de la dialectique hégélienne, représente elle-même, en fait, une expression concrète du principe de l'unité de la théorie et de la pratique. Ce n'est pas par hasard que Marx signale comme une faiblesse fondamentale de la notion hégélienne d'« aliénation » le fait que « l'aliénation de la conscience de soi ne passe pas pour l'expression, qui se reflète dans la pensée et le savoir, de l'aliénation réelle de l'essence humaine »⁸⁶. Or, c'est précisément cette approche du problème de l'aliénation réelle que Marx estime être la seule juste. Il considère la philosophie hégélienne de l'idéalisme objectif comme une des expressions les plus caractéristiques de l'aliénation universelle de l'activité humaine, englobant également la sphère du travail spirituel. « L'hom-

84. *Ibidem*, p. 81.

85. *Kleine ökonomische Schriften*, p. 135.

me aliéné à soi-même est aussi le penseur aliéné à son essence, c'est-à-dire à l'essence naturelle et humaine. C'est pourquoi ses idées sont des esprits figés, qui résident en dehors de la nature et de l'homme. Dans sa *Logique* Hegel a enfermé ensemble tous ces esprits figés, et a conçu chacun d'eux d'abord comme négation, c'est-à-dire comme aliénation de la pensée de l'homme, puis comme négation de la négation, c'est-à-dire comme suppression de cette aliénation, comme manifestation réelle de la pensée humaine »⁸⁷.

Ici se trouve avancée (d'une façon encore imprécise) l'idée que l'idéalisme philosophique grandit sur le terrain de la forme de division du travail social fondée sur la propriété privée et de la séparation entre travail intellectuel et travail manuel. C'est seulement lorsque le travail intellectuel constitue une sphère particulière que l'homme se trouve en état de s'imaginer que les produits de son cerveau sont autre chose que le reflet de la réalité objective. Cette idée, développée par Marx un peu plus tard sous une forme nette et définitive, est en fait déjà esquissée dans les *Manuscrits* et se révèle extrêmement féconde dans la critique de l'idéalisme philosophique.

L'idée de l'unité de la théorie et de la pratique est sans conteste la principale conquête philosophique et la somme de tout l'énorme travail critique accompli par Marx dans les *Manuscrits*. Ici, pour la première fois se dessine nettement l'opposition fondamentale, de principe, entre la conception du monde prolétarienne marxiste et la conception du monde bourgeoise, et s'accomplit l'entrée définitive de Marx dans la voie de la révolution scientifique.

★

En nous amenant aux sources du tournant révolutionnaire en philosophie opéré par Marx, les *Manuscrits de 1844* font tout d'abord apparaître nettement que le fondement théorique de ce tournant a été sa critique de la science économique bourgeoise et l'élaboration de la conception la plus générale des bases économiques de l'opposition entre travail et capital. Les premiers résultats de ces recherches, qui se reflètent dans les *Manuscrits*, ont aidé Marx à entreprendre de façon nouvelle la réévaluation critique des doctrines

86. *Die Heilige Familie...*, p. 82.

87. *Ibidem*, p. 95.

communistes antérieures et des plus hautes acquisitions de la pensée philosophique bourgeoise ; ils lui ont permis de prendre dès le début une orientation juste dans l'élaboration des problèmes du communisme et de la philosophie.

L'importance des *Manuscrits de 1844* réside également en ceci que, pour la première fois dans les œuvres de Marx, on y distingue clairement le point où s'entrecroisent les principales directions de la science sociale antérieure : économie politique bourgeoise, communisme utopique et philosophie. Ce point, c'est la catégorie de l'« aliénation ».

L'idée du « travail aliéné », — qui apparaît dans les *Manuscrits* comme la première et la plus générale caractéristique de la base économique, de l'origine et du développement du système capitaliste de production, — est le foyer où convergent les rayons des trois sources théoriques du marxisme. La réévaluation critique de celles-ci dans les *Manuscrits*, à partir des positions de classe du prolétariat, a donné la première impulsion à la formation des trois parties constitutives du marxisme.

Les *Manuscrits de 1844* forment le point crucial du tournant révolutionnaire opéré par Marx en matière de sciences sociales. Là sont jetées les prémisses théoriques du marxisme ; pour la première fois y est fondé le principe de la liaison organique de la philosophie, de sa méthode et de sa théorie avec l'économie et la politique. Enfin, il s'y dessine nettement la tendance à la formation d'une conception du monde nouvelle, scientifique, révolutionnaire et prolétarienne.

La première partie de cette étude forme le premier chapitre (pages 5-30) du livre de L. Pajitnov Ou istokov revolioutsionnogo perevorota v filosofii (Aux sources du bouleversement révolutionnaire en philosophie), Moscou, Editions socialo-économiques 1960, 170 pages. Ce livre porte en sous-titre : « Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844 de K. Marx ». Le chapitre ci-dessus a pour titre original : « Osvechtchenie... « roukopissei 1844 goda » v sotsial-democratitcheskoï i bourjouaznoï literatoure ».

La deuxième partie est un article paru, sous le même titre que le livre, dans la revue Kommunist, 1958, 2, pp. 88-100, à l'occasion de la publication d'une nouvelle édition russe des Manuscrits.

De brèves coupures ont évité les répétitions.

Traduction Vladimir Solomon.

**L'ELABORATION DES PROBLEMES
DU MATERIALISME HISTORIQUE PAR MARX ET ENGELS
DANS « L'IDEOLOGIE ALLEMANDE »**

L'Idéologie allemande, œuvre commune de Karl Marx et de Friedrich Engels, fut écrite en 1845-1846.

Dans sa *Contribution à l'histoire de la Ligue des Communistes*, Engels déclare que Marx et lui-même, au printemps 1845, se mirent à élaborer dans le détail et « dans les directions les plus diverses »¹ leurs conceptions communes nouvellement acquises.

Définissant avec plus de précision les tâches qu'ils se proposaient d'accomplir à cette date, Engels écrit : « Nous n'avions nullement l'intention de faire connaître au seul monde « savant » les conclusions scientifiques nouvelles auxquelles nous étions parvenus, en les exposant dans de gros traités. Au contraire, nous étions déjà tous deux profondément entrés dans le mouvement politique, nous avions des disciples chez les intellectuels, en particulier en Allemagne occidentale, et des liens solides avec le prolétariat organisé. Nous avons le devoir de donner une base scientifique à nos idées, mais il n'était pas moins important pour nous de convaincre le prolétariat d'Europe et surtout d'Allemagne de la justesse de ces idées »².

C'était là un programme grandiose d'action révolutionnaire, tant scientifique que pratique. *L'Idéologie allemande*, à laquelle Marx et Engels se mirent à travailler aussitôt, devait jouer un rôle considérable dans la réalisation de ce programme. « Nous résolûmes de travailler en commun à dégager l'antagonisme existant entre notre manière de voir et la conception idéologique de la philosophie alle-

1. Marx et Engels : *Œuvres choisies*, tome II, Moscou 1955, p. 326 (en russe).

2. *Ibidem*, p. 327.

mande ; en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois », écrivait Marx quinze ans plus tard³.

L'intérêt essentiel de *L'Idéologie allemande* réside dans la mise au point des questions fondamentales du matérialisme historique. Les problèmes de la méthode dialectique et du matérialisme philosophique ne font pas l'objet d'une étude particulière dans cet ouvrage, mais ils se trouvent eux aussi éclairés dans la mesure où l'œuvre aborde la dialectique objective des processus complexes et des phénomènes de la vie sociale, la dialectique du reflet du monde objectif dans la conscience, les principes, les voies et les moyens par lesquels on parvient à la connaissance des lois du développement social, la nécessité et la possibilité d'une transformation révolutionnaire de toute la vie sociale.

Les nombreuses incursions de Marx et d'Engels dans le domaine de l'histoire de la philosophie, de l'économie et de la sociologie, de l'histoire de la littérature et de l'art, etc... poursuivent toutes en fin de compte le même but, l'élaboration des problèmes du matérialisme historique.

L'Idéologie allemande constitue une œuvre étonnamment riche et mérite indiscutablement une étude approfondie et très attentive.

On n'envisagera dans le présent article que quelques-uns des problèmes qu'ont étudiés Marx et Engels dans cet ouvrage.



A l'époque où Marx et Engels commencèrent à travailler à *L'Idéologie allemande*, les idées philosophiques et sociologiques de Hegel jouissaient d'une grande faveur en Allemagne. Les Jeunes Hégléens et leur transfuge Feuerbach avaient fait irruption sur la scène de la lutte idéologique au début des années quarante du XIX^e siècle. Au milieu de ces mêmes années surgirent en Allemagne des groupes assez nombreux de « socialistes vrais ».

Marx et Engels lièrent étroitement le développement de leur théorie à une critique approfondie de ces courants. Ils dévoilent dans *L'Idéologie allemande* l'inconsistance et le caractère conservateur de la conception idéaliste de l'histoire chez Hegel. Mais en même temps ils font grand cas de la dialectique hégélienne.

Hegel déduisait sa philosophie de l'histoire du concept idéaliste

3. Marx : *Contribution à la critique de l'Economie politique*, Paris, Editions Sociales 1957, p. 5.

fondamental, selon lequel le monde est l'autodéveloppement de l'Idée absolue. Hegel considérait l'histoire de la société humaine comme la suprématie des idées, comme l'incarnation, « une autre manière d'être », du développement dialectique des catégories et des concepts. La tâche de la philosophie de l'histoire consistait pour lui à *expliquer* les processus et les événements historiques, et il jugeait ce résultat atteint dès qu'on avait réussi à faire entrer tel ou tel événement concret dans telle ou telle catégorie philosophique.

La pensée hégélienne ne partait pas de la réalité objective pour aboutir aux idées, mais allait au contraire des idées préconçues vers le réel. En conséquence, elle imposait arbitrairement à l'histoire des schémas artificiels (bien que dialectiques). Les lois objectives de l'évolution historique restaient à découvrir. Dans ces conditions, il ne pouvait pas être question d'une transformation consciente du réel. Hegel ne se proposait même pas une telle tâche. Sa philosophie de l'histoire était conservatrice.

A la différence de Hegel, les Jeunes Hégéliens n'idéalisaient pas la réalité allemande. Ils s'efforçaient de tirer des conclusions athées et révolutionnaires de la philosophie de Hegel, se considéraient comme révolutionnaires et attribuaient à leurs idées une grande portée réformatrice.

Selon les convictions des Jeunes Hégéliens, la vie sociale est au pouvoir des idées, représentations, concepts, etc. ; toutes les difficultés, les défauts, les contradictions inhérents à la vie de la société proviennent de ce que des représentations et des idées fausses, sans valeur, se sont installées dans la conscience des hommes. Ce qui importe, c'est que les hommes apprennent à critiquer leurs représentations sur la vie, qu'ils extirpent de leur tête les idées erronées et les remplacent par des catégories et concepts vrais, après quoi le monde réel se transformera. L'un des traits essentiels de la philosophie jeune hégélienne résidait dans la constatation que toutes les prétendues idées dominantes, politiques, juridiques, esthétiques ou autres se réduisaient en fin de compte à des représentations religieuses. En conséquence, pensaient-ils, il suffit que les hommes renoncent à ces représentations religieuses et tout l'ordre social établi s'effondrera infailliblement, cédant la place à un ordre nouveau qui correspondra aux idées nouvelles.

Dans son *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, ouvrage publié en 1844 dans les *Annales franco-allemandes*, Marx soulignait déjà que, pour vaincre et éliminer des idées déterminées, il faut faire plus que les critiquer dans l'abstrait et en théo-

rie ; ce qu'il faut, c'est changer les bases réelles sur lesquelles ces idées surgissent. L'ordre social réel ne peut pas être transformé par la vertu d'un simple changement des représentations théoriques. « L'arme de la critique, écrit Marx, ne peut évidemment pas se substituer à la critique par les armes, la force matérielle doit être renversée par la force matérielle »⁴. Plus loin, Marx montre que la théorie devient aussi une force matérielle dès qu'elle s'empare des masses. Mais, toute théorie n'est pas apte à s'emparer des masses ; seule peut y parvenir une théorie qui reflète les besoins essentiels de celles-ci.

Développant ces idées dans *l'Idéologie allemande*, Marx et Engels montrent que la critique jeune hégélienne des idées existantes est pratiquement stérile, car telle ou telle représentation ne peut être éliminée que « par une transformation des circonstances, et non par des déductions théoriques »⁵. Ceci est encore plus vrai pour la transformation de l'ordre social établi. Tout compte fait, les phrases critiques des Jeunes Hégéliens ne changent rien à la réalité. C'est pourquoi les critiques jeunes hégéliens, en dépit de l'apparence révolutionnaire de leurs conceptions, sont de très grands conservateurs.

Feuerbach partagea d'abord avec les autres Jeunes Hégéliens l'illusion que les idées mènent le monde. Quand il se fut séparé de Hegel et des Jeunes Hégéliens, il jugea que, si les époques historiques se caractérisent bien par telle ou telle forme de domination de la religion, les idées religieuses ne sont pas pour autant quelque chose qui se suffit à soi-même, mais l'expression de la « nature humaine ».

Partant de l'idée que les formes de religion existantes exprimaient faussement cette nature humaine, Feuerbach les combattit en proposant de les remplacer par une religion nouvelle, la religion de l'amour, dans laquelle la nature humaine trouverait son expression authentique.

Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, écrites au printemps de 1845, et qui représentent, selon toute vraisemblance, un travail préparatoire au premier chapitre de *l'Idéologie allemande*, Marx indique que Feuerbach était parvenu à ramener la religion à ses fondements terrestres. Mais il remarque aussitôt qu'une fois cette tâche remplie, l'essentiel reste encore à faire. Après avoir trouvé les bases terrestres de la religion, il faut les soumettre à une critique théorique et

4. *Marx Engels Werke*, Berlin Dietz 1958, t. I, p. 385.

5. Marx et Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), Paris, Editions Sociales 1953, p. 32.

les transformer dans les faits par la révolution. Marx souligne que Feuerbach se trompe lorsqu'il considère la nature humaine comme quelque chose d'éternel et immuable. « Dans sa réalité, écrit Marx, [la nature humaine] est l'ensemble des rapports sociaux »⁶.

Dans *l'Idéologie allemande*, Marx et Engels, critiquant Feuerbach, développent les idées contenues dans les *Thèses sur Feuerbach*. Feuerbach ne considère pas les hommes dans leur contexte social donné, dans les conditions de vie qui les entourent et qui les font tels qu'ils sont dans la réalité; Feuerbach ne connaît pas d'autres « rapports humains » que l'amour et l'amitié, d'ailleurs idéalisés. Marx et Engels en viennent à conclure que la conception feuerbachienne de l'histoire est idéaliste.

« Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste »⁷.

A partir de la critique de la conception idéaliste de l'histoire commune à Hegel, aux Jeunes Hégéliens et à Feuerbach, Marx et Engels avancent leur théorie matérialiste.

Hegel et les Jeunes Hégéliens s'efforçaient d'appliquer à l'histoire une norme extérieure à elle, des schémas échafaudés arbitrairement et transformés en dogmes. Marx et Engels, au contraire, posent comme principe dans *l'Idéologie allemande* qu'il convient d'étudier l'histoire sur une base empirique, de l'analyser telle qu'elle est en réalité. Avec une telle façon d'aborder l'histoire, tout repose sur les « conditions préalables... réelles, dont on ne peut faire abstraction qu'en imagination. Ce sont les individus réels, leur action et leurs conditions d'existence matérielles, celles qu'ils ont trouvées toutes prêtes, comme aussi celles qui sont nées de leur propre action »⁸.

De plus, Marx et Engels soulignent une autre particularité extrêmement importante de leur manière d'étudier l'histoire. Ce n'est pas un intérêt abstrait et théorique, « académique », qui les pousse. Au contraire, « pour le matérialiste pratique, c'est-à-dire pour le communiste, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état de choses qu'il a trouvé »⁹.

Ainsi, c'est l'objectivité scientifique organiquement unie à l'ac-

6. Marx et Engels : *Etudes philosophiques*, Paris, Editions Sociales 1951, p. 63.

7. *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), p. 37.

8. *Ibidem*, p. 11.

9. *Ibidem*, pp. 34-35.

tion communiste partisane, l'élaboration d'une théorie vraie dans l'intérêt de l'affranchissement révolutionnaire des travailleurs, qui constitue l'un des principes de recherches les plus importants dans *l'Idéologie allemande*, de même que dans les autres œuvres de Marx et d'Engels.

★

Abordant l'analyse concrète de l'histoire humaine, Marx et Engels effleurent tout d'abord le problème de la genèse de l'homme. Pour que l'homme surgisse comme être vivant, il fallut des conditions naturelles déterminées. Des facteurs naturels ont conditionné l'apparition de l'organisation corporelle de l'homme primitif, c'est-à-dire des propriétés anatomiques et physiologiques de l'homme. Ces propriétés biologiques, résultat d'une évolution antérieure, engendrèrent à leur tour des besoins qui ne pouvaient plus être satisfaits par l'ancien procédé, de caractère purement animal, à savoir par l'utilisation des moyens de subsistance que la nature offre tout prêts. Ces besoins nouveaux conditionnent la nécessité de *produire* les moyens d'existence. C'est par là que débute la métamorphose de l'animal supérieur en être humain. Aux lois *naturelles* de la vie viennent s'ajouter des lois nouvelles, *sociales*, qui acquièrent par la suite une force décisive. L'histoire de l'humanité, qui prend sa source dans l'histoire de la nature, commence à ce moment-là.

Marx et Engels montrent que si l'on peut, évidemment, distinguer les hommes des animaux par la conscience et par bien d'autres critères et propriétés, c'est la production des moyens d'existence qui constitue le maillon essentiel.

« Le premier acte *historique* de ces individus, dit *l'Idéologie allemande*, par lequel ils se distinguent des animaux, n'est pas le fait qu'ils pensent, mais le fait qu'ils commencent à *produire leurs moyens d'existence* »¹⁰.

Le mode de production, montrent plus loin Marx et Engels, est *en fait* la reproduction de l'existence physique des individus, en même temps qu'il représente leur mode de vie. Ce que sont les hommes dépend des conditions matérielles de leur production.

L'extraordinaire perspicacité scientifique de Marx et Engels est attestée par le fait qu'ils exposèrent leur conception de l'anthropogénèse avant la parution des travaux de Darwin, Dubois, Huxley et

10. *Marx Engels Werke*, Berlin Dietz 1959, t. III, p. 20 (note).

d'autres, qui ont posé les fondements de la science anthropologique moderne. Cette conception, exposée très brièvement dans *l'Idéologie allemande*, fut reprise en détail bien plus tard par Engels dans son ouvrage *Le rôle du travail dans le processus de transformation du singe en homme*¹¹. Sa justesse est parfaitement confirmée par les données de la science contemporaine.

Après avoir établi que le « postulat empirique » de la conception matérialiste de l'histoire réside dans l'existence des hommes et que cette dernière est garantie par leur activité productrice, Marx et Engels exposent leur programme dialectique de recherche ultérieure. Ce programme est le suivant : « Cette conception de l'histoire a pour base le développement du processus réel de la production, et cela en partant de la production matérielle de la vie immédiate. Elle conçoit la forme des relations humaines liée à ce mode de production et engendrée par lui — je veux dire la société civile à ses différents stades — comme étant le fondement de toute l'histoire, ce qui consiste à la représenter dans son action en tant qu'Etat aussi bien qu'à expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc... et à suivre sa genèse en partant de ces productions, ce qui permet alors naturellement de représenter la chose dans sa totalité (et d'examiner aussi l'action réciproque de ces différents aspects) »¹².

Ce programme de recherche des lois de la vie sociale est aussi une conception qui se distingue à peine par son contenu de la remarquable description du matérialisme historique que Marx donna dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique*.

Partant de cette idée fondamentale, Marx et Engels soumettent à l'analyse les aspects les plus importants de la vie matérielle, politique et culturelle de la société. Tout leur système de recherche est soutenu par une stricte logique dialectique, une logique qui n'est pas une construction abstraite, mais la logique objective réelle de l'histoire. En d'autres termes, *l'Idéologie allemande* réalise déjà l'unité de l'histoire et de la logique, unité dans laquelle la logique apparaît comme *l'histoire* sous sa forme généralisée, libérée de l'accidentel. Cette unité dialectique et matérialiste permet à Marx et Engels d'analyser les lois de l'évolution sociale avec la certitude des sciences physiques.

11. F. Engels : *Dialectique de la Nature*, Paris, Editions Sociales 1952, pp. 171-183.

12. *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), p. 29.

Après avoir posé le principe que l'existence des hommes, des individus, constitue les prémisses empiriques du processus historique, et partant de leur conception de la genèse de l'homme, Marx et Engels découvrent la force historique essentielle qui pousse les hommes à agir, et ils montrent que cette force réside en fin de compte dans les besoins des hommes.

Bien entendu, cela ne signifie nullement que Marx et Engels étaient partisans d'une quelconque « théorie des besoins ». Tous deux étaient des dialecticiens qui tenaient compte des liens multiples qui unissent tout phénomène aux autres phénomènes. Ils considéraient donc les besoins dans leur liaison indissoluble avec la production des valeurs matérielles et spirituelles, dans leurs contradictions et leur développement.

La genèse de l'homme lui-même en tant qu'être distinct du monde animal fut le résultat de l'apparition de besoins qui ne pouvaient pas être satisfaits à la façon des animaux, en ayant simplement recours aux moyens d'existence qui se trouvent tout prêts dans la nature.

La nécessité de se nourrir, de se vêtir, de se loger, etc., en un mot la nécessité d'assurer son existence physique contraignit l'homme primitif à produire les moyens de satisfaire ces besoins. L'aptitude à produire se trouvait en germe dans les propriétés anatomiques et physiologiques, dans « l'organisation corporelle » qui étaient apparues spontanément, sous l'influence du milieu, chez les ancêtres immédiats de l'homme dans le monde animal. La production des moyens indispensables à la satisfaction des besoins matériels pressants, c'est « une condition fondamentale de toute histoire, que l'on doit, aujourd'hui encore, comme il y a des milliers d'années, remplir jour par jour, heure par heure, simplement pour maintenir les hommes en vie »¹³.

Marx et Engels montrent dans *l'Idéologie allemande* que les besoins des hommes ne sont pas immuables, mais au contraire se modifient, s'élargissent ; certains besoins concrets disparaissent au cours de l'histoire, tandis que d'autres surgissent, etc. En outre, « le premier besoin une fois satisfait lui-même, l'action de le satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins »¹⁴.

Ayant révélé ainsi le rapport dialectique qui unit les besoins et la production, Marx et Engels viennent à analyser de façon plus dé-

13. *Ibidem*, p. 19.

14. *Ibidem*.

taillée l'évolution historique du mode de production des biens matériels qui permettent de satisfaire des besoins sans cesse croissants.

★

Lorsqu'on étudie dans *l'Idéologie allemande* l'élaboration par Marx et Engels des problèmes liés au développement des moyens de production, il ne faut jamais perdre de vue que la terminologie utilisée dans cet ouvrage, ainsi que certains concepts définis par tel ou tel mot sont encore en formation et se différencient des termes et des concepts qui seront utilisés par la suite dans les autres œuvres de Marx et d'Engels.

Les rapports mutuels entre le concept et le mot représentent un cas particulier des rapports entre le contenu et la forme. En tant que reflets généralisés de processus et de phénomènes réels bien déterminés, les concepts sont le contenu des mots, et les mots, la forme des concepts, leur « enveloppe » verbale, leur moyen d'expression. Il s'ensuit qu'il peut exister entre les mots et les concepts tous les rapports dialectiques complexes qui existent généralement entre le contenu et la forme. L'idéal consiste évidemment à faire correspondre exactement le mot clair et précis au concept qu'il exprime. Mais une telle adéquation ne s'obtient pas du premier coup. Dans toute théorie nouvelle à son premier stade (et ceci est également vrai pour le marxisme), il arrive souvent que les mots ne soient pas parfaitement adaptés aux idées. Et ceci s'explique aisément.

En premier lieu, au cours de l'élaboration d'une théorie, des concepts se forment, leur extension s'accroît, se précise, devient tantôt plus large, tantôt plus étroite, acquiert de nouvelles limites qualitatives, etc. Aussi peut-il arriver que les termes choisis originellement pour exprimer ces concepts ne puissent pas remplir leur fonction avec une précision suffisante.

Dans ce cas, il est nécessaire d'en préciser le sens.

A l'époque où Marx et Engels écrivaient *l'Idéologie allemande*, ils n'avaient pas encore entrepris de vastes recherches particulières sur l'économie politique. Aussi, certains concepts communs à l'économie politique marxiste et au matérialisme historique ne pouvaient pas être encore parfaitement nets et polis. Les concepts de forces productives et de rapports de production, de formation socio-économique, de base et de superstructure et bien d'autres se fixèrent sous leur forme classique dans des ouvrages tels que *la Contribution*

à la critique de *l'Economie politique et le Capital*, résultats d'une étude approfondie et détaillée des lois économiques du développement social.

En conséquence, les mots eux-mêmes se précisèrent, se dessinèrent, devinrent de mieux en mieux adaptés à l'expression des idées.

Dans toutes les branches de la science un rôle déterminé revient aux « sources » des idées, concepts, mots, etc. Ce que Marx et Engels doivent à leurs devanciers, surtout dans leurs premières œuvres, se manifeste principalement dans la terminologie hégélienne à laquelle ils ont recours, dans la manière hégélienne d'exprimer leurs pensées. L'un des termes que Marx et Engels ont emprunté à Hegel, lequel l'avait lui-même repris à des philosophes antérieurs, est celui de la « société civile ». Marx et Engels donnèrent d'abord à cette expression un sens nouveau, puis ils y renoncèrent complètement, en le remplaçant par un terme mieux adapté à son contenu : au lieu de « société civile », ils parlèrent de « base économique de la société », ou bien, ce qui est la même chose, de « structure économique de la société » (voir plus bas).

L'emploi par Marx et Engels de termes hérités de leurs prédécesseurs ne s'explique pas seulement par le fait que dans de nombreux cas ces termes se trouvaient parfaitement propres à exprimer un contenu nouveau (de nouveaux concepts), mais aussi parce que Marx et Engels s'efforçaient d'exposer leur théorie dans une langue compréhensible pour l'époque à laquelle ils entreprirent leurs travaux scientifiques. Dans *l'Idéologie allemande*, les auteurs expriment souvent deux fois la même thèse, tantôt avec leur vocabulaire nouveau et tantôt avec l'ancien, notoirement accessible au public allemand.

On sait que chez Marx et Engels les mots et le concept de « forces productives » dans les œuvres de la maturité sous-entendent : 1) les instruments et les moyens de production ; 2) les hommes, avec leur capacité de travail, leurs aptitudes physiques et intellectuelles, leurs connaissances, leur expérience, qui leur permettent de produire leurs moyens de subsistance.

Dans *l'Idéologie allemande* cette expression désigne en général les instruments et moyens de production et ce n'est que rarement qu'elle implique également l'homme.

Pour ce qui est du concept d'« instruments de production », il se trouve lui aussi en cours de formation dans *l'Idéologie allemande*. Les instruments de production, ce sont les outils, machines, etc...

en un mot, tous les moyens techniques plus ou moins développés à l'aide desquels l'homme agit sur les objets de son travail. Dans *l'Idéologie allemande* Marx et Engels divisent les « instruments de production » en « naturels » et en « créés par la civilisation ». Parmi les instruments de production naturels sont citées la terre et l'eau qui, dans les œuvres ultérieures, furent englobées dans un concept plus général, sous la dénomination de « moyens de production ».

Dans certains cas, les hommes ont été inclus dans les instruments de production. Par exemple, dans la définition des instruments de production naturels, il est dit que les hommes « se trouvent à côté de l'instrument de production existant, comme instruments de production eux-mêmes ».

En dépit de la forme relativement inachevée, dans *l'Idéologie allemande*, de concepts tels que ceux de « forces productives » et « instruments de production », il n'est tout de même pas difficile de voir que leur signification fondamentale se dessine déjà avec une clarté suffisante.

On y trouve déjà l'idée que chaque niveau de développement concret des forces productives caractérise les rapports de l'homme avec la nature, et que ces rapports, en se développant, tendent historiquement à ce que l'homme transforme toujours davantage la nature, la soumette à ses intérêts et l'utilise pour la satisfaction de ses besoins. En outre, Marx et Engels montrent que la soumission de la nature par l'homme est un processus dialectique, à tous les stades duquel l'homme continue de dépendre de la nature (bien que cette dépendance se modifie sans cesse).

Etudiant les lois générales du développement du mode de production, Marx et Engels montrent que, dès le début de leur existence historique, les hommes ne peuvent satisfaire leurs besoins s'ils sont séparés les uns des autres. Leurs rapports avec la nature engendrent inévitablement les rapports des hommes entre eux et, réciproquement, les rapports entre les hommes influent sur les rapports de l'homme avec la nature. Ces rapports de deux espèces naissent et se développent simultanément comme des aspects différents de la vie matérielle, et dans l'interdépendance de ces aspects le rôle déterminant revient *en fin de compte* aux rapports entre l'homme et la nature (c'est-à-dire au développement des forces productives). Les besoins primitifs et les moyens primitifs de les satisfaire étaient élémentaires et bornés; par la suite aussi bien les besoins que les moyens de les satisfaire se développèrent. Une loi analogue régit les rapports sociaux. *L'Idéologie allemande* montre

que les rapports mutuels entre les hommes se caractérisent par leur ampleur plus ou moins grande (c'est-à-dire par la plus ou moins grande quantité de gens liés par tels ou tels rapports) et aussi par la plus ou moins grande complexité de ces rapports.

Marx et Engels remarquent que les rapports entre les hommes, de même que leurs rapports avec la nature, furent dès le début de deux espèces : immédiats et médiats. Le premier type de rapports, ce sont les rapports familiaux, les rapports intérieurs au clan, en un mot, les rapports de parenté. Le deuxième type de rapports, ce sont les rapports liés à la production des moyens de subsistance.

« Produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail, que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double : d'une part, comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social, — social en ce sens que l'on entend par là l'action conjugée de plusieurs individus, peu importe dans quelles conditions, de quelle façon et dans quel but »¹⁵. De ces deux espèces de rapports qui ont toujours existé simultanément, non comme étapes mais comme aspects de l'activité sociale, les rapports dominants furent d'abord les rapports familiaux qui devinrent cependant par la suite secondaires lorsque les besoins croissants eurent engendré de nouveaux rapports sociaux. Engels développa cette même idée bien plus tard dans son livre *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*.

Analysant ce type de rapports entre les hommes qui devint un facteur déterminant dans l'ensemble des rapports sociaux, Marx et Engels viennent à décrire les *rapports de production*.

Le terme de « rapports de production » dans *l'Idéologie allemande* est utilisé surtout, encore qu'assez rarement, pour désigner les rapports existant entre les hommes dans leur activité immédiatement productive, et ne s'étend pas aux rapports des hommes avec les instruments et moyens de production, ni aux rapports qui se forment au cours de la division du travail et de l'échange des produits.

On rencontre assez souvent l'expression « rapports de production et de relation » (*Produktions- und Verkehrrverhältnisse*) qui embrasse l'ensemble de tous les rapports économiques. On trouve encore plus souvent les expressions « relation » (*Verkehr*) et « rapports de relation » (*Verkehrrverhältnisse*), qui ont une signification très large et englobent tous les rapports possibles entre les individus, les groupes sociaux, les classes, les nations et les pays.

15. *Ibidem*, p. 21.

Mais en outre, il apparaît d'après le contexte que le rouage essentiel, l'aspect fondamental de ce système complexe de rapports mutuels, ce sont les rapports matériels qui s'établissent au cours de la production et de l'échange. Ces relations matérielles déterminent les relations politiques et culturelles. Ainsi, le terme de « relations » exprime les rapports de production, mais aussi d'autres rapports qui dérivent de ceux-ci. Pour désigner un stade ou un niveau de développement concret, déterminé, de l'ensemble de ces rapports, Marx et Engels emploient ici l'expression « forme de relations » (*Verkehrsform*). Ce terme traduit souvent le concept de *base*. Toutefois, ce même concept est contenu dans l'expression « société civile » ; « La forme des relations humaines, conditionnée par les forces de production existant à tous les stades historiques qui précèdent le nôtre et les conditionnant à leur tour, est la société civile »¹⁶.

Mais il convient de ne pas perdre de vue que l'expression « forme de relations » dans *l'Idéologie allemande* n'a pas toujours ce sens-là. Quelquefois elle traduit un concept quelconque, plus particulier ; par exemple, il est dit que « la propriété privée est une forme de relations nécessaire à certains degrés de développement des forces productives »¹⁷.

Avant d'analyser la manière dont *l'Idéologie allemande* caractérise le lien réciproque qui unit les forces productives aux rapports de production, il est indispensable de s'arrêter à des mots tels que « travail » et « division du travail ».

Dans *l'Idéologie allemande*, le mot « travail » a un sens double. En premier lieu, il désigne dans de nombreux cas une gamme très étendue de toutes les formes possibles d'activité humaine : activité dans la sphère de production des biens matériels, production de l'homme lui-même, activité commerciale, politique et idéologique, création artistique, etc...

Cependant divers passages de *l'Idéologie allemande* plongent tout d'abord le lecteur dans une certaine perplexité. Il s'agit des passages affirmant que l'un des buts fondamentaux du communisme consiste à « abolir le travail ». Une étude approfondie du texte montre que le mot « travail » est employé ici dans un sens particulier et qu'il s'oppose à un autre concept exprimé par le terme « manifestation de soi » (*Selbstbetätigung*). L'expression « manifestation

16. *Ibidem*, pp. 27, 28.

17. *Marx Engels Werke*, t. III, p. 338.

de soi » s'applique à l'activité libre, non contrainte, dans le domaine de la création matérielle et spirituelle, à l'activité de l'homme qui découle de ses besoins multiples et qui n'est pas limitée par le fait d'être rivié à telle profession déterminée, d'appartenir à telle classe, à telle nation, etc. En d'autres termes, la « manifestation de soi », c'est l'activité idéalement libre de l'homme. Marx et Engels estiment qu'une telle activité n'est vraiment possible qu'avec le communisme, sur la base d'un épanouissement complet des aptitudes physiques et intellectuelles de l'homme, d'un accroissement considérable des instruments et moyens de production à sa disposition et de son affranchissement total des entraves sociales.

A l'inverse de la « manifestation de soi », le mot « travail » désigne dans *l'Idéologie allemande* toute activité des individus qui leur est imposée par certaines conditions et circonstances concrètes d'ordre économique, politique ou autre. Ceci concerne surtout l'activité non libre, par exemple le travail producteur de l'esclave, du serf, du prolétaire, etc... mais pas uniquement cela. Le développement insuffisant des instruments et moyens de production, le bas niveau de développement des individus eux-mêmes, les limites de leurs aptitudes physiques et intellectuelles, le fait que l'homme soit rivié à une profession bien déterminée, fût-ce même, par exemple, la profession de peintre, tout cela conditionne l'existence du « travail », entrave le développement de la « manifestation de soi ». Par conséquent, « abolir le travail » veut dire avant tout supprimer l'exploitation et l'activité forcée de l'homme.

Que l'expression « abolition du travail » dans *l'Idéologie allemande* ne soit pas accidentelle, nous en avons une nouvelle preuve dans la citation suivante : « L'Etat moderne, la domination de la bourgeoisie, repose sur la liberté du travail... ainsi que sur la liberté de la religion, de l'Etat, de la pensée, etc., mais par cette liberté du travail, ce n'est pas le « moi » qui se libère, mais seulement l'un de ses oppresseurs. La liberté du travail, c'est la libre concurrence des travailleurs entre eux... Le travail est libre dans tous les pays civilisés ; il s'agit maintenant, non pas de libérer le travail, mais de le supprimer »¹⁸.

Pour étudier *l'Idéologie allemande*, il faut également bien comprendre ce que signifie l'expression « division du travail ».

Marx et Engels écrivent dans *l'Idéologie allemande* que les hommes ne sont pas en état d'assurer leur existence, la satisfaction de

18. *Ibidem*, p. 136.

leurs besoins s'ils agissent en tant qu'individus isolés. La nécessité objective de coopérer se manifeste aussi bien dans le domaine de la production des hommes eux-mêmes que dans celui de la production des moyens de subsistance, dans la politique, l'idéologie, etc. Néanmoins, à l'intérieur de cette activité commune, les hommes ne peuvent pas remplir des fonctions identiques, pour beaucoup de raisons dont les plus importantes résident dans la diversité des besoins et des aptitudes physiques et intellectuelles, l'inégalité d'accès aux moyens de production et l'inégalité dans la situation sociale des hommes.

Parlant de la division du travail, Marx et Engels en distinguent deux aspects. L'un de ces aspects — « la division du travail naturelle » — réside en ce que le caractère spécifique de l'activité des individus dépend des qualités personnelles de chaque être, par exemple de ses facultés physiques, de ses besoins individuels particuliers, etc.

Le second aspect, et le plus important, de la division du travail, se traduit par la répartition des fonctions en raison des instruments et moyens de production.

Si la « division du travail naturelle » s'exprime principalement dans la répartition des fonctions entre les individus, en revanche, la division du travail « engendrée par la civilisation », dépendant des instruments et moyens de production, consiste dans la répartition des fonctions moins entre individus qu'entre groupes d'individus, entre nations, branches de la production, entre diverses subdivisions à l'intérieur de ces branches, etc.

Marx et Engels formulent une thèse très importante, selon laquelle « on reconnaît de la façon la plus manifeste le degré de développement qu'ont atteint les forces productives d'une nation dans le degré de développement qu'a atteint la division du travail. Dans la mesure où elle n'est pas une simple extension quantitative de forces productives déjà connues jusqu'alors (défrichement de terres, par exemple), toute force de production nouvelle a pour conséquence un nouveau perfectionnement de la division du travail »¹⁹. La division du travail évolue donc en fonction du développement des forces productives.

Jusqu'à présent, nous n'avons parlé que d'un aspect de la division du travail : la répartition des fonctions entre individus et entre groupes sociaux. L'expression « division du travail » a très souvent

19. Marx et Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), p. 12.

ce sens-là dans *L'Idéologie allemande*. Cependant, Marx et Engels soulignent aussi d'autres aspects de la division du travail. En particulier, ils indiquent que la division du travail engendre la fixation des individus à une profession déterminée pour toute leur vie.

« Dès l'instant où le travail commence à être réparti, écrivent Marx et Engels, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir : il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence »²⁰.

Plus loin, les auteurs de *L'Idéologie allemande* montrent que la division du travail implique l'existence de rapports économiques complexes.

« Les divers stades de développement de la division du travail représentent autant de formes différentes de la propriété, autrement dit, chaque nouveau stade de la division du travail détermine également les rapports des individus entre eux pour ce qui est de la matière, des instruments et des produits de travail »²¹.

Cette constatation très importante fait apparaître que les différents degrés de développement de la division du travail représentent les degrés de développement des *rappports de production*.

Il en résulte que la division du travail conditionne la formation et l'existence des classes sociales.

« D'emblée la division du travail implique aussi déjà la division des *conditions de travail*, instruments et matériaux, et avec cette division le morcellement du capital accumulé entre divers propriétaires et, par suite, le morcellement entre capital et travail et les diverses formes de la propriété elle-même »²².

Marx et Engels montrent que la division de l'activité et de ses produits, conditionnée par la division du travail, est inégale, tant en quantité qu'en qualité ; en conséquence, « l'activité intellectuelle et matérielle, la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents »²³.

La division du travail en ce sens apparaît comme la base des contradictions entre les classes, entre le travail manuel et intellectuel, entre la ville et la campagne, etc.

Du point de vue des classes non dirigeantes, une telle division du travail devient un phénomène négatif, car dans des conditions

20. *Ibidem*, p. 24.

21. *Ibidem*, p. 13.

22. *Ibidem*, p. 61.

23. *Ibidem*, p. 23.

telles que « l'activité n'est pas divisée volontairement, mais naturellement, l'acte propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, bien loin qu'il ne le domine »²⁴.

Nous comprenons maintenant pourquoi et en quel sens on proclame souvent dans *l'Idéologie allemande* qu'il est nécessaire d'abolir le travail et que la division du travail n'existera plus dans la société communiste.

Nous avons vu que la division du travail ne signifie pas simplement la répartition des fonctions, qu'elle représente la fixation de l'homme à une forme déterminée d'activité, l'impossibilité de choisir librement ses occupations; c'est une contradiction entre le travail et le capital, c'est la propriété privée. « Du reste, écrivent Marx et Engels, division du travail et propriété privée sont des expressions identiques : on énonce dans la première par rapport à l'activité ce qu'on énonce dans la seconde par rapport au produit de l'activité »²⁵.

Nous avons vu ensuite que la division du travail est considérée comme la base des contradictions entre le travail manuel et intellectuel, entre la ville et la campagne. Nous ajouterons que, dans *l'Idéologie allemande*, l'un des aspects de la division du travail (la séparation du travail intellectuel et du travail manuel) est considéré comme le fondement du divorce entre le réel et la conscience, le fondement de la conception idéaliste de l'histoire et des vues idéalistes en général.

Lorsque Marx et Engels parlent de la nécessité d'abolir la division du travail, ils entendent par conséquent par là la nécessité de liquider la fixation de l'homme à sa profession, la propriété privée des moyens de production et les rapports de production contradictoires qui en découlent, l'opposition entre la ville et la campagne, entre le travail intellectuel et le travail manuel, entre l'idéologie et la réalité. Enfin, ils ont en vue la nécessité de dépasser tout développement unilatéral de l'homme, c'est-à-dire d'éliminer même cette espèce de fixation à une forme exclusive d'activité qui n'est pas imposée à l'homme par des conditions extérieures, mais choisie « volontairement » par lui, alors que ce choix « libre » est déterminé en fait par l'étroitesse des intérêts, l'indigence des besoins et le caractère borné des aptitudes.

24. *Ibidem*, p. 24.

25. *Ibidem*, p. 24.

C'est dans ce sens que Marx et Engels disent que « dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale et me rend de ce fait possible de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique »²⁶.

Dans ce contexte, le passage suivant de *l'Idéologie allemande* devient parfaitement compréhensible. Il s'agit de la création artistique dans les conditions de la société divisée en classes et de la société communiste.

« La concentration exclusive du talent artistique chez quelques individus et, par suite, l'étouffement de celui-ci dans la grande masse, sont une conséquence de la division du travail... En tout cas, l'organisation communiste de la société fait disparaître l'assujettissement de l'artiste à des limitations locales et nationales, qui découle entièrement de la division du travail, ainsi que l'assujettissement de l'artiste à tel ou tel art déterminé qui le condamne à être exclusivement peintre, sculpteur, etc... si bien qu'il suffit de nommer son activité pour exprimer les limites de son développement professionnel et sa dépendance à l'égard de la division du travail. Dans la société communiste, il n'existe pas de peintres, il y a seulement des hommes qui entre autres choses font aussi de la peinture »²⁷.

Par conséquent, Marx et Engels voient ici dans la division du travail quelque chose qui limite l'être humain, le rend borné, et qui ne permet pas à chaque individu de se développer au maximum et dans toutes les directions. Ils tirent de là une conclusion rigoureusement dialectique, selon laquelle cette fixation, cette spécialisation étroite, cette limitation doivent être abolies, ou selon les termes de *l'Idéologie allemande*, qu'il faut supprimer la division du travail.

Il est évident par ailleurs que Marx et Engels ne jugent pas le moins du monde qu'en régime communiste tous les hommes s'adonneront à tous les genres d'activité possibles et que personne ne pourra avoir un cercle d'occupation bien défini. Il est seulement dit qu'aucune activité ne sera imposée à l'homme, mais que tous les genres

26. *Ibidem*, p. 24.

27. *Marx Engels Werke*, t. III, pp. 378-379.

d'activité seront les manifestations de besoins, d'intérêts, de goûts et de facultés hautement développés dans toutes les directions.

Mais tout ceci implique la liquidation du « travail » lui-même, c'est-à-dire de l'activité que l'homme exerce *par nécessité*. Au « travail » se substituera « la manifestation de soi », c'est-à-dire une activité qui sera pour l'homme un *besoin*. On sait que dans leurs œuvres ultérieures, Marx et Engels ne parlent plus de la nécessité de « liquider le travail », mais montrent que, dans la société communiste, le travail se transforme de nécessité en besoin vital.

Après avoir exposé leur thèse sur la nécessité d'abolir la division du travail (au sens indiqué plus haut), Marx et Engels montrent que cela exige des conditions matérielles bien déterminées.

La division du travail n'a pas surgi toute seule. Sa cause déterminante a été un certain niveau de développement des forces productives, et celles-ci en se développant davantage déterminèrent en fin de compte une transformation de la division du travail. Avec le temps, indiquent Marx et Engels, il deviendra possible, et même nécessaire, non pas de changer une fois de plus la forme de la division du travail, mais d'abolir toute forme de division du travail en général.

Marx et Engels écrivent que « la suppression de la division du travail est conditionnée par le développement des relations et des forces productives jusqu'à un degré d'universalité tel que la propriété privée et la division du travail seront devenues pour elles des entraves »²⁸.

Et plus loin : « L'abolition de la propriété privée et de la division du travail impliquent l'union des individus sur la base créée par les forces productives modernes et les relations mondiales »²⁹.

★

Dans *l'Idéologie allemande* s'élabore le concept de formations socio-économiques, bien que cette expression même ne se rencontre pas encore dans le livre. Marx et Engels montrent qu'au cours de leur développement historique, les forces productives traversent une série de stades et que chacun de ces stades engendre une « forme de relations » déterminée, une forme de division du travail, en d'autres termes, un certain type concret de rapports économiques, une

28. *Ibidem*, p. 424.

29. *Ibidem*.

« forme de propriété ». L'ensemble des forces productives à un stade donné de leur développement et les rapports économiques qui y correspondent constituent la base matérielle des formes politiques et idéologiques de la vie sociale, et celles-ci ont également un caractère concret bien défini à chaque étape du développement de la société.

L'Idéologie allemande définit essentiellement quatre formations socio-économiques.

Le premier stade de la vie sociale est appelé « régime de la tribu », ou « propriété de la tribu ». A ce stade, les hommes vivent de la chasse et de la pêche, de l'élevage, et quelquefois de l'agriculture. La division du travail est encore peu développée. La propriété privée n'existe pas. La structure sociale se limite à l'extension de la famille primitive. Les diverses tribus vivent repliées sur elles-mêmes, elles n'entretiennent pas d'autres relations entre elles que celles du troc et de la guerre.

Le deuxième stade de développement de la société, c'est la « propriété antique ». Les tribus isolées se groupent en cités. La propriété privée existe ici sous forme de propriété communale ou de propriété d'Etat (la terre, les esclaves), mais à côté de cela apparaît et se développe la propriété privée mobilière, puis immobilière. La division du travail a déjà un caractère plus évolué. Il existe une opposition entre la ville et la campagne, entre le travail manuel et intellectuel. La société se compose déjà de classes : citoyens libres, propriétaires d'esclaves, d'un côté, et esclaves, de l'autre. L'Etat apparaît comme l'organisation des citoyens libres destinée à opprimer les esclaves.

Le troisième stade du développement social se définit comme « la propriété féodale ou par ordres ». Les principales branches de la production sont l'agriculture, l'élevage (à la campagne) et l'artisanat (dans les villes). A la classe dominante des féodaux, propriétaires fonciers, s'oppose la classe opprimée des serfs. De plus, il existe une contradiction entre les féodaux, d'une part, et les artisans, d'autre part. Dans les villes naissent les corporations, forme concrète de la division du travail entre les différents métiers. Mais à l'intérieur de chaque métier, la division du travail n'existe pas; chaque artisan doit savoir faire tout ce que lui permettent de faire ses instruments de travail.

Avec le développement ultérieur de la société féodale, à mesure que s'établissent des liens économiques entre les différentes villes, surgit la division du travail entre ces villes; dans chacune d'el-

les vient à prédominer une branche bien particulière de la production artisanale.

Au sein du régime féodal apparaissent les éléments du stade de développement suivant, c'est-à-dire du régime bourgeois.

Dans les conditions de la féodalité naissent des intérêts communs à tous les citadins que ceux-ci sont obligés de défendre contre la noblesse. Par suite, il se forme progressivement une classe de citadins, la bourgeoisie, qui absorbe peu à peu toutes les couches plus ou moins aisées de la population urbaine.

La division des branches de la production artisanale entre différentes villes fournit la base sur laquelle vont surgir les manufactures, c'est-à-dire des « rameaux de la production issus du système corporatif »³⁰. Les besoins croissants du marché intérieur et extérieur, l'accumulation des capitaux, l'afflux de la population rurale dans les villes, tout cela constitue la base du développement ultérieur des manufactures. Plus loin, Marx et Engels soulignent le rôle extrêmement important qu'a joué la machine dans l'évolution de la société. Ils montrent que « c'est le travail qui supposait d'emblée une machine, même sous la forme la plus rudimentaire, qui s'avéra très vite le plus susceptible de développement »³¹. C'est pourquoi le tissage, première branche de la production dans laquelle est introduite la machine, se développe plus rapidement que les autres branches de la production manufacturière.

L'apparition des manufactures entraîne un nouveau type de rapports de production. « Dans les corporations, des rapports patriarcaux entre les compagnons et le maître subsistaient; dans la manufacture, ils furent remplacés par des rapports d'argent entre le travailleur et le capitaliste »³². La manufacture engendra d'un côté la classe des ouvriers salariés, le prolétariat, et de l'autre, « le commerce et la manufacture créèrent la grande bourgeoisie »³³.

Marx et Engels montrent plus loin qu'à la suite de la période manufacturière vint la période de la grande industrie mécanisée. Cette grande industrie engendra une division du travail très poussée, asservit l'homme à la machine, transforma tous les rapports humains en rapports d'argent. Sur la base du développement de la grande industrie se créa un marché mondial. La grande industrie « fit dépendre du monde entier chaque nation civilisée, et chaque individu

30. Marx et Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), p. 43.

31. *Ibidem*, p. 43.

32. *Ibidem*, p. 50.

33. *Ibidem*, p. 51.

dans cette nation, pour la satisfaction de ses besoins et (...) anéantit le caractère exclusif de diverses nations qui était naturel jusqu'alors »³⁴.

Ainsi, *l'Idéologie allemande* définit les quatre formations socio-économiques, montre le lien historique qui les rattache entre elles, révèle les principales caractéristiques de chacune d'elles.

★

Analysant les lois internes du développement des modes de production, Marx et Engels montrent dans *l'Idéologie allemande* qu'au cours de toute l'histoire du développement social, il existe des rapports dialectiques complexes entre les forces productives et les rapports de production.

Les forces productives se développent sous l'influence constante des besoins de la société. A chaque stade concret de développement de ces forces productives se forme inévitablement, indépendamment de la volonté des hommes, un type déterminé de rapports de production (« une forme de relations ») qui contribue à son tour au développement des forces productives. Par la suite, les forces productives nouvelles entrent en contradiction avec les rapports de production qui se sont formés sur la base des forces productives antérieures. Le type de rapport de production existant devient une entrave pour les forces productives nouvelles.

Marx et Engels dévoilent le mécanisme interne de cette contradiction. Ils déclarent que toute « forme de relations » concrète, c'est-à-dire l'ensemble des rapports de production, des rapports économiques, représente le mode d'administration des forces productives, la forme de leur utilisation. Dans les premiers temps de chaque « formation », cet ensemble de rapports de production assure aux hommes une domination — bien qu'incomplète et historiquement limitée — sur les forces productives. Les rapports de production sont « les conditions de la manifestation de soi des hommes », c'est-à-dire qu'ils assurent une certaine liberté d'action aux individus occupés par la production. Chaque forme de rapports de production apparaît donc, dans les limites d'une période historique donnée, comme l'ensemble des conditions qui seules permettent à des « individus déterminés, et existant dans des conditions déterminées de

34. *Ibidem*, p. 54.

produire leur vie matérielle et tout ce qui en découle ; ce sont donc des conditions de leur manifestation de soi et elles sont produites par cette manifestation de soi »³⁵.

Marx et Engels montrent ensuite que le développement des forces productives (c'est-à-dire, à proprement parler, des instruments de production) à un certain stade échappe au contrôle des hommes ; les rapports de production existants ne leur permettant plus de diriger ces forces productives nouvelles cessent d'être les conditions de la manifestation de soi des individus, ils prennent un caractère étranger à leurs besoins. Ces rapports de production qui ne correspondent plus au niveau des forces productives sont la cause de ce que les forces productives elles-mêmes n'apparaissent plus comme des forces au service des hommes, mais comme quelque chose qui les domine. « Ces différentes conditions qui apparaissent d'abord comme conditions de la manifestation de soi, et plus tard comme entraves de celle-ci, forment dans tout le développement historique une suite cohérente de formes de relations, dont le lien consiste dans le fait qu'on remplace la forme de relations antérieure, devenue une entrave, par une nouvelle forme qui correspond aux forces productives plus développées, et par là même à un aspect plus perfectionné de la manifestation de soi des individus »³⁶.

Mais en quoi consiste donc essentiellement l'établissement d'une nouvelle « forme de relation », c'est-à-dire d'un type nouveau de rapports de production ? En ce que les hommes doivent de nouveau se soumettre les forces productives, qu'ils doivent de nouveau et d'une façon nouvelle « se les approprier ». C'est ce qui s'est souvent produit dans le passé. Cependant, il n'y eut jamais de parfaite soumission des instruments de production aux hommes. « Toutes les appropriations révolutionnaires antérieures, écrivent Marx et Engels, étaient bornées. Des individus, dont la manifestation de soi était bornée par un instrument de production limité et des relations limitées, s'approprièrent cet instrument de production limité et ne parvenaient de ce fait qu'à une nouvelle limitation »³⁷.

Le remplacement des formes de relation, c'est-à-dire d'ensembles déterminées de rapports de production, est considéré par Marx et Engels comme un processus progressiste, mais chaque étape de ce processus, tout en représentant quelque chose de supé-

35. *Ibidem*, p. 67.

36. *Ibidem*, pp. 67-68.

37. *Ibidem*, p. 63.

rieur au stade précédent, n'en est pas moins historiquement limité à son tour.

L'*Idéologie allemande* donne une réponse à la question suivante : pourquoi les rapports de production, à des époques historiques déterminées, ont-ils un caractère conservateur, pourquoi retardent-ils sur le développement des forces productives au lieu de se transformer peu à peu à mesure que se développent les forces productives et pourquoi ce retard les met-il en conflit avec lesdites forces ?

Il faut comprendre que dans leur activité pratique, les hommes ne se manifestent ni comme des individus isolés, ni comme une masse homogène, unie par des intérêts identiques. La société, à certaines étapes de son développement, se divise en classes qui ont chacune leurs intérêts matériels ou autres. L'histoire de la société est l'histoire de l'antagonisme de ces intérêts, l'histoire de la lutte des classes.

Les rapports de production déterminés, c'est-à-dire « les conditions à l'intérieur desquelles on peut utiliser des forces productives déterminées, sont les conditions de la domination d'une classe déterminée de la société et la puissance sociale de cette classe, découlant de ce qu'elle possède, trouve régulièrement son expression *pratique* sous forme idéaliste dans chaque forme d'Etat »³⁸.

La classe dominante, qui ne pourrait pas subsister s'il n'existait pas des rapports de production donnés, a un intérêt vital à ce que ces rapports de production-là continuent d'exister. C'est pourquoi elle les soutient, les défend, les consolide par tous les moyens à sa disposition. D'un autre côté, la classe exploitée ne peut pas continuer à vivre sous les anciens rapports de production. Pour elle, la question vitale est donc d'abolir l'ancien système économique et d'établir de nouveaux rapports de production correspondant à ses intérêts.

Ainsi, il apparaît que le conflit entre les nouvelles forces productives et les rapports de production anciens s'exprime dans l'antagonisme des intérêts de classe.

Marx et Engels montrent que depuis l'apparition de la propriété privée, la société s'est toujours développée « dans le cadre d'un antagonisme qui, dans l'Antiquité, opposa les esclaves aux hommes libres, au Moyen-Age les serfs à la noblesse, et qui oppose de nos jours le prolétariat à la bourgeoisie »³⁹.

38. *Ibidem*, p. 65.

39. *Marx Engels Werke*, t. III, p. 417.

Cet antagonisme de classes existe constamment (en régime d'exploitation), y compris dans les périodes où les rapports de production correspondent au niveau de développement des forces productives. Mais elle revêt une acuité particulière lorsque les rapports de production existants deviennent une entrave au développement ultérieur des forces productives. L'aggravation des contradictions de classe dans ces périodes rend nécessaire la révolution sociale. Marx et Engels montrent dans *L'Idéologie allemande* que la contradiction entre les forces productives et les rapports de production (formes de relations), qui s'est déjà produite plusieurs fois dans le passé, a dû chaque fois « éclater dans une révolution »⁴⁰.

Dans la mesure où la transformation révolutionnaire des rapports de production existants est inévitablement liée au changement de la superstructure politique et idéologique, « toute lutte révolutionnaire est dirigée contre une classe qui a dominé jusqu'alors »⁴¹. Et comme les révolutions résolvent les conflits qui surgissent sur la base du décalage entre les rapports de production et le niveau des forces productives, il s'ensuit que « la révolution est la force motrice de l'histoire »⁴².

Après avoir établi que les révolutions sociales représentent la méthode nécessaire, inéluctable, pour résoudre le conflit entre forces productives et « formes de relations »⁴³, Marx et Engels fondent la nécessité de la révolution prolétarienne.

Le régime capitaliste a engendré une masse de forces productives très développées, « pour lesquelles la propriété privée devint tout autant une entrave que la corporation en avait constitué une pour la manufacture, et la petite exploitation rurale une autre pour l'artisanat en voie de développement »⁴⁴.

En régime capitaliste, montrent Marx et Engels, « toutes les déterminations et le caractère borné des individus sont fondus dans les deux formes les plus simples : propriété privée et travail »⁴⁵.

En tant que propriété privée des capitalistes, les moyens de production apparaissent comme quelque chose qui domine les travailleurs et les opprime : « Le travail, seul lien qui les unisse encore aux forces productives et à leur propre existence, a perdu chez eux

40. Marx et Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), p. 69.

41. *Ibidem*, p. 65.

42. *Ibidem*, p. 30.

43. *Ibidem*, p. 69.

44. *Ibidem*, pp. 54-55.

45. *Ibidem*, p. 61.

toute apparence de manifestation de soi, et ne maintient leur vie qu'en l'étiolant »⁴⁶.

Les conditions du capitalisme ont engendré une classe « qui supporte toutes les charges de la société sans jouir de ses avantages, qui est expulsée de la société et se trouve de force dans l'opposition la plus ouverte avec toutes les autres classes; une classe que forme la majorité des membres de la société et d'où surgit la conscience de la nécessité d'une révolution radicale, conscience qui est la conscience communiste et peut se former aussi bien entendu dans les autres classes à la vue de la situation de cette classe »⁴⁷.

L'Idéologie allemande montre que les mouvements révolutionnaires antérieurs ont été dirigés par les hommes liés à la forme de production la plus avancée. Cette loi reste vraie en ce qui concerne la révolution prolétarienne. En régime capitaliste, la forme de production la plus avancée est la grande industrie; c'est pourquoi le prolétariat, que cette grande industrie emploie, prend la tête de la révolution sociale, entraînant avec lui dans la lutte commune les autres masses de travailleurs.

Etudiant l'histoire des révolutions, Marx et Engels découvrent une loi d'une extrême importance, selon laquelle, d'une part, chaque révolution nouvelle est plus large et plus profonde que la précédente, et élimine telle ou telle contradiction de la vie sociale, d'autre part chaque régime nouveau renferme en lui-même de nouvelles contradictions qui mènent à un changement encore plus radical. Selon les termes de l'ouvrage, « chaque nouvelle classe n'établit donc sa domination que sur une base plus large que la classe qui dominait précédemment, mais, en revanche, l'opposition entre la classe qui domine désormais et celles qui ne dominent pas ne fait ensuite que s'aggraver en profondeur et en acuité. Il en découle ceci : le combat qu'il s'agit de mener contre la nouvelle classe dirigeante a pour but à son tour de détruire les conditions sociales antérieures d'une façon plus décisive et plus radicale que n'avaient pu le faire toute les classes précédentes qui avaient brigué la domination »⁴⁸.

En outre, Marx et Engels montrent que toutes les révolutions antérieures renversaient le pouvoir d'une classe déterminée pour installer une autre classe à sa place, alors que la révolution proléta-

46. *Ibidem*, p. 62.

47. *Ibidem*, pp. 64-65.

48. *Ibidem*, p. 41.

rienne « abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elle-mêmes »⁴⁹. Le but final de la révolution prolétarienne est de construire la société communiste.

Analysant la manière dont peut être réglé le conflit entre les forces productives et les rapports de production engendrés par le régime capitaliste, Marx et Engels montrent que les travailleurs doivent s'appropriier l'ensemble des forces productives hautement développées. Le caractère universel de ces forces productives, leur connexion, conditionnent la nécessité de leur appropriation *collective* par le prolétariat.

Une telle appropriation des moyens de production entraîne une transformation de la base même de la société : les forces matérielles et les rapports qui dominaient autrefois les hommes sont soumis, écrivent Marx et Engels, au pouvoir des individus unis.

C'est à ces mêmes individus que sont soumis les rapports de production nouveaux, collectifs. Ainsi, « la dépendance universelle, cette forme naturelle de la coopération des individus à l'échelle de l'histoire mondiale, est transformée par cette révolution communiste en contrôle et domination consciente de ces puissances qui, engendrées par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres, leur en ont imposé jusqu'ici, comme si elles étaient des puissances foncièrement étrangères, et les ont dominés »⁵⁰.

Les forces productives soumises au pouvoir collectif des hommes sont utilisées sous le communisme pour satisfaire au maximum les besoins des gens. Les communistes « tendent seulement vers une organisation de la production et de la société qui leur rendrait possible la satisfaction de tous les besoins normaux c'est-à-dire limités seulement par les besoins eux-mêmes »⁵¹.

Plus loin, Marx et Engels montrent que les besoins et les désirs des hommes en régime communiste se modifient. Certains besoins, précisément ceux qui existent dans toutes les conditions et que seuls les rapports sociaux concrets modifient, sont susceptibles de changer aussi en régime communiste où on leur assure la possibilité d'un développement normal. D'autres, au contraire, qui sont engendrés par des conditions sociales déterminées et limitées, disparaîtront dans la société communiste, dans la mesure où cessera d'exister la base sur laquelle ils surgissent et s'appuient.

49. *Ibidem*, p. 65.

50. *Ibidem*, p. 29.

51. *Marx Engels Werke*, t. III, p. 246 (en note).

Marx et Engels montrent dans *l'Idéologie allemande* que la capacité de satisfaire les besoins correspond au niveau de développement de l'homme et à son degré de liberté.

L'ouvrage accorde généralement beaucoup d'attention au problème du développement de l'homme. Marx et Engels parviennent à la conclusion que tel ou tel degré de développement ne dépend pas seulement ni essentiellement du fait que les hommes désirent ou ne désirent pas se développer. Ce sont toujours des conditions objectives qui déterminent directement ou indirectement le niveau de développement des hommes à chaque étape de la vie sociale. Dans l'histoire réelle, les hommes ont toujours été liés aux conditions matérielles de leur vie, ils ont été liés les uns aux autres ; « parce que leurs *besoins*, c'est-à-dire leur nature, et les moyens de les satisfaire, les liaient les uns aux autres... il leur était *indispensable* d'agir en rapport les uns avec les autres »⁵². Ces rapports mutuels se formaient sur la base des forces productives existantes. Le développement de chaque individu dépendait toujours du développement de tous les autres, et tout cela dépendait du mode de production.

La liberté du développement, c'est-à-dire non pas un développement qui ne dépend de rien (une telle liberté ne peut exister que dans les représentations abstraites des idéalistes), mais un développement pour lequel l'homme utilise et modifie consciemment les facteurs matériels dont dépend sa vie, un tel développement ne se manifesta dans le passé que dans des limites étroites, bien que ces limites aient historiquement changé et qu'elles aient été élargies.

Marx et Engels montrent que « les hommes conquéraient chaque fois leur liberté dans la mesure où ils y étaient poussés et autorisés non par leur idéal d'homme, mais par les forces productives existantes »⁵³.

Plus loin, ils montrent que toutes les conquêtes de la liberté qui se sont produites jusqu'à nos jours étaient fondées sur des forces productives limitées.

Une production insuffisante pour l'ensemble de la société ne rendait possible le développement des hommes qu'au sens où certains d'entre eux (appartenant à la classe dominante) satisfaisaient leurs besoins aux dépens des autres, et ceux-là constituaient toujours la minorité. Cette minorité avait le monopole du développement tandis que la majorité était privée de la possibilité de se développer. Cette

52. *Ibidem*, p. 423.

53. *Ibidem*, p. 417.

contradiction a toujours conditionné l'« anormal », l'« inhumain » mode de satisfaction des besoins laissé à la classe opprimée, et elle détermine par ailleurs la limitation du développement de la classe dominante elle-même. « Cette limitation du développement ne réside donc pas seulement dans le fait qu'une classe est exclue du développement, mais aussi dans l'étroitesse intellectuelle de la classe qui est cause de cette exclusion »⁵⁴.

Pour autant que les facteurs qui rendent possible le développement de l'homme au cours d'une période historique donnée ne dépendent pas de la volonté humaine, et dans la mesure où les lois qui régissent l'action de ces facteurs ne sont pas connues, ceux-ci sont perçus comme des forces et des rapports fortuits, étrangers, purement extérieurs, et les hommes ne savent ni d'où ils proviennent, ni où ils mènent.

En régime capitaliste, cette « domination des rapports matériels sur les individus, l'écrasement de l'individualité par la contingence a pris sa forme la plus aiguë, la plus universelle », et c'est de là que découle la tâche historique nécessaire : « A la place de la domination des rapports de production et de la contingence sur les individus, instaurer la domination des individus sur la contingence et sur les rapports »⁵⁵.

Le problème ne peut être résolu par des efforts individuels isolés, mais seulement au moyen d'une action collective et bien orientée. « C'est seulement dans la communauté avec d'autres, écrivent Marx et Engels, que chaque individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens; c'est seulement dans la communauté, que la liberté personnelle est donc possible »⁵⁶.

Mais il ne s'agit pas, ici, de n'importe quelle communauté. Marx et Engels montrent, comme nous l'avons déjà remarqué, que les hommes ont toujours été nécessairement, indépendamment de leur volonté, liés les uns aux autres, ont toujours agi en commun en tant que membres de groupes déterminés (famille, tribu, ordre, classe). Une telle union, nullement arbitraire, n'était qu'un accord « sur la base des conditions à l'intérieur desquelles les individus peuvent jouir de l'accidentel... Ce droit de pouvoir jouir en toute tranquillité de l'accidentel à l'intérieur de certaines conditions, c'est ce qu'on appelait jusqu'alors la liberté personnelle »⁵⁷.

54. *Ibidem*, p. 417.

55. *Ibidem*, p. 424.

56. Marx et Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), p. 70.

57. *Ibidem*, p. 71.

De tels liens entre les hommes, Marx et Engels les appellent des succédanés de communauté. De plus, les rapports sociaux qui unissaient les individus d'une classe quelconque et que conditionnaient leurs intérêts communs à l'égard d'une autre classe, constituaient toujours une « communauté » à laquelle les individus n'appartenaient que comme individus moyens, comme membres d'une classe. A l'intérieur de tels « succédanés de communauté », les hommes se trouvaient bornés par des limites de classe, ils ne pouvaient pas se développer pleinement, même lorsqu'ils appartenaient à la classe dominante, sans parler, bien entendu, des classes exploitées. Ce n'est que lorsque les classes n'existeront plus, avec leurs limitations économiques, politiques et idéologiques, que les hommes pourront agir et se comporter les uns envers les autres en personnes libres.

L'Idéologie allemande donne ainsi une réponse approfondie à la question des rapports entre les intérêts personnels et les intérêts sociaux des hommes. Dans la société divisée en classes, il existe des rapports complexes entre ces intérêts. D'une part, les hommes ont des besoins individuels et des intérêts personnels engendrés par ces besoins. Mais étant donné qu'ils ne peuvent pas vivre isolément les uns des autres, ils sont nécessairement membres d'une classe ou d'une autre, et il leur faut défendre leurs intérêts de classe. La communauté des intérêts de classe n'exclut pas la concurrence et les contradictions entre individus appartenant à une même classe. Cette communauté d'intérêts n'exclut pas non plus les contradictions entre certains groupes à l'intérieur de la classe même, ni entre des membres de cette classe, d'une part, et la classe prise dans son ensemble, d'autre part. Ceci s'explique par le fait que les conditions de vie d'une classe, qui représentent les conditions selon lesquelles sont satisfaits les besoins de tous les membres de cette classe, limitent en même temps la liberté de chacun de ses membres. Cependant, ces contradictions intérieures à chaque classe jouent toujours un rôle secondaire par rapport aux contradictions entre classe dominante et classe opprimée. Bourgeois et prolétaires s'opposent à la fois comme individus et comme membres de classes antagonistes. Les contradictions entre les intérêts des individus d'une classe et les intérêts d'une autre classe constituent les contradictions les plus aiguës entre l'individuel et le social.

Toutes ces contradictions sont dépassées et liquidées au cours de la transformation communiste de la société. Ceci ne provient pas de ce que les hommes « oublient » leurs intérêts individuels, renon-

cent à ceux-ci, trouvent une satisfaction supérieure dans « l'abnégation », ou de ce qu'ils cultivent en eux-mêmes un quelconque « amour universel » de tous les hommes, mais parce que (sur la base d'un haut développement des forces productives et de la soumission de ces forces au pouvoir collectif de tous les membres de la société) chaque individu voit s'ouvrir devant lui des possibilités objectives pratiquement illimitées pour la satisfaction de tous ses besoins matériels et culturels normaux. Personne ne devra renoncer à satisfaire ses besoins normaux dans l'intérêt d'autres individus ou dans l'intérêt de la société pour la bonne raison que ni les intérêts des autres hommes, ni ceux de la société tout entière n'exigeront une chose pareille. Par conséquent, la base objective de toutes les contradictions entre les intérêts personnels et ceux de la société disparaîtra, et avec elle disparaîtront ces contradictions elle-mêmes.

★

L'Idéologie allemande étudie de façon approfondie le problème du lien dialectique entre l'être social et la conscience sociale.

Marx et Engels développent d'abord leur théorie de la connaissance selon laquelle la conscience est le reflet du monde objectif réel.

Le seul esprit qui existe réellement, c'est l'esprit des hommes réels, qui existent objectivement. Le contenu réel de cet esprit est constitué par les représentations des hommes sur la nature (ou sur leurs rapports avec la nature), sur la société (ou sur les rapports des hommes entre eux) ou sur eux-mêmes. Ces représentations peuvent être relativement complètes ou incomplètes, justes ou fausses, mais elles sont toutes sans exception des phénomènes seconds par rapport au monde réel. Ceci est exprimé sous la forme la plus générale dans l'affirmation que « la conscience (*das Bewusstsein*) ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient (*das Bewusste Sein*) et l'Être des hommes est leur processus de vie réel »⁵⁸.

Étant donné que le processus de vie réel des hommes ne représente pas quelque chose d'immuable, mais un perpétuel devenir, il s'ensuit que la conscience subit elle aussi des changements, qu'elle se développe en fonction de la vie réelle. Et puisque dans cette vie réelle le rôle principal est joué par le mode de production des biens matériels, le niveau de conscience à chaque stade concret de son

58. *Ibidem*, p. 17.

développement est déterminé en fin de compte par le niveau du mode de production. En d'autres termes, « les hommes, en développant leur production matérielle et leurs relations matérielles, transforment avec cette réalité qui leur est propre et leur pensée et les produits de leur pensée »⁵⁹.

L'Idéologie allemande montre que le processus de la production et la conscience humaine sont nés en même temps. Les hommes ne se séparèrent pas des animaux seulement de façon objective, mais aussi subjectivement, dès qu'ils se mirent à produire leurs indispensables moyens de subsistance.

La conscience fut directement liée à la production matérielle à un stade très primitif du développement de l'homme. « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement liée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle »⁶⁰. Comme la production est toujours un phénomène social et que la conscience humaine, dès le début de l'histoire de l'homme, est étroitement liée à la production matérielle, il s'ensuit que la conscience est un phénomène social.

Aux premières étapes du développement de la société humaine, les forces productives, les rapports de production et le processus même de la production sont encore très primitifs, très rudimentaires; les rapports des hommes entre eux se tiennent dans les limites de petites formations sociales (la famille, le clan, la tribu). C'est pourquoi il est naturel que l'horizon social de l'homme, à ce stade, soit très étroit. La richesse spirituelle de l'individu, comme le soulignent Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande*, dépend entièrement de la richesse de ses rapports réels. Et comme les rapports primitifs sont très pauvres, la conscience primitive est nécessairement très bornée. « Bien entendu, la conscience, écrivent Marx et Engels, n'est d'abord que la conscience du milieu sensible le plus proche et celle du lien borné avec d'autres personnes et d'autres choses, situées en dehors de l'individu qui prend conscience »⁶¹.

Mais cette étroitesse d'horizon n'est pas la seule caractéristique de la conscience primitive. Il est tout aussi important de noter qu'en raison du bas niveau de la production l'homme est encore soumis presque totalement à la nature qui le domine comme une puissance

59. *Ibidem*.

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem*, p. 22.

étrangère, toute-puissante, et sur laquelle il n'a pas de prise. De là découlent les premières représentations religieuses de l'homme primitif : la divinisation de la nature. Par conséquent, la limitation de la conscience à ce stade de développement ne s'exprime pas seulement dans l'insuffisance des connaissances, mais aussi dans le fait que ces connaissances sommaires sont faussées dans un certain domaine. C'est cette déformation partielle des représentations qui est à l'origine de la théorie idéaliste de la connaissance.

Marx et Engels montrent dans *l'Idéologie allemande* que la division du travail, qui apparaît comme le résultat nécessaire du développement des forces productives, dès les premiers stades de l'évolution sociale, conduit à la séparation du travail intellectuel et du travail manuel. Cela se produit avec l'apparition de la société de classe. L'activité intellectuelle, spirituelle, devient la forme d'activité principale ou même exclusive de certains groupes d'hommes (philosophes, prêtres, etc.) qui appartiennent à la classe dominante.

« A partir de ce moment, écrivent Marx et Engels, la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente *réellement* quelque chose sans représenter quelque chose de réel. A partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie « pure », théologie, philosophie, morale, etc. »⁶²

Cette affirmation de Marx et Engels met au jour des sources très importantes de l'idéalisme. Un groupe déterminé d'hommes se tient en réalité à l'écart de l'activité matérielle, de la production des biens matériels, parce que ses besoins matériels sont satisfaits aux dépens du travail d'autres groupes d'hommes (la classe exploitée). Le fait d'être détaché de la principale source des connaissances, du milieu dans lequel la primauté du réel, le caractère secondaire de la conscience sont évidents et ne nécessitent pas de démonstrations, ce détachement rend possibles les représentations idéalistes. Mais les racines de classe de l'idéalisme ne sont pas encore découvertes ici dans toute leur ampleur. En effet, il n'a été question jusqu'alors que des représentations fausses résultant de simples erreurs, sans contenir d'éléments de falsification consciente, préméditée. Pendant un certain temps, cette contradiction qui existe en fait entre les représentations fausses et la réalité n'est pas connue des hommes, elle reste inconsciente. Marx et Engels montrent que certaines idées, re-

62. *Ibidem*, p. 23.

présentations, etc. (aussi bien vraies que fausses) sont considérées par les hommes comme « normales », naturelles, vraies, tant qu'il n'y a pas de conflit entre les forces productives et les rapports de production. Mais à mesure que mûrit ce conflit inévitable (dans les conditions de la société divisée en classes), la contradiction entre certaines représentations et la réalité devient flagrante. Par conséquent, si « la théorie, la théologie, la philosophie, la morale, etc... entrent en contradiction avec les rapports existants, cela ne peut se produire que du fait que les rapports sociaux existants sont entrés en contradiction avec la force productive existante »⁶³. C'est à de telles périodes que sont mis à nu les racines et le caractère de classe de l'idéalisme, que se dévoilent non seulement les *erreurs* idéologiques et les illusions conditionnées par la situation sociale des idéologues, mais aussi l'hypocrisie consciente des représentants de la classe dominante, la falsification consciente des idées.

L'idéologie qui prédomine à chaque époque du développement de la société de classe est celle de la classe dominante. Mais cette idéologie n'est pas destinée seulement ni essentiellement à « l'usage interne » des membres de la classe dominante ; elle joue le rôle d'arme morale pour la domination de cette classe, en constituant l'un des éléments de la superstructure dans les conditions d'une telle société. Pour jouer un tel rôle, l'idéologie dominante doit se donner un « caractère universel » ; en d'autres termes, elle doit s'efforcer de régner jusque dans les esprits des classes non dominantes. Marx et Engels montrent que dans la période initiale d'existence des formations, cette « universalité » est réellement atteinte. Ceci s'explique par le fait que les intérêts de la classe dominante, lorsqu'elle vient de prendre le pouvoir, coïncident au début (bien qu'imparfaitement) avec les intérêts des autres classes, à l'exception de la classe qui dominait auparavant. Marx et Engels montrent qu'à ces stades de développement de la société, où une classe se trouve au pouvoir et où les conditions de vie des individus appartenant à cette classe coïncident avec les conditions de vie d'une classe donnée, « la tâche pratique de chaque nouvelle classe montante doit apparaître aux yeux de chacun de ses membres comme une tâche *universelle*, et lorsque chaque classe ne peut réellement renverser celle qui la précède qu'en affranchissant les individus de *toutes* les classes des diverses entraves antérieures, dans ces conditions surtout, il est nécessaire que la tâche des membres d'une classe aspi-

63. *Ibidem*.

rant au pouvoir soit représentée comme la tâche universellement humaine »⁶⁴.

Par exemple, dans la période de mûrissement et d'édification de la révolution bourgeoise, les intérêts de toutes les classes et couches de la société non féodales coïncidaient avec ceux de la bourgeoisie révolutionnaire, étant donné en premier lieu que toutes ces classes ou couches avaient intérêt à renverser l'ordre féodal et que, en second lieu, l'ordre nouveau, bourgeois, donnait la possibilité à quelques éléments des classes non bourgeoises d'accéder au rang de la bourgeoisie. C'est pourquoi les idées propagées par les idéologues de la bourgeoisie étaient accueillies jusque dans les masses non bourgeoises comme des idées correspondant à la « nature humaine » en général, comme l'incarnation de la Raison, l'expression du « bon sens normal », etc. Mais le régime bourgeois renferme dès l'origine des contradictions. Au début, elles ne sont presque pas remarquées, mais elles s'approfondissent peu à peu et se dévoilent de plus en plus. Les idées qui étaient réellement, dans une certaine mesure, « générales » et considérées comme telles, perdent bientôt en fait ce caractère universel pour refléter les intérêts de la seule classe dominante : la bourgeoisie, qui a perdu complètement son esprit révolutionnaire d'antan. Les classes non dirigeantes, et surtout le prolétariat, prennent peu à peu conscience du fait que les idées dominantes de la bourgeoisie ne correspondent pas à l'état de choses véritable. Cela est reconnu par les représentants les plus honnêtes et les plus sincères de la bourgeoisie elle-même, tandis que l'immense majorité de celle-ci et tous les idéologues restés fidèles à leur classe, s'efforcent contre toute évidence de démontrer que cette contradiction n'existe pas, que les idées bourgeoises sont comme autrefois les seules idées raisonnables, que la morale bourgeoise est la seule morale « naturelle », etc. A ce moment, la bourgeoisie et ses idéologues ne peuvent plus se passer d'hypocrisie, de tromperie, de falsifications.

Marx et Engels remarquent que plus la fausseté des idées de la classe dominante est démasquée par la vie, « plus elles se défendent avec acharnement, plus la langue de cette société modèle se fait hypocrite, moralisante et sacrée »⁶⁵.

L'Idéologie allemande découvre également les causes de l'apparition et du développement de l'idéologie révolutionnaire. Ce même

64. *Marx Engels Werke*, t. III, p. 271.

65. *Ibidem*, p. 274.

conflit entre les forces productives nouvelles et les anciens rapports de production qui met à nu l'inconsistance, le caractère illusoire et la fausseté des idées politiques, juridiques, religieuses, éthiques, philosophiques et autres de la classe dominante, engendre des idées nouvelles, plus progressistes, correspondant à la réalité nouvelle. Le conflit entre les forces productives nouvelles et les rapports de production dépassés trouve son expression (entre autres) dans le fait que les conditions de vie de la classe exploitée deviennent insupportables. Ceci contraint la classe exploitée à se dresser contre les conditions de vie régnantes, et en même temps contre la classe dominante. La révolution mûrit dans la réalité et c'est cela qui détermine l'apparition et le développement des idées révolutionnaires. Ainsi, « l'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire »⁶⁶.

Les idées révolutionnaires sont formulées, élaborées, mises en avant par certains idéologues de la classe révolutionnaire et c'est pourquoi elles peuvent être prises pour des « idées pures », pour une création subjective de philosophes, si l'on ne tient pas compte de l'atmosphère concrète dans laquelle elles sont nées.

Critiquant les « socialistes vrais » d'Allemagne, Marx et Engels montrent qu'une semblable illusion est née chez les écrivains allemands à la lecture des œuvres des socialistes ou communistes utopiques français et anglais. Les « socialistes vrais » d'Allemagne estimaient que les œuvres de ces auteurs accordaient trop d'attention à la « matière grossière » et qu'elles renfermaient trop peu de « science » et de « philosophie ». Partant de là, ils s'efforçaient de réviser les théories du socialisme utopique et du communisme dans l'esprit de la philosophie allemande, et avant tout dans l'esprit de Hegel et des conceptions sociologiques de Feuerbach. *L'Idéologie allemande* montre que la philosophie idéaliste allemande empêchait les « socialistes vrais » de voir que le socialisme ou le communisme utopique français ou anglais reposait sur les « besoins pratiques, sur l'ensemble des conditions de vie d'une classe déterminée dans des pays déterminés »⁶⁷. De plus, les « socialistes vrais » n'étaient pas les représentants du prolétariat, mais de la petite bourgeoisie allemande. Par conséquent, le milieu réel dans lequel ils vivaient les empêchaient également de comprendre le sens véritable et la portée des idées du socialisme et du communisme utopiques.

66. Marx et Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), pp. 39-40.

67. *Marx Engels Werke*, t. III, p. 441.

Marx et Engels découvrent ici une loi très importante selon laquelle les idées nouvelles qui naissent dans un pays donné, dans des conditions concrètes, particulières, ne peuvent pas être propagées sans peine et sans altérations dans d'autres pays où les conditions réelles ne sont pas encore assez mûres pour que ces idées soient bien comprises.

Il faut noter que *l'Idéologie allemande* accorde beaucoup d'attention au problème de la primauté de l'Être social par rapport à la conscience sociale, tandis qu'une place beaucoup plus restreinte est consacrée à l'analyse de l'action qu'exerce à l'inverse la conscience sociale sur l'Être social. Ceci ne signifie absolument pas que Marx et Engels n'accordaient pas l'importance qui convient à cet aspect du problème. Une certaine « disproportion » apparente s'explique surtout par le fait que Marx et Engels combattaient dans cet ouvrage beaucoup de variétés d'idéalisme et posaient solidement les principes fondamentaux de la conception matérialiste de l'histoire, en soulignant avec une insistance particulière la nécessité de transformer le monde réel. Pour eux, il importait surtout de détruire l'illusion régnante qui donnait aux idées le rôle déterminant dans la marche de l'histoire. Il fallait aussi montrer l'inconsistance des vues selon lesquelles les prolétaires doivent d'abord se changer eux-mêmes avant de se mettre à changer la société. Critiquant Stirner qui affirmait que la société ne peut pas se renouveler tant que les hommes qui la composent restent ce qu'ils sont, Marx et Engels montrent que les prolétaires « savent bien qu'ils ne cesseront d'être « ce qu'ils sont » que lorsque les circonstances auront changé, et c'est pourquoi ils sont bien décidés à changer ces circonstances dès qu'ils le pourront. Dans l'action révolutionnaire, on se transforme soi-même en transformant les circonstances »⁶⁸.

Ainsi, les auteurs soulignent que la révolution prolétarienne ne se contente pas de détruire l'ordre économique et politique ancien, l'idéologie ancienne (c'est-à-dire l'apologie de cet ordre) mais que, tout en créant de nouveaux rapports économiques et politiques, ainsi qu'une idéologie neuve, elle donne une physionomie morale nouvelle à la classe révolutionnaire. Cette idée est exprimée avec plus de force encore dans le passage de *l'Idéologie allemande* où il est dit qu'« une transformation massive des hommes s'avère nécessaire pour la création en masse de cette conscience communiste comme aussi pour mener la chose elle-même à bien; or une telle transfor-

68. *Ibidem*, p. 195.

mation ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, par une révolution; cette révolution n'est pas seulement rendue nécessaire parce qu'elle est le seul moyen de renverser la classe dominante, elle l'est également parce que seule une révolution permettra à la classe qui renverse l'autre de balayer toute la pourriture du vieux système et de devenir apte à fonder la société sur des bases nouvelles »⁶⁹.

★

Nous n'avons examiné que quelques-uns des problèmes du matérialisme historique qui sont élaborés dans *l'Idéologie allemande*. Cette œuvre reflète pour une bonne part la révolution accomplie par Marx et Engels en philosophie et en sociologie. Pour tous ceux qui veulent avoir un tableau précis de la genèse du marxisme, l'étude de *l'Idéologie allemande* présente un grand intérêt. Il serait pourtant tout à fait erroné de croire que *l'Idéologie allemande* n'a de valeur que pour l'histoire de la formation du marxisme. Cette œuvre, ainsi que tous les autres travaux de Marx et d'Engels, a une énorme importance en tant que source de la théorie révolutionnaire éternellement vivante du communisme scientifique. Bien entendu, il ne faut jamais perdre de vue que la langue théorique de *l'Idéologie allemande* diffère plus d'une fois substantiellement de la forme dans laquelle Marx et Engels ont exposé leurs idées dans des œuvres ultérieures, à commencer par le *Manifeste du Parti Communiste*. D'une façon générale, il ne faut pas avoir une attitude dogmatique à l'égard des thèses des classiques du marxisme-léninisme. C'est encore plus nécessaire pour l'étude de *l'Idéologie allemande*. Il ne faut pas transformer en dogmes et canoniser des formulations ou des thèses isolées, en les opposant aux vues théoriques exposées dans d'autres œuvres, ou sans tenir compte des changements qu'ont subis par la suite les conceptions de Marx et d'Engels sur certains problèmes concrets. En un sens, il faut lire *l'Idéologie allemande* avec un certain esprit critique; et ce qui doit servir de base à cette approche critique, c'est évidemment l'esprit du marxisme achevé qui s'exprime dans le contenu du *Manifeste du Parti Communiste*, du *Capital*, de *l'Anti-Dühring*, de *Ludwig Feuerbach* et d'autres œuvres de Marx et d'Engels; de *Matérialisme et Empirio-criticisme*, de *L'Etat*

69. Marx et Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), p. 65.

et la révolution et d'autres œuvres immortelles de Lénine, qui représentent une nouvelle étape dans le développement créateur du marxisme. Ce qui doit servir également de critère de jugement pour l'*Idéologie allemande*, ce sont évidemment les processus réels du développement historique de la société qui s'est poursuivi pendant plus d'un siècle depuis l'époque où l'œuvre fut écrite. De ce point de vue aussi, il ne fait aucun doute que toutes les idées fondamentales de l'*Idéologie allemande* ont brillamment supporté la grande épreuve du temps.

Cette étude est extraite du recueil Iz istorii formirovania i razvitiia marxizma (Pages d'histoire de la formation et du développement du marxisme), publié par les Editions politiques d'Etat, à Moscou, en 1959. Ce recueil contient des rapports et communications présentés aux conférences scientifiques tenues en 1955 et 1956 à l'Institut du Marxisme-Léninisme près le Comité central du Parti Communiste de l'Union Soviétique aux dates anniversaires de la naissance de Marx et d'Engels. Le titre original de l'étude d'Ouibo est : « Razrabotka Marxom i Engelsom voprossov istoriticheskogo materializma v proizvedenie « Nemetskaia ideologua ».

Traduction Albert Raynouard.

LE CONTENU ECONOMIQUE DU CONCEPT D'ALIENATION DU TRAVAIL DANS LES ŒUVRES DE JEUNESSE DE MARX

Lorsqu'en 1932 parurent, pour la première fois en allemand, les *Manuscrits de 1844* de Marx, Herbert Marcuse, social-démocrate de droite, n'eut rien de plus pressé que « d'interpréter » cette œuvre, mais en réalité de la déformer¹. Et le point culminant de sa démonstration était l'affirmation qu'il fallait repenser l'ensemble du marxisme à la lumière de ces textes de jeunesse. Depuis, toute une série de théoriciens bourgeois et social-démocrates de droite ont pris sa suite pour tenter de mettre ce projet à exécution. On trouve entre autres parmi eux : Horkheimer, Adorno, Hendryk de Man, Thier, Leisegang, Popitz, Zlocisti, Mayer, Landshut. Leur but commun est de mettre en doute le caractère scientifique du marxisme. D'après eux le marxisme n'a rien à voir avec la science, mais au contraire a ses racines profondes dans les idéaux personnels du jeune Marx, que l'on transforme en un jeune homme sympathique, tout rempli d'idéaux remarquables, mais qui, à part cela, n'a rien apporté de particulier à l'histoire. Et dans la mesure où il se trouverait, dans le marxisme, des éléments scientifiques, il faudrait les attribuer à quelque penseur prémarxiste.

De telles constatations témoignent d'une absence fondamentale de méthode scientifique. Les œuvres de jeunesse de Marx sont d'importants documents sur la phase d'élaboration du marxisme.

1. H. Marcuse : « Nouvelles sources des fondements du matérialisme historique », *Die Gesellschaft*, 1932, tome 2.

Ils nous montrent comment, à un état de connaissance imparfait, peut se substituer un état de connaissance plus poussé. Nous y trouvons également des hypothèses qui ne trouveront leur démonstration que dans des œuvres ultérieures.

Si par le passé, les adversaires du marxisme ont pu gagner du terrain, c'est tout d'abord parce que les théoriciens marxistes avaient négligé le travail de recherche dans ce domaine. Depuis quelques années toutefois, on peut noter un certain changement. En R.D.A. ont paru toute une série de travaux importants, comme notamment ceux de Cornu, de Mende, d'Albrecht, qui contiennent une analyse scientifique des textes de jeunesse de Marx. Toutefois, jusqu'à présent, ces œuvres sont envisagées sous un angle par trop philosophique, et les problèmes économiques, ainsi que la liaison entre la philosophie et l'économie politique ne sont pas traités de façon satisfaisante. Aussi allons-nous tenter ici de préciser les éléments économiques contenus dans le concept central des œuvres de jeunesse de Marx, le concept de l'aliénation du travail.

Une mise au point des problèmes du contenu économique du concept de l'aliénation du travail chez Marx et le dépassement de la théorie de l'aliénation de l'homme à lui-même sont également indispensables parce que dans ses œuvres, et tout particulièrement dans *Das Prinzip Hoffnung*, Ernst Bloch se réfère à la théorie de l'aliénation, sans que ses conditions d'élaboration soient précisées.

Position du problème dans les œuvres antérieures aux « Manuscrits de 1844 ».

C'est dans les *Manuscrits de 1844* que le concept de l'aliénation du travail fut formulé le plus clairement. Ce problème de l'aliénation jouait toutefois un grand rôle dans les œuvres antérieures. Et c'est précisément dans l'évolution de ce concept que se reflètent les vues idéologiques et politiques du jeune Marx.

Dans sa thèse sur *la Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure* (1841) Marx envisageait le problème de l'aliénation sous un angle philosophique. Bien qu'à cette époque Marx fût encore idéaliste et hégélien de gauche, sur ce problème de l'aliénation il se rapprochait des vues athées de Feuerbach. Dans l'appendice de cette thèse, Marx défendait l'athéisme d'Epicure contre la philosophie à tendance théologique de Plutarque. Marx considérait la croyance en Dieu de Plutarque comme une aliénation pour l'homme, car, grâce à l'existence d'un Dieu on justi-

fait l' « existence atomistique de l'individu » comme base de l'égoïsme. Pour Plutarque, il s'agissait seulement « de l'individu et non de Dieu »². Bien que, dans le fond, Marx admit avec Feuerbach que l'homme est aliéné à son espèce, dans le dépassement de cette aliénation il allait beaucoup plus loin. Feuerbach dépassait l'aliénation par une forme supérieure de la religion, l'amour universel des hommes. Marx, lui, à l'inverse, réclamait l'intervention active de l'homme sur son milieu, c'est-à-dire la modification de l'Être de l'homme.

L'activité pratique du jeune Marx comme rédacteur de la *Gazette Rhénane* (1842 à 1843) eut une grande influence sur l'évolution de sa conception du monde. Il était forcé de donner son avis sur des questions matérielles. Ceci l'amena à poser le problème de l'aliénation, non plus dans le domaine philosophique, mais dans celui du droit et de la morale. C'est par ce que l'on appelle l'intérêt particulier que l'individu se sépare du général — de l'Etat et de la société. Le fondement de l'intérêt particulier, ou intérêt privé, c'est la propriété privée. C'est dans le même esprit que Marx traite également du problème de l'aliénation dans la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. La liaison entre le problème de l'aliénation et la propriété privée amena Marx à constater qu'en dernière instance tous les rapports sociaux ont leurs racines dans les rapports de production. Par la suite, il écrivit à ce propos dans l'Introduction à la *Contribution à la Critique de l'économie politique* :

« Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la *Philosophie du Droit*, de Hegel, travail dont l'introduction parut dans les *Annales franco-allemandes (Deutschfranzösische Jahrbücher)* publiées à Paris, en 1844. Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques — ainsi que les formes de l'Etat — ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile », et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique »³.

La nécessité de traiter de choses matérielles et sa conséquence

2. MEGA I/1, p. 113.

3. K. Marx : *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, Paris 1957, p. 4.

immédiate : la critique idéologique de la philosophie de l'Etat et du Droit de Hegel, firent découvrir à Marx l'importance de l'économie politique. Dès qu'il se fut fixé à Paris, à la fin de l'année 1843, il entreprit des études approfondies d'économie politique. La notion d'aliénation prit alors un contenu économique. Le problème de l'aliénation apparaît pour la première fois sous la forme de « l'aliénation du travail » dans *la Question juive* et l'*Introduction à la Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel* que Marx publia dans les *Annales franco-allemandes*.

« L'argent avilit tous les dieux de l'homme... et les transforme en marchandise. L'argent est la valeur universelle, constituée pour elle-même de toutes choses. Aussi a-t-il dépouillé le monde entier, le monde des humains aussi bien que la nature, de sa valeur propre. L'argent est l'essence de son travail rendue étrangère à l'homme et cette essence étrangère le domine, et il l'adore »⁴.

Toutefois, l'idée du travail aliéné n'était introduite ici que sous forme de thèse, l'analyse économique faisait encore défaut.

La théorie du travail aliéné dans les « Manuscrits de 1844 ».

Les premières études d'économie politique de Karl Marx, sur lesquelles nous trouvons quelques précisions dans les *Carnets de Notes de Paris*⁵, ont été consignées dans une œuvre restée fragmentaire : les *Manuscrits économique-philosophiques*. Ces *Manuscrits* marquent la naissance du socialisme scientifique. A l'économie politique bourgeoise venait s'opposer une économie politique prolétarienne. Sur beaucoup de points, l'analyse économique était encore imparfaite, mais il y avait là, pour de nombreux problèmes, les rudiments de leur solution scientifique définitive. L'économiste soviétique Rosenberg a comparé de façon pertinente le stade d'évolution de l'économie politique dans les *Manuscrits* à des appartements déjà habités dans un bâtiment dont la construction ne sera terminée qu'avec *le Capital*⁶. Dans la première partie des *Manuscrits*, Marx fait encore usage des divisions et de la terminologie traditionnelles de l'économie bourgeoise. Cependant, par suite de ses concep-

4. K. Marx : « La question juive » dans K. Marx et F. Engels : *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Dietz Verlag, Berlin 1953, pp. 62-63.

5. MEGA I/3, pp. 437-533.

6. D.I. Rosenberg : *Esquisse de l'évolution de la doctrine économique de Marx et Engels dans les années 40 du XIX^e siècle*, éditions de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S., 1954 (en russe), p. 98.

tions idéologiques et méthodologiques, il parvient, en mettant en lumière les conséquences des contradictions logiques de l'économie politique bourgeoise, à tirer des conclusions fondamentales pour la classe ouvrière :

« En partant de l'économie politique elle-même, en utilisant ses propres termes, nous avons montré que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandises, et de la marchandise la plus misérable, que la misère de l'ouvrier est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production, que le résultat nécessaire de la concurrence est l'accumulation du capital en un petit nombre de mains, donc la restauration plus redoutable du monopole; qu'enfin la distinction entre capitaliste et propriétaire foncier, comme celle entre paysan et ouvrier de manufacture disparaît et que toute la société doit se diviser en deux classes : celle des *propriétaires* et celle des *travailleurs non propriétaires* »⁷.

Après avoir critiqué les structures traditionnelles de l'économie politique bourgeoise, Marx devait faire un pas de plus. L'économie politique bourgeoise concevait la propriété privée comme le fondement, valable pour tous les temps, de la société. Elle ne comprenait pas le lien qui existe entre la propriété privée et la forme que prenaient concrètement les lois et catégories économiques. Mais, pour Marx, il s'agissait précisément de la nécessité de la propriété privée et des perspectives qu'elle peut offrir. Aussi dépasse-t-il le système de l'économie politique bourgeoise et crée-t-il sa propre conception de l'économie sous la forme de la théorie de l'aliénation du travail.

La théorie du travail aliéné se saisissait avant tout d'un enchaînement économique. Mais on serait dans l'erreur si l'on ne considérait que ce contenu économique. Toutes les parties fondamentales dont est constitué le marxisme se trouvent réunies dans cette théorie de l'aliénation du travail, même si elles n'y sont pas élaborées jusqu'au bout. Quatre problèmes principaux vont se poser :

1. Que signifie le concept « d'aliénation du travail » dans le domaine économique ?
2. Pourquoi le contenu économique de ce concept est-il envisagé sous un angle philosophique ?

7. K. Marx et F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, Berlin, Dietz 1955, pp. 96-97.

3. Comment la théorie de l'aliénation du travail rend-elle compte des lois du développement social ?

4. Dans quelle mesure convient-il d'envisager le problème dans le cadre de l'histoire des idées ?

Marx, qui se plaçait déjà sur les positions du prolétariat, devait nécessairement, en présentant l'enchaînement d'ensemble de l'économie politique, partir du caractère du travail. A ce sujet il nous faut noter qu'à cette époque Marx est encore opposé et hostile à la théorie de la valeur du travail sous la forme où la concevait l'économie politique bourgeoise. Il lui faudra étudier encore durant des années la théorie et la pratique de l'économie bourgeoise pour découvrir lui-même les chaînons qui lui permettront d'admettre la théorie de la valeur du travail et de l'élaborer scientifiquement jusqu'au bout. Sous la forme où il la trouvait, il n'en vit pas tout d'abord le noyau rationnel, mais seulement les contradictions logiques.

L'économie politique bourgeoise classique, expression scientifique des aspirations de la jeune bourgeoisie montante, était intéressée à la découverte des lois économiques. Aussi plaça-t-elle la détermination de la valeur de la marchandise par le travail au centre de ses recherches. Cependant le point de vue de classe de la bourgeoisie empêcha la solution logique du problème de la valeur. Pour l'économie politique bourgeoise, marchandise et valeur n'étaient pas des catégories historiques mais des catégories naturelles. L'économie bourgeoise classique ne voyait pas que marchandise et valeur ne sont pas des mouvements ni des propriétés des objets, mais des formes objectivement nécessaires de l'échange propres à des rapports de production humains historiquement déterminés. Pour l'économie bourgeoise, la catégorie de la valeur n'existait que quantitativement, c'est-à-dire en tant que grandeur de la valeur.

Considérer ainsi la valeur comme une catégorie naturelle conduisit l'économie politique bourgeoise classique à une contradiction profonde qui causa finalement son échec. On considérait le travail, élément créateur de valeur, comme libéré de toute contradiction. Mais, simultanément, l'économie politique bourgeoise classique exposait la théorie du capital et la forme spécifiquement historique du travail, le travail salarié, qui est l'un des éléments constituant les frais de production. Dans le cadre du capitalisme, l'échange se fait entre le capital et le travail salarié. Comme l'économie politique bourgeoise classique identifiait travail et travail salarié, elle ne parvenait pas à résoudre la question de savoir comment il peut y avoir

échange entre capital et travail et cependant apparition de plus-value.

Dès ses premières études Marx découvre cette contradiction fondamentale. Dans les *Carnets de notes de Paris*, il commente la définition de la valeur par Ricardo de la façon suivante :

« Ricardo expose comment le travail englobe la totalité du prix, car le capital, lui aussi, est travail. Say... montre qu'il a oublié les profits du capital et de la terre, qui ne sont pas fournis gratuitement. Proudhon en conclut avec raison que là où la propriété privée existe, un objet coûte plus qu'il ne vaut »⁸.

Tant que le problème de l'échange entre le capital et le travail n'était pas éclairci sur la base de la loi de la valeur, il était impossible à Marx d'accepter la théorie de la valeur du travail. Aussi, dans son analyse de la nature du travail dans les *Manuscrits de 1844*, ne part-il pas du problème de la valeur mais de l'aspect philosophique de l'aliénation du travail. Toutefois, il ne s'agit pas là simplement d'une philosophie du travail, ce que prouve nettement le fait que Marx situe le travail dans le cadre d'un rapport de production particulier.

Le travail ne produit pas que des marchandises ; il se produit lui-même et produit l'ouvrier en tant que *marchandise*, et cela dans la mesure où il produit des marchandises en général »⁹.

Le travail (ici encore au lieu de force de travail) qui produit des marchandises est lui-même une marchandise. L'ouvrier, non seulement ne possède aucun moyen de subsistance, mais non plus aucun objet de travail (ici au sens de moyen de production). La conséquence en est que le produit du travail n'est plus la propriété de l'ouvrier.

« Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé, dans un objet, c'est l'objectivation du travail... Au stade de l'économie, cette réalisation du travail apparaît comme la *perte* pour l'ouvrier *de sa réalité*, l'objectivation comme la *perte de l'objet* et l'*asservissement* à celui-ci, l'appropriation comme l'*aliénation*, la *dépossession* »¹⁰.

Et par là Marx se libérait pour ainsi dire des contradictions de la théorie de la valeur du travail telles qu'il les trouvait dans l'économie bourgeoise classique. La marchandise, c'est du travail objec-

8. MEGA I/3, p. 494.

9. K. Marx et F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, p. 98.

10. *Ibidem*, p. 98.

tivé. Mais Marx ne faisait pas de cette définition la base de l'échange des marchandises. Ce qui l'intéressait au premier chef, c'était les rapports entre le producteur et le produit. Dès l'instant où le produit n'appartient pas à l'ouvrier, son travail lui est aliéné; il se dessaisit de son travail. Et dans ces conditions le travailleur est dominé par le produit de son travail :

« L'*aliénation* de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais qu'il existe en dehors de lui, étranger à lui, et devient une force autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère »¹¹.

Cette puissance hostile, c'est le capital. C'est le comble de toute servitude, car là où règne le capital « l'ouvrier ne se conserve plus comme ouvrier que comme sujet physique, et ce n'est plus qu'en tant que sujet physique qu'il est ouvrier »¹². Marx fit la critique de l'économie politique bourgeoise car elle dissimule les conséquences négatives du travail pour l'ouvrier. Il a qualifié les partisans du mercantilisme et du système monétaire de fétichistes, de catholiques, car ils ne connaissaient la propriété privée que sous sa forme matérielle. A l'opposé, Adam Smith serait « le Luther de l'économie politique ». De même que Luther avait remplacé le côté extérieur de la religion par ses rapports internes : la foi, Adam Smith mit à la place du rapport extérieur de la propriété privée, le rapport interne. Le caractère d'objet de la propriété privée en tant que rapport externe fut supprimé et la partie active, le travail, fut déclarée essence de la propriété privée. L'homme ne fut plus considéré que dans le cadre de la domination de la propriété privée.

« Sous couleur de reconnaître l'homme, l'économie politique dont le principe est le travail ne fait donc au contraire qu'exécuter avec conséquence le reniement de l'homme car il n'est plus lui-même dans un rapport de tension externe avec l'essence externe de la propriété privée »¹³.

La liaison de l'aliénation et du processus direct de production était un progrès essentiel. Marx saisissait déjà l'aliénation comme un rapport de production et la production comme « une aliénation active ». Si le travail « dépossède » et qu'ainsi le produit est aliéné, ce produit n'appartient plus à son producteur. D'où la question :

11. *Ibidem*, p. 99.

12. *Ibidem*, p. 100.

13. *Ibidem*, p. 120.

A qui appartient-il donc ? A un être étranger. Cet être étranger ne peut être qu'un homme étranger au producteur. C'est un homme « étranger », « hostile », « puissant », indépendant de l'homme, qui est maître du produit du travail. Il en résulte un certain rapport d'homme à homme à l'intérieur du processus de production lui-même, ou pour employer le terme consacré, un rapport de production.

« Par le travail aliéné, l'homme ne produit donc pas seulement son rapport à l'égard de l'objet ou de l'acte de production, comme à l'égard de puissances étrangères et qui lui sont hostiles; il produit aussi le rapport dans lequel d'autres hommes se trouvent à l'égard de sa production et de son produit, et le rapport dans lequel il se trouve à l'égard de ces autres hommes »¹⁴.

Avec la théorie de l'aliénation du travail, Marx rendait compte des rapports de production dans leur ensemble. Il parlait de « capitaliste, ou quel que soit le nom qu'on veuille donner au maître du travail ». Il restait encore un défaut : la théorie de l'aliénation du travail était certes en mesure de saisir certains aspects essentiels de l'exploitation de l'homme par l'homme, mais il n'était pas encore fait de différences entre les divers stades des rapports de production qui reposent sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Toutefois la présentation d'ensemble des documents concrets permet de voir qu'il s'agissait essentiellement pour Marx de faire la critique des rapports de production capitalistes.

Grâce à la théorie de l'aliénation du travail, Marx se libérait des contradictions de la théorie de la valeur du travail. Il tentait d'exposer l'exploitation de l'homme par l'homme sans s'arrêter au problème de l'échange entre le capital et le travail. Le produit est rendu étranger à l'ouvrier et l'affronte hostilement sous la forme du capital. Le travail n'est plus le fondement de l'activité vitale de l'homme mais un moyen pour le travailleur d'assurer sa simple existence. Marx était parvenu à vaincre les barrières de classe de l'économie politique bourgeoise et à se placer en tant qu'économiste aux côtés de la classe ouvrière. Il exposait l'exploitation de l'homme par l'homme sans plus laisser subsister aucune contradiction. L'opposition de classe entre exploités et exploités et les lois du mouvement de la société qui en découlent étaient exposés sous une forme abstraite. Mais la question de savoir comment, sur la base de la

14. *Ibidem*, p. 108.

loi de la valeur, une exploitation de l'homme par l'homme était possible, n'était pas abordée; or, c'est là le principal défaut de la théorie de l'aliénation du travail. Ce n'est qu'après la découverte de la loi de la valeur et de la plus-value que l'essence du capitalisme put être expliquée. Aussi ne sommes-nous pas de l'avis de Erich Thier qui considère la théorie de l'aliénation du travail comme essentielle et celle de la valeur et de la plus-value comme secondaire : « L'anthropologie peut se développer totalement, et en se fondant sur elle, on peut comprendre le dessein de Marx jusque dans ses conséquences scientifiques et politiques sans faire entrer en ligne de compte la loi de la valeur et les problèmes qu'elle soulève. La théorie de la valeur, en soi, est-elle donc nécessaire au sens essentiel et existentiel, comme par exemple la théorie de l'aliénation dans l'anthropologie, ou bien n'est-elle qu'introduite dans le drame du capitalisme qui en est le thème spécifique »¹⁵ ?

Il ne s'agit pas, dans les *Manuscrits*, des désirs personnels de Marx, mais de la découverte des lois économiques objectives. Sans aucun doute, les lois de la valeur et de la plus-value fournissent l'explication d'enchaînements économiques plus profonds que ne le fait la théorie de l'aliénation du travail. Il est évident que le marxisme s'est historiquement développé. Cependant, les premiers textes du marxisme ont déjà un profond contenu scientifique, car ils montrent comment, dans la lutte contre l'idéologie bourgeoise, des connaissances imparfaites font sans cesse place à des connaissances plus poussées. C'est ainsi que la théorie de l'aliénation du travail a été finalement dépassée par la loi de la valeur et de la plus-value, théorie plus élaborée.

Après avoir étudié le côté purement économique du concept de l'aliénation du travail, Marx met plus en relief l'aspect philosophique du problème. Il s'interroge alors sur l'essence de l'être humain et sur les forces motrices de l'histoire. Mais on serait dans l'erreur la plus complète si l'on considérait simplement Marx comme un anthropologue au sens de Feuerbach. L'aspect philosophique du problème comprend l'essai d'extension du matérialisme à la société, c'est-à-dire la fondation du matérialisme historique. La question posée par Marx n'est pas autre chose que celle des lois du développement social. Le fondement de ces lois, — et c'est précisément

15. E. Thier : *Karl Marx' Nationalökonomie und Philosophie*, Kiepenheuer, Köln-Berlin, 1950, p. 4.

là le point remarquable des *Manuscrits de 1844*, — Marx les voit déjà dans les rapports économiques existant entre les hommes.

Marx était ici encore fort proche de Feuerbach. Comme celui-ci, il voyait l'essence de l'être humain dans ses propriétés génériques. Tandis qu'Hegel concevait l'essence de l'homme comme la « conscience de soi », Feuerbach cherchait, en matérialiste, à trouver la solution de l'essence de l'homme dans ses propriétés génériques.

Mais il en résultait un homme abstrait. Feuerbach résolvait l'essence générique de l'homme, dans le rapport naturel d'homme à homme, dans l'amour du prochain. Dans les *Manuscrits*, Marx dépassait déjà Feuerbach en plaçant l'essence générique de l'homme dans la pratique humaine, dans la production sociale. L'homme, tout comme l'animal, était considéré comme une partie de la nature. Tous deux vivent de la nature qui les entoure. L'essence générique de l'homme, — ce en quoi il se différencie de l'animal, — c'est la production libre et consciente. Tandis que l'animal, inconsciemment, s'adapte à la nature, l'homme la domine. Du fait que la production libre est l'expression des qualités génériques de l'homme, l'objet créé matérialise ces qualités génériques. Dans son produit, l'homme aperçoit « un monde qu'il a créé consciemment ». Mais ceci n'est valable que pour la production sociale libre. Si le produit du travail est rendu étranger à l'homme, l'homme est du même coup rendu étranger à sa vie générique.

« En dégradant au rang de moyen l'activité propre, la libre activité, le travail aliéné fait de la vie générique de l'homme le moyen de son existence physique »¹⁶.

Dès que l'homme est aliéné à ses qualités génériques, sa supériorité sur l'animal disparaît. Comme pour l'animal l'activité vitale se réduit pour l'homme qui travaille à assurer sa simple existence.

Après l'analyse du travail aliéné, Marx donne au problème de l'essence et de l'origine de la propriété privée une réponse déconcertante pour l'époque :

« Nous avons certes tiré de l'économie politique la notion de *travail aliéné* comme le résultat du *mouvement de la propriété privée*. Mais à l'analyse de ce concept il ressort que, si la propriété privée apparaît comme la raison, la cause du travail aliéné, elle est bien plutôt une conséquence de celui-ci... Plus tard ce rapport se change en action réciproque »¹⁷.

16. *Marx Engels Werke*, t. III, p. 105.

17. *Ibidem*, p. 108.

Dans les *Manuscripts*, ce qui intéresse Marx ce n'est pas l'origine historique mais l'essence et le contenu de la propriété privée. La transformation de plus-value en capital fait naître chaque jour une nouvelle propriété privée. La propriété privée naît de l'aliénation du travail et, réciproquement, elle est cause de l'aliénation du travail. Dans la conception de Marx, propriété privée et aliénation du travail sont les deux faces d'une seule et même chose. Marx ramenait cette « chose morte » qu'est la propriété privée, qui semble avoir une existence indépendante de l'homme, à l'activité humaine vivante. Il luttait déjà là contre le fétichisme de l'économie politique bourgeoise.

« Car lorsqu'on parle de *propriété privée*, on pense avoir affaire à une chose extérieure à l'homme. Mais lorsqu'on parle du travail, on a directement affaire à l'homme lui-même »¹⁸.

La description par Marx de l'action réciproque entre travail aliéné et propriété privée a été faussement interprétée par les ennemis de Marx. Ils ne considèrent pas les rapports réels qu'il s'agissait d'exprimer, mais seulement la déduction conceptuelle. D'après Marcuse on constaterait chez Marx une perversion idéaliste étonnante : « Un fait économique trouverait son fondement dans un concept général, dans l'attitude de l'homme envers l'objet. La propriété privée se déduit donc par analyse du concept de travail aliéné... c'est ce qu'écrit Marx, et non pas, par exemple, Hegel »¹⁹. Popitz affirme que la thèse de Marx sur l'action réciproque entre travail aliéné et propriété privée n'a pas de fondements logiques puisqu'elle ne peut être appuyée par aucune considération d'ordre historique. Il recherche un état qui implique un degré spécifique du façonnage de la nature par l'homme, l'aliénation de l'homme, dont la conséquence ultérieure (!) serait la propriété privée²⁰. Popitz, tout simplement, n'a pas compris Marx. Marx ne posait pas la question de l'origine historique de la propriété privée, mais celle de l'essence de la propriété privée qui naît chaque jour de l'aliénation du travail.

Au cours de son développement, l'aliénation du travail prend des formes sans cesse plus aiguës. Le capitalisme est le point culminant de l'ensemble de ce rapport. L'opposition entre le travail et le capital y prend des formes si aiguës qu'elle doit nécessairement

18. *Ibidem*, p. 111.

19. H. Marcuse : *ouvrage cité*, p. 157.

20. Popitz : *Der entfremdete Mensch*, Bâle, 1950, p. 142.

conduire à la révolution prolétarienne et par là même à la disparition de la propriété privée et à l'édification du communisme.

En ce qui concerne l'édification de la société communiste à venir, la compréhension est rendue plus difficile par le fait que seul un fragment des *Manuscripts* nous a été conservé. La terminologie de Feuerbach qui y prédomine pourrait donner l'impression qu'il ne s'agit que d'abstractions philosophiques et non d'une recherche des lois objectives de l'évolution des sociétés. Mais quand Landshut vient affirmer que la création de la société communiste chez Marx ne serait rien d'autre qu'une triade idéaliste, c'est une invention pure et simple. L'idée première serait l'union de la raison et de la réalité. « Le mouvement de l'idée qui se développe sous la forme de l'histoire qui se fait atteint son but, c'est-à-dire quitte son état d'aliénation à elle-même pour revenir à elle, à sa propre réalisation. C'est ce que l'on nomme la « dialectique », qui n'est pas une « méthode », — un outil bien maniable que Marx utiliserait pour travailler l'histoire et dont Hegel lui aurait appris à se servir, — mais qui est bien plutôt la manière même dont se déroule l'accomplissement réel de l'histoire qui n'est dialectique que pour la raison suivante : il est l'accomplissement du mouvement de l'idée : l'accomplissement de la réalisation de la philosophie »²¹.

L'argumentation de Marcuse est du même ordre. L'idée de base serait la réalisation de l'homme d'où surgirait tout d'abord la théorie de la révolution prolétarienne, sur laquelle, par la suite, on construirait la théorie de la lutte de classe et de la dictature du prolétariat. On ne pourrait donc pas comprendre la révolution prolétarienne sans se rapporter à sa base, l'histoire universelle de l'homme²².

Sur ce point également les adversaires du marxisme passent bien à côté du centre de l'exposé de Marx. Il est exact que le passage des *Manuscripts* concernant le communisme comporte encore toute une série d'éléments abstraits. Plus tard, Marx se moquera lui-même de ce « culte de Feuerbach » auquel il s'adonnait encore à cette époque. Cependant, pour l'essentiel, il ne s'agissait plus ici d'idéalisme ou de matérialisme à la Feuerbach, mais de matérialisme dialectique. Ce cadre largement conçu du communisme, « abolition positive de la propriété privée », « humanisme-naturalisme achevé »,

21. Karl Marx : *Die Frühschriften*, hrsg. von Siegfried Landshut, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1953, p. XLI.

22. H. Marcuse : *ouvrage cité*, pp. 155 à 160.

que délimitait la terminologie traditionnelle, avait pour base les lois concrètes de développement. Dès cette époque, Marx estimait que l'opposition de classe entre l'ouvrier salarié et le capitaliste culminait dans la révolution prolétarienne qui fait disparaître la propriété privée et la remplace par la « propriété humaine ».

« Par suite de quelle nécessité tout le mouvement révolutionnaire trouve sa base tant empirique que théorique dans le mouvement de la *propriété privée*, exactement de l'économie, on le voit aisément »²³.

Le fait que Marx ait attaché tant d'importance à l'idéologie prolétarienne dans ce processus n'était pas en contradiction avec le matérialisme dialectique qui a toujours fait sa place à l'intervention active de l'idéologie dans le mouvement prolétarien.

« Pour abolir l'idée de la propriété privée, le communisme pensé suffit entièrement. Pour abolir la propriété privée réelle, il faut une action communiste réelle. L'histoire l'apportera, et ce mouvement dont nous savons déjà *en pensée* qu'il s'abolit lui-même, passera dans la réalité par un processus fort rude et fort étendu »²⁴.

Hannelore Graul et Arne Benary ne se livrent pas à une étude suffisamment approfondie lorsqu'ils écrivent :

« Dans sa rédaction des *Manuscripts économique-philosophiques*, Marx a aussi montré la nécessité du communisme. Cette nécessité, d'après lui, découle de l'application de la dialectique. Le communisme, expression positive de la propriété privée est la propriété privée générale. Marx ne considère donc pas ici le communisme comme une nécessité économique et ne lui donne aucun fondement économique »²⁵.

Dans le passage qu'évoquent Benary et Graul, Marx ne traitait pas de la société communiste de l'avenir mais critiquait quelques communistes utopiques qui voulaient non pas supprimer véritablement la propriété privée, mais seulement la généraliser (entre autres Proudhon). Pour Marx il s'agissait de l'abolition réelle de la propriété privée qui, sous la forme du capital, asservit l'ouvrier. Aussi ne faut-il pas voir sous cette terminologie à la Feuerbach un contenu comme on en trouve chez celui-ci. Pour Marx, la suppression de la propriété privée sera réellement achevée quand l'objet ne dominera plus l'homme. L'abolition de la propriété privée ne se-

23. K. Marx et F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, p. 128.

24. *Ibidem*, p. 148.

25. *Wirtschaftswissenschaft*, n° 3, 1954, pp. 327-328.

rait donc pas autre chose que l'appropriation par l'homme de l'essence humaine.

Lorsque Mayer et Landshut écrivent que, pour Marx, dans les *Manuscripts*, le but de l'histoire n'est pas « la suppression de la propriété privée et l'expropriation des expropriateurs, mais la réalisation de l'homme », ils n'apportent à cet état de choses aucun éclaircissement, bien au contraire²⁶.

Pour Marx, il n'existait entre « la réalisation de l'homme » et « l'expropriation des expropriateurs » aucune contradiction puisqu'il s'agit là des deux faces d'une seule et même réalité.

A cette époque certes, Marx n'était pas encore en mesure de formuler la mission historique du prolétariat aussi clairement qu'il le fera quelques mois plus tard dans *la Sainte Famille*...

Le dépassement de la théorie de l'aliénation du travail par la théorie de la valeur et de la plus-value.

Plus Marx saisit clairement la mission historique du prolétariat et au fur et à mesure qu'il s'approche de la détermination de la valeur de la marchandise par le temps de travail, plus la théorie de l'aliénation du travail passe à l'arrière-plan, pour être finalement tout à fait laissée de côté.

Dès *la Sainte Famille* (1844), la théorie de l'aliénation du travail ne tient plus une place aussi centrale que dans les *Manuscripts*, bien que nous la retrouvions encore dans ses points essentiels.

Dans *l'Idéologie allemande* (1845), le matérialisme historique et dialectique est présenté de façon bien plus concrète que dans les *Manuscripts de 1844*. On ne se contente pas seulement d'opposer la société des exploités à la société communiste, mais on différencie les divers stades du développement (esclavage, féodalité, capitalisme).

La base du passage d'un régime social à l'autre était découverte dans la loi de concordance nécessaire des rapports de production et du caractère des forces productives.

Bien que Marx et Engels ne se soient pas donné pour tâche dans *l'Idéologie allemande* d'analyser dans le détail marchandise et valeur, nous y trouvons des formulations qui indiquent qu'ils s'étaient orientés vers la détermination de la valeur de la marchandise par le

26. S. Landshut-J.P. Mayer : *Karl Marx, der historische Materialismus, Die Frühschriften*, Leipzig 1932, tome 1, p. 35.

temps de travail. « Et même pour ce qui est de la monnaie-métal, elle est déterminée par les frais de production, c'est-à-dire par le travail »²⁷. « Dans le cadre de la concurrence, le prix du pain est déterminé par les frais de production et non par le bon plaisir du boulanger »²⁸.

Ce stade plus élevé de développement du marxisme s'exprime aussi dans l'exposé du problème de l'aliénation. Marx et Engels se séparent nettement de Feuerbach et indiquent que, dans leurs œuvres précédentes, sous une terminologie traditionnelle, ils avaient traité d'un contenu nouveau que l'on avait méconnu. « Comme, à l'époque, nous le fîmes à l'aide d'une phraséologie philosophique, les expressions philosophiques traditionnelles dont sont parsemées nos œuvres, comme par exemple « essence humaine », « genre », etc., donnèrent aux théoriciens allemands l'occasion souhaitée de comprendre de travers le développement réel et de croire qu'il s'agissait là d'un nouvel aspect de leurs frusques théoriques élimées »²⁹.

Si Marx et Engels, dans *l'Idéologie allemande*, reviennent sur le problème de l'aliénation, ce n'est déjà plus parce que le sujet les y oblige, mais au contraire pour exprimer leurs pensées nouvelles sous une forme compréhensible aux philosophes³⁰. On abandonne les thèmes de l'aliénation au genre et à l'essence de l'homme, et on en critique la conception chez Feuerbach. Dans *l'Idéologie allemande*, le problème de l'aliénation reçoit des bases nouvelles. Il doit servir à rendre clair, dans une terminologie accessible aux philosophes, l'opposition entre forces productives et rapports de production, ainsi que la lutte de classe qui en résulte. Il ne s'agit plus ici d'autre chose que du mode d'explication d'un contenu nouveau qui a déjà trouvé la terminologie qui lui est adaptée.

Du fait de la division du travail, les forces productives se multiplient. Ces forces productives apparaissent à l'individu comme une « puissance étrangère », parce que, dans les conditions de la propriété privée, leur action n'est pas volontaire. Les hommes ne dominent pas leurs rapports sociaux, mais sont dominés par eux. Cela leur apparaît comme la domination d'une puissance étrangère, comme l'aliénation de leurs propres rapports. Pour que la domination de

27. K. Marx et F. Engels : *Die deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, Berlin 1953, p. 240.

28. *Ibidem*, p. 388.

29. *Ibidem*, p. 241.

30. K. Marx et F. Engels : *L'Idéologie allemande* (1^{re} partie), Paris 1953, p. 26.

cette puissance étrangère à l'homme soit abolie par la révolution prolétarienne, il faut que la contradiction entre forces productives et rapports de production soit poussée à l'extrême.

« Cette « aliénation », pour rester intelligible aux philosophes, ne peut naturellement être abolie qu'à deux conditions pratiques.

« Pour qu'elle devienne une puissance « insupportable », c'est-à-dire une puissance contre laquelle on fait la révolution, il est nécessaire qu'elle ait fait de la masse de l'humanité une masse totalement « privée de propriété », qui se trouve en même temps en contradiction avec un monde existant de la richesse et de la culture, choses qui supposent toutes deux un grand accroissement de la force productive, c'est-à-dire un stade élevé de son développement. D'autre part, ce développement des forces productives est une condition pratique préalable absolument indispensable, car sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale et avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait... »³¹.

L'abolition de la propriété privée par la révolution prolétarienne et par l'édification de la société communiste amène l'élimination de la domination d'une puissance étrangère sur l'homme, car dans cette société communiste, les hommes affrontent librement leur produit et dominent leurs propres rapports de production. La nécessité de l'édification du communisme ne découle pas de quelques principes abstraits mais des conditions de vie du prolétariat : « Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que les individus sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes, non point pour parvenir à une manifestation de soi mais avant tout pour assurer leur existence »³².

Si, dans *l'Idéologie allemande*, la notion d'aliénation est encore introduite comme explication de la loi de concordance nécessaire des rapports de production avec le caractère des forces productives, dans les œuvres suivantes elle ne joue plus de rôle important. Le matérialisme dialectique a trouvé la terminologie adéquate. Quand Landshut écrit que la première phrase du *Manifeste communiste* pourrait être la suivante : « Toute l'histoire jusqu'à présent a été l'histoire de l'autoaliénation de l'homme »³³, il n'a pas compris qu'à cette époque c'était là pour Marx et Engels un point de vue déjà dépassé. La conception marxiste de l'aliénation de l'homme à lui-même dans

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*, p. 62.

33. Landshut : *ouvrage cité* (note 21), p. XXXVII.

les *Manuscrits de 1844* était un grand pas en avant dans l'histoire de la science. Mais au cours de son évolution, et dès 1845, Marx avait compris les limites de ce concept. Dans la sixième thèse sur Feuerbach il écrit : « Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans la réalité elle est l'ensemble des rapports sociaux »³⁴.

Bien que l'aliénation de l'homme à lui-même ait eu chez Marx un autre contenu que chez Feuerbach, elle était un concept encore trop étroit pour l'analyse du développement historique des rapports sociaux. Il ne s'agit pas de l'homme abstrait, mais de l'homme au sein de rapports de production déterminés. Le concept d'homme n'existe pas dans cet enchaînement comme quelque chose de stable, il est « l'ensemble » des rapports sociaux concrets, qui reposent sur des bases économiques déterminées. La tâche principale est donc d'étudier les rapports de production au stade historiquement déterminé de leur développement. C'est pourquoi la théorie de la valeur et de la plus-value est venue remplacer la théorie de l'aliénation du travail car elle exprime la loi objective du mouvement du capitalisme.

Cette étude a paru dans la revue Wirtschaftswissenschaft, 1957, 6, pp. 848-865, sous le titre : « Der ökonomische Inhalt des Begriffes der Entfremdung der Arbeit in den Frühschriften von Karl Marx ».

Traduction Michel Bataillon.

34. K. Marx et F. Engels : *Etudes philosophiques*, Paris, Editions Sociales 1951, p. 63.

A PROPOS DE QUELQUES CONCEPTIONS ERRONEES DU PASSAGE DE HEGEL A MARX

... [Jurgen Kuczynski] * part de la déclaration de Marx dans les *Manuscrits de 1844* : « Hegel se situe au niveau de l'économie politique moderne. Il conçoit le travail comme l'essence et l'essence qui se manifeste, qui fait ses preuves, de l'homme ; il ne voit que le côté positif du travail, mais non son côté négatif »¹. Mais, selon Kuczynski, Marx n'aurait raison que dans la mesure où il ne tire cette conclusion que de la seule *Phénoménologie de l'Esprit*. Ceux qui étendraient cette constatation à toute l'œuvre de Hegel seraient dans leur tort. Kuczynski veut prouver qu'aucun autre avant Hegel et aucun après lui et avant Marx n'a saisi aussi clairement le côté négatif du travail et n'a donné de cette constatation une expression plus grandiose et empreinte d'une plus profonde compréhension de la dialectique du processus de polarisation sociale. Et il cite à l'appui les § 243 et 244 de la *Philosophie du Droit* de Hegel.

Or, il résulte de ces paragraphes uniquement ceci : le caractère social du travail dans la société civile a pour conséquence, d'un côté l'augmentation de la richesse, qui se concentre en quelques mains, et de l'autre la socialisation du travail — et non pas, notez

* L'article de l'économiste Kuczynski dont J. Höppner fait ici la critique a paru dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (N.d.L.R.).

1. K. Marx-F. Engels : *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlin 1953, p. 81.

bien, l'exploitation capitaliste ! — qui mène à la dépendance et à la misère, à l'appauvrissement intellectuel et à la dégradation morale; la grande masse des travailleurs tombe au-dessous de son minimum vital d'existence, elle perd le sentiment du droit, de l'honnêteté, elle perd toute éthique du travail : elle devient la plèbe.

Ceci ne justifie pas l'affirmation de Kuczynski, selon laquelle Hegel aurait reconnu la face négative du travail. Dans la société bourgeoise, celle-ci consiste dans l'exploitation du prolétariat par la classe capitaliste, plus précisément dans l'appropriation par les entrepreneurs, constitués en classe capitaliste, de la plus-value créée par les producteurs. Hegel ne voit, suivant en cela la démarche de l'économie politique anglaise, que les formes empiriques, superficielles, de cette face négative du travail. Et ces formes empiriques, Hegel ne les ramène pas à l'aspect négatif du travail, c'est-à-dire à l'exploitation reposant sur la propriété privée capitaliste ; il les déduit bien plutôt et exclusivement de l'aspect positif du travail, c'est-à-dire de son caractère social. Certes, pour Hegel, le travail dans la société « civile » a du bon comme du mauvais, mais de la dialectique réelle du mode de production capitaliste, de l'existence d'un aspect négatif à côté d'un aspect positif dans son essence intime, autrement dit du caractère contradictoire du mode d'appropriation capitaliste, de cela Hegel ne sait rien. Non seulement il ignore l'idée d'exploitation, mais il ne met en doute ni la très haute justification morale de la propriété privée, ni l'éternité de la société bourgeoise qui repose sur elle. Reconnaître l'existence de riches et de pauvres ne veut pas dire reconnaître la face négative du travail.

Dès lors que Hegel ne met nullement en doute la positivité absolue de la propriété privée, il ne cherche que des palliatifs à des phénomènes subsidiaires, quoique désagréables. On ne peut tirer du paragraphe cité de la *Philosophie du Droit* que ceci : on doit exiger l'assurance du minimum d'existence — et non pas, notez bien, la suppression de la propriété privée et de l'exploitation ! — ; c'est l'Etat qui doit obtenir cela, par tous les moyens; mais, selon Hegel, cela doit être suffisant pour donner aux travailleurs le sentiment du droit et de l'honneur. Car Hegel ramène tout, en dernière analyse, à cette conscience de « liberté ». Aussi, ne peut-on accepter l'affirmation de Kuczynski selon laquelle Hegel ne ferait preuve ici d'aucun idéalisme. Non seulement sa démarche est idéaliste, mais elle n'est même plus dialectique. Hegel ne conçoit pas la limitation historique de la société bourgeoise, il la tient au

contraire pour le stade suprême dans la réalisation de l'esprit de liberté, qui serait le terme dernier de l'Histoire. Hegel ne mérite donc pas ce que Marx dit ailleurs d'Adam Smith : « Chez lui le travail est la source générale des valeurs, donc de la richesse, et il ne suppose la plus-value que dans la mesure où, dans la division du travail, le surplus apparaît comme don de la nature, comme force naturelle de la société, comme il en est de la terre chez les physiocrates. D'où l'importance qu'Adam Smith attribue à la division du travail »². Les riches et les pauvres de Hegel, son Maître et son Esclave, sont des figures parfaitement intemporelles. Hegel mérite encore moins qu'on dise de lui ce que Marx dit de Ricardo : « Mais chez lui le travail salarié et le capital sont conçus comme des réalités sociales naturelles, et non particulières dans le temps, c'est-à-dire historiques... »³. Il n'y a donc aucune raison d'excepter Hegel du jugement que Marx porte sur l'économie politique allemande dans la postface à la deuxième édition du premier volume du *Capital* : « En Allemagne l'économie politique reste, jusqu'à cette heure, une science étrangère. Elle n'y fut pas un fruit du sol ; elle nous vint toute faite d'Angleterre et de France comme un article d'importation. Nos professeurs restèrent des écoliers; bien mieux, entre leurs mains, l'expression théorique de sociétés plus avancées se transforma en un recueil de dogmes... »⁴.

Afin de réfuter l'opinion de Kuczynski selon laquelle se cachent derrière la dialectique idéaliste de Hegel, malgré une liaison insuffisante avec la réalité, des découvertes de fait géniales, revenons un peu sur les conceptions économiques de Hegel dans sa *Philosophie du Droit*. Les considérations économiques de Hegel sont en réalité très brèves. Il ne prétend d'ailleurs pas à l'originalité dans ce domaine et se réclame expressément — ce qu'il est loin de toujours faire ailleurs — de Smith, de Jean-Baptiste Say et de Ricardo⁵. Il est étonnant que Kuczynski ne cite pas le § 245 de la *Philosophie du Droit*, ainsi libellé : « Si on imposait à la classe riche la charge directe d'entretenir la masse réduite à la misère au niveau de vie ordinaire, ou bien si une autre forme de propriété publique (riches

2. K. Marx : *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin 1953, p. 235.

3. *Ibidem*, p. 236.

4. K. Marx : Postface de la deuxième édition allemande du *Capital*, Editions Sociales, Paris 1950, Livre I, t. 1, p. 23.

5. G. Hegel : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189.

hôpitaux, fondations, monastères) en fournissait directement les moyens, la subsistance des misérables serait assurée sans être procurée par le travail, ce qui serait contraire au principe de la société civile et au sentiment individuel de l'indépendance et de l'honneur. Si, au contraire, leur vie était assurée par le travail (dont on leur procurerait l'occasion), la quantité des produits augmenterait, excès qui, avec le manque de consommateurs correspondants qui seraient eux-mêmes des producteurs, constitue précisément le mal, et il ne ferait que s'accroître doublement. Il apparaît ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire que dans sa richesse, elle ne possède pas assez de biens pour remédier à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre ».

Certes, le fait que Hegel ne montre aucun goût pour l'assistance aux chômeurs, ni même pour l'assistance à la maladie et à la vieillesse, parce qu'elles vont à l'encontre de la « conscience de liberté » des individus, est de nature à ébranler l'opinion de Kuczynski, — à savoir : qu'il n'y aurait là-dedans aucun trait d'idéalisme. Cependant il reste que l'affirmation de Hegel selon laquelle, avec son excès de richesse, la société civile est incapable de pallier l'excès de pauvreté, semble donner raison à Kuczynski. Mais la question n'est pas de savoir à quel contenu marxiste un chercheur marxiste d'aujourd'hui peut penser à la lecture de tel passage, mais bien de savoir quel contenu social ils ont pour Hegel lui-même. Il faut remarquer que le phénomène signalé par Hegel l'avait déjà été par Ricardo, sans parler du fait que Malthus l'avait même érigé en loi de la nature et que Sismondi en avait déduit le fondement de sa critique de l'économie bourgeoise classique. Enfin, Hegel n'aurait rien dit de neuf non plus aux cercles socialistes et communistes de France, dont la pensée utopique reposait sur l'analyse du capitalisme par les économistes bourgeois. On aurait tout au plus demandé à Hegel comment il se représentait l'abolition du mal (social). Mais là nous rencontrons un additif au § 245 qui donne à la thèse hégélienne un contenu légèrement différent de celui que Kuczynski lui prête. Il y est dit en effet : « Ces phénomènes peuvent être étudiés en grand dans l'exemple anglais, ainsi que les résultats qu'ont eus la taxe des pauvres, les innombrables fondations et aussi la bienfaisance privée, indéfinie, et enfin, comme condition de tout cela, la suppression des corporations... Le moyen le plus direct qui s'est révélé contre la pauvreté, aussi bien que contre la disparition de l'honneur et de la pudeur, bases subjectives de la société, et contre la

paresse et le gaspillage qui engendrent la plèbe a été, surtout en Ecosse, de laisser les pauvres à leur destin et de les faire dépendre de la mendicité publique ».

Voilà qui n'est certes pas neuf, car Ricardo, pour ne pas parler de Malthus, était lui aussi contre les secours aux chômeurs. Pour ce qui est de la façon dont Hegel se représente la résolution de la contradiction entre l'excès de richesse et l'excès de pauvreté, le § 246, qui suit, commence par les mots prometteurs : « Par cette dialectique qui lui est propre, la société civile est poussée au delà d'elle-même », mais nous apprenons immédiatement après que ce sont le commerce mondial et la colonisation qui, dans l'esprit d'Adam Smith et de ses successeurs, sont chargés de remédier au mal (§ 246 et suivants). La question resté donc ouverte de savoir où mène la dialectique en question. Or, contrairement à ce que suppose Kuczynski, contrairement aussi à ce que Lukacs a voulu lire entre les lignes de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la dialectique de Hegel ne dépasse pas, ni théoriquement ni même sur le mode de l'utopie, la société bourgeoise. On s'aperçoit bientôt que le bond dialectique en avant est en réalité un pas en arrière. Le § 249 déclare déjà : « La police (la « police » est le stade spécifique de développement de l'« Idée morale » sous le signe de laquelle Hegel place tous les §§ 231-249 ! J.H.) comme direction suprême veille aux intérêts qui débordent les cadres de la société elle-même ». Et le « stade supérieur » auquel est porté la société par la police, et qui « surmonte » l'antagonisme de la richesse et de la pauvreté, n'est pas le socialisme, mais... la corporation. « Dans la corporation, l'aide reçue par la pauvreté perd son caractère contingent, et, par suite, son caractère injustement humiliant » (§ 253). Manifestement, Hegel pense pallier « le manque de consommateurs correspondants qui seraient eux-mêmes des producteurs », signalé au § 245, par la direction étatique de la simple production des marchandises.

Hegel retourne donc même au delà du libéralisme et défend les séquelles du Moyen Age. Il pense qu'au « misérable système corporatif » n'avait manqué que « le contrôle supérieur de l'Etat », et que seules les corporations étaient en mesure d'« assurer à l'homme moral, en dehors de ses visées privées, une activité universelle » (§ 255). De cette façon, Hegel en arrive rapidement à l'apologie de l'Etat comme « incarnation de l'Idée morale » (§ 257) où tous les antagonismes sont « surmontés ». Mais il faut faire remarquer encore une fois à Kuczynski que ce dépassement des antagonismes

est, pour Hegel, l'Etat corporatif couronné par la monarchie, qui équilibre les antagonismes par l'expansion coloniale vers l'extérieur et le contrôle sur les corporations à l'intérieur. Ce passage à l'Etat ne se comprend que si l'on tient présent à l'esprit que la dialectique hégélienne est tout entière au service de l'« Idée absolue » et ne poursuit d'autre but que de prouver qu'individu et société, ne sont que des abstractions et le travail une extériorisation de la conscience de soi. Hegel tombe donc sous le coup de ce que Marx dit de Proudhon en particulier (et des économistes en général) : « C'est précisément ce qui est social qu'il nomme subjectif, et l'abstraction subjective, il l'appelle société »⁶.

Peut-on éviter la question de savoir ce que Hegel comprenait au juste d'économie politique ? Le « procès d'évolution » que Hegel décrit dans la *Philosophie du Droit* se révèle tout autre qu'une « saisie, lumineuse comme l'éclair, du processus social de la division en classes sur une base économique » (Kuczynski). Cet éclair de génie s'avère en réalité l'incorporation des éléments (même pas poussés à leurs conséquences) d'une science au fond étrangère à Hegel à une théorie de l'Etat idéaliste et réactionnaire, et pas du tout au niveau de l'économie politique de son temps. Les §§ 243 à 245 de la *Philosophie du Droit* n'ébranlent donc nullement l'affirmation de Marx selon laquelle Hegel ne connaît que la face positive du travail, et uniquement comme étant de nature spirituelle et abstraite⁷.

6. K. Marx : *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, p. 176.

7. L'article de Hermann Klenner : « Hegel et le caractère de classe de l'Etat » (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 5/6, 1956) n'infirme pas cette thèse. Klenner s'attache à réfuter l'idée que l'hégélianisme aurait été une réaction aristocratique au matérialisme français et à la révolution française. Mais s'il est faux que l'hégélianisme ait été aristocratique, il est vrai qu'il a été une réaction contre le matérialisme français et la révolution française. Il est curieux que lors de discussions récentes entre marxistes allemands et d'autres pays, on n'ait pour ainsi dire pas cité l'appréciation de Marx qui caractérise l'hégélianisme comme la restauration de la métaphysique du XVIII^e siècle contre le matérialisme français du XVIII^e et par là même contre la révolution française. Selon Klenner, Hegel, qui « tenait pour incompatibles l'Etat et les intérêts de classe », a préparé la reconnaissance du caractère de classe de l'Etat. En réalité, Hegel pensait en cela d'un point de vue conservateur et attaquait la théorie de l'Etat de la bourgeoisie libérale et démocratique, et son apothéose de « l'Etat » en général retarda au contraire la reconnaissance de son caractère de classe. Ce n'est pas la théorie hégélienne de l'Etat qui a déchaîné un mouvement de pensée révolutionnaire. C'est la réalité révolutionnaire qui a déclenché un mouvement de pensée révolutionnaire, lequel a rejeté la façon fautive dont Hegel posait le problème et l'a posé, lui, à partir de l'étude des mouvements sociaux réels. Il ne faut pas regarder l'histoire d'avant en arrière et rechercher, du haut du savoir marxiste, des germes idéels dans le passé. Il faut suivre le processus de la pensée philosophique à partir de l'évolution réelle de la société.

Kuczynski n'a pas non plus démontré que Hegel était plus profond que Fourier dans l'analyse dialectique des rapports sociaux bourgeois capitalistes. Evidemment, il n'est pas question de trouver chez Fourier un système aussi complet de pensée dialectique que chez Hegel ; aussi bien ne se donnait-il pas pour tâche de développer la dialectique générale de l'être et de la pensée. Mais la critique fouriériste de la société bourgeoise, non seulement va plus profond, mais elle est à proprement parler incomparable avec celle de Hegel, pour la bonne raison que Hegel ne procède à aucune critique sérieuse de la société bourgeoise, mais essaye de la concilier en théorie avec la réalité féodale allemande. Qu'est-ce qui est plus profond et supérieur : l'analyse de Hegel qui fait disparaître dans la corporation de l'Etat, l'antagonisme, — un antagonisme qui n'est pas pensé dans son essence profonde, — entre la concentration de richesse et la concentration de misère, — où l'analyse de Fourier, qui ne conçoit certes pas encore cet antagonisme à la racine, c'est-à-dire dans la production, mais qui en tout cas, le reconnaît comme un effet des contradictions fondamentales et réelles de la société existante qu'il entend réellement transformer ? Lequel va plus loin : Hegel qui laisse évaporer la revendication française de liberté en une sublimation spirituelle sans forces, pour la concilier bien peu dialectiquement avec le manque réel de liberté — ou Fourier qui voulait dépasser la liberté personnelle de la révolution bourgeoise dans la liberté sociale et universelle, et ceci dialectiquement, bien que sans connaître le chemin réel à emprunter pour y parvenir ? Avec la philosophie hégélienne de l'Etat, on ne peut construire aucun Etat. Que la dialectique de Fourier ait eu des limites idéalistes et métaphysiques est hors de question, mais sa supériorité pour ce qui est de l'analyse critique est indiscutable. Si je l'oppose ici à la dialectique de Hegel, c'est uniquement pour qu'on n'oublie pas une lignée qui a contribué de façon essentielle à la genèse de la théorie marxiste, bien qu'elle soit chez nous beaucoup moins connue et étudiée : la lignée qui mène du matérialisme bourgeois français à Marx en passant par les divers courants de l'utopisme socialiste et communiste (néo-babouvisme, sociétés secrètes, Blanqui, etc.)⁸. Sans elle, le tournant de Marx des années 1843-44 ne se comprend pas.

Pour montrer la faiblesse de la dialectique hégélienne dans sa

8. Voir R. Garaudy : *Les sources françaises du socialisme scientifique*, Editions Hier et Aujourd'hui, Paris.

« critique » de la société bourgeoise, opposons-lui une critique qui fut faite cependant un quart de siècle avant les leçons de Hegel sur la philosophie de l'Etat, celle de Gracchus Babeuf : « Il est des époques où les derniers effets des meurtrières règles sociales sont : que l'universalité des richesses de tous se trouve engloutie sous la main de quelques-uns. La paix, naturelle quand tous sont heureux, se trouble nécessairement alors... Ces effets déterminent l'époque de ces grandes révolutions, fixent ces périodes mémorables, prédites dans les livres du temps, où un bouleversement général dans le système des propriétés est inévitable, la révolte des pauvres contre les riches est une nécessité que rien ne peut vaincre »⁹.

Kuczynski prétend d'autre part que l'affirmation de Marx de 1844 partait d'une ignorance des paragraphes cités par lui de la *Philosophie du Droit* de Hegel. Or, dès la fin de 1841, Marx nourrissait le projet d'une critique de cette philosophie du droit et il a fini d'en rédiger le manuscrit dans l'été de 1843. Cette critique, où Marx « retourne » chaque paragraphe de la *Philosophie du Droit* après l'avoir cité, selon le modèle que venait de fournir Feuerbach dans les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, n'embrasse, il est vrai, que les §§ 261 à 313, c'est-à-dire ceux qui ont trait plus particulièrement à l'Etat. Mais on voit mal comment Marx aurait pu, pendant l'année et demie où il s'est occupé de cette œuvre de Hegel et a préparé sa réplique, en lire seulement une partie; comment il aurait pu laisser de côté les paragraphes économiques jusqu'aux années 1844-45, malgré l'intérêt pour l'économie politique qu'il avait marqué dès l'automne 1843; comment il aurait pu les ignorer en rédigeant la critique de la philosophie hégélienne et de l'économie politique bourgeoise qui constitue les *Manuscrits de 1844*, lesquels sont de la même date. On ne voit pas comment Kuczynski peut attribuer cette étrange méthode de travail à un chercheur tel que Marx, lequel, précisément à cause des études immenses et approfondies qu'il avait entreprises, reculait toujours le plus possible la conclusion de ses travaux. Et ce depuis la thèse de doctorat jusqu'au *Capital*, malgré l'insistance de ses amis impatients, de Bruno Bauer à Engels.

9. Babeuf : *Textes choisis*, Editions Sociales (Collection « Les classiques du Peuple »), Paris 1950, pp. 60-61.

★

... Passons maintenant à l'essai d'Iring Fetscher *. Il commence par préciser qu'il n'est ni marxiste ni hégélien... Il n'est pas original et épuise son argumentation, qui ne dépasse pas les simples affirmations, dans des thèses qui proviennent de l'arsenal du père jésuite bien connu Gustave Vetter. La discussion de ces idées s'impose uniquement parce qu'elles se recourent avec des conceptions qui ne sont pas inconnues chez nous et se rattachent, pour l'essentiel, à Lukacs. Elles reviennent à dire que la méthode dialectique marxiste a été élaborée essentiellement par Hegel dès lors que celui-ci se situait, historiquement, au niveau de la même réalité qui avait engendré le mouvement socialiste en France. Mais que, du fait précisément de la plus grande distance dans l'espace, il avait saisi cette réalité beaucoup plus profondément que ledit mouvement (et ce n'est pas Lénine, quoi qu'en dise Fetscher, qui est à l'origine de ces idées, mais bien Mannheim ou Scheler). Elle consiste à dire que si Hegel n'a certes pas saisi la réalité sociale en mouvement dans sa totalité (mais néanmoins par fragments), du fait de l'état arriéré des rapports petits-bourgeois allemands et aussi de l'infirmité de son point de vue bourgeois, « cette méthode mise au point par Hegel avait permis à Marx de saisir cette réalité de façon approfondie, de saisir l'ensemble des processus économiques et sociaux ».

Or, l'évolution intellectuelle du jeune Marx telle qu'elle doit être retracée dans son ordre chronologique réel prouve le contraire. Marx adhère sans réserve à la critique et au rejet radical de la dialectique idéaliste de Hegel par Feuerbach dans les années 1842-1843. S'il a des réserves, elles ont trait seulement au fait que Feuerbach néglige la société en tant qu'être politique, et par là même, implicitement, l'élément fécond de l'activité humaine¹⁰. Marx se rallie à la critique feuerbachienne de la dialectique hégélienne parce que celle-ci est déterminée entièrement par le système idéaliste et sert au

* Philosophe allemand de l'Ouest, auteur de *Vues pour une critique du matérialisme historique et dialectique* (N.d.T.).

10. MEGA, I, 1/2, p. 308 : « Il n'y a qu'un seul point où je me sépare des aphorismes de Feuerbach, c'est qu'il se réfère trop à la nature et pas assez à la politique ».

fond à réaliser la médiation idéaliste entre sujet et objet par l'absolu au lieu de la réaliser par l'identité schellingienne ¹¹.

Marx ne songe absolument pas à « continuer », à « rendre consécutive » la dialectique hégélienne. Seul l'intéresse le problème de l'aliénation de l'homme, dans la religion et la politique. Certes, Hegel avait mis le problème de l'aliénation au centre de sa *Phénoménologie de l'Esprit* ; mais il ne comprenait pas l'essence réelle de l'aliénation, et, loin de la surmonter par sa dialectique, il la mystifiait par cette même dialectique ¹². La critique du droit public de Hegel (§§ 261-313) par Marx est la première grande tentative, effectuée à partir des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* de Feuerbach dans l'intention de donner un pendant politique à *l'Essence du christianisme*, pour déchirer le voile mystique que la philosophie et la dialectique de Hegel étendaient sur l'aliénation de l'homme dans sa vie publique et pour éclairer le sens de l'aliénation politique ¹³. Cette tentative ne réussit pas encore entièrement, parce qu'à la base de l'aliénation politique se trouve l'aliénation économique, et que Marx n'est pas encore en mesure d'éclairer l'aliénation du travail. Mais il progresse dans *l'Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* et dans les *Manuscrits de 1844*. Or, ce qu'il y a eu entre temps, ce n'est pas on ne sait quel effort de Marx pour continuer la dialectique de Hegel ; mais bien plutôt l'étude de Rousseau, de Montesquieu, de Machiavel, l'étude de l'histoire des révolutions, l'étude des Constitutions d'Angleterre, de France et d'Allemagne ¹⁴. Ce qu'il y a eu, c'est la liaison avec les cercles révolutionnaires de Paris, la connaissance des doctrines utopistes et néo-babouvistes qu'on y discutait avec pas-

11. A ce propos, il faut remarquer que l'étude de Palmiro Togliatti, « De Hegel au marxisme » (publiée dans le présent cahier), suggère deux réserves. La première est que l'auteur ne suit pas avec rigueur l'ordre historique ; après l'analyse de la Thèse de doctorat, il commence par les *Manuscrits de 1844* et retourne ensuite à la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* de 1843 et à *l'Introduction à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel* de décembre 1844. Il en résulte que la profondeur de la rupture avec Hegel n'apparaît pas clairement ; il n'est pas absolument clair que les termes hégéliens employés par Marx dans les *Manuscrits de 1844* ont un contenu déjà qualitativement nouveau. La deuxième, liée à la première, c'est que le rôle de Feuerbach est relativement minimisé. Les deux citations de Marx des *Manuscrits* faites par P. Togliatti pour montrer que Marx est, dès alors, libéré de Feuerbach, ne font en fait que reproduire pour le fond des idées de Feuerbach dans les *Thèses provisoires* et les *Principes de la philosophie de l'avenir*.

12. Voir les remarques de Marx dans MEGA, I, 1/1, p. 406.

13. Voir MEGA, *Ibidem*, p. 436.

14. Voir MEGA, I, 1/2, pp. 118 et suivantes.

sion ; ce qu'il y a eu, c'est l'essai d'Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique* ¹⁵ ; ce qu'il y a eu, ce sont les études propres de Marx en économie politique ¹⁶...

Marx n'a donc pas « développé » la dialectique hégélienne ; ce sont ses connaissances concrètes qui lui ont permis de dépasser Feuerbach. Dans la préface aux *Manuscrits*, il reconnaît à Engels et à Moses Hess, mais avant tout à Feuerbach, le mérite d'avoir contribué, par leur critique de la religion et de l'idéalisme, à l'élucidation du problème de l'aliénation, et d'avoir par là accompli un premier pas important vers la dialectique matérialiste ¹⁷. « Feuerbach est le seul qui ait, en face de la dialectique de Hegel, une attitude sérieuse, une attitude critique, le seul qui ait fait de véritables découvertes dans ce domaine ; bref, c'est celui qui a véritablement vaincu l'ancienne philosophie » ¹⁸. Les mérites que s'est acquis Feuerbach en dépassant l'aliénation sont, selon Marx, de trois ordres. D'abord Feuerbach a prouvé que l'idéalisme représente dans son principe la même aliénation de l'essence humaine que la religion ; ensuite, il a reconnu que les rapports réels qu'entretiennent les hommes entre eux sont le principe fondamental, le principe matérialiste de la philosophie ; enfin Feuerbach a opposé à la négation de la négation chez Hegel la positivité de la réalité matérielle. Feuerbach a fait un pas décisif dans la suppression de l'aliénation par le fait que, dans sa critique de la religion, il ne se contentait pas de dépasser l'aliénation religieuse en idée mais détruisait aussi, contrairement à Hegel, l'objet religieux, c'est-à-dire Dieu, ou l'Idée absolue, qu'il dénonçait comme de faux objets. C'est pour cela que Marx parle d'une « dialectique feuerbachienne » ¹⁹, car elle est ce que Marx

15. K. Marx-F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, p. 20.

16. Les essais de Marx d'appliquer la dialectique hégélienne dans la polémique contre la situation politique existante, des *Remarques sur la nouvelle instruction pour la censure* de février 1842 jusqu'aux articles de la *Gazette Rhénane* de 1842-1843, ne prouvent pas le contraire : ils ne constituent pas une trouée vers le matérialisme et se distinguent seulement par leur acuité, mais non par leur méthode de pensée, de la polémique politique que menait au même moment les Jeunes Hégéliens et même Feuerbach.

17. En plus de ces écrivains qui se sont consacrés à la critique de l'économie politique, la critique positive en général, donc en particulier la critique allemande de l'économie politique, trouve son fondement réel dans les découvertes de Feuerbach ; contre sa *Philosophie de l'avenir* et ses *Thèses pour la réforme de la philosophie*, un complot s'est formé, né de la colère des uns, de la jalousie mesquine des autres, dans le but de les mettre sous le boisseau.

18. K. Marx-F. Engels : *Die heilige Familie...*, p. 75.

19. *Ibidem*.

entend par dialectique réelle. Cependant, si Feuerbach dépassait Hegel en anéantissant réellement les objets de la conscience religieuse, il suivait Hegel sans critique lorsqu'il identifiait la suppression de ces objets de conscience avec la suppression de l'aliénation réelle. Aussi s'arrêtait-il en chemin dans sa critique de la dialectique hégélienne et dans l'élaboration de sa propre dialectique matérialiste²⁰. En anéantissant la conscience religieuse et idéaliste, il croyait avoir tout fait, alors que, selon Marx, l'essentiel restait à faire. Car ce n'est pas seulement le monde spirituel qui est aliéné à l'homme, c'est aussi le monde matériel, qui en est la racine. Les produits de son travail sont aliénés au travailleur ; l'activité productrice elle-même est aliénée, la société est aliénée, l'homme est aliéné à l'homme. Marx reconnaît comme cause de l'aliénation la division sociale du travail dans les conditions de la propriété privée. C'est pourquoi la critique de la religion devient pour lui la chose secondaire. « L'aliénation religieuse ne touche qu'à la sphère de la conscience, de l'intériorité humaine, mais l'aliénation économique est celle de la vie réelle, sa suppression englobe les deux versants »²¹. C'est seulement alors que la négation de la négation devient dialectique parce que Marx a découvert que la réalité de Feuerbach était l'histoire véritable de l'homme social producteur, histoire que la négation de la négation de Hegel avait doublement mystifiée.

Pour nous résumer, le problème que posait Hegel au jeune Marx, ce n'était pas d'« appliquer », de « prolonger » ou de « donner une interprétation matérialiste » à la dialectique hégélienne : c'était le problème de l'aliénation, et de l'aliénation sous sa forme réelle. Il critique *radicalement* la dialectique de Hegel, parce que la dialectique de Hegel mystifie l'aliénation. Marx n'arrive pas à la solution en se livrant à quelque manipulation sur la dialectique hégélienne, mais essentiellement sur la base d'enquêtes très concrètes, en histoire, en sociologie et en économie politique. Lorsque, dans les *Manuscrits de 1844* et dans les œuvres postérieures de Marx, apparaissent les concepts dialectiques familiers depuis Hegel, ils ont un contenu fondamentalement différent de celui qu'ils ont chez Hegel ; c'est le cas du travail, de la liberté, de la négation de la négation, etc. Dans son contenu, la méthode dialectique marxiste est une récréation de Marx. Il ne faut pas se laisser tromper par le fait

20. K. Marx-F. Engels : *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1953, p. 573.

21. K. Marx-F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, p. 128.

que Marx, après avoir élucidé le problème de l'aliénation et reconnu la dialectique réelle de la société, ait repris les concepts de la dialectique, les ait examinés, critiqués et refondus pour la dialectique matérialiste. Si Marx, en élaborant la théorie qui depuis porte son nom, a rencontré constamment des idées ou des réalités que Hegel avait soupçonnées mais n'avait pas comprises ou avait obscurcies, s'il démystifie constamment les catégories dialectiques hégéliennes et les dote d'un contenu nouveau, on n'a pas le droit d'en conclure que la dialectique marxiste fut une continuation de la dialectique hégélienne. On ne doit pas non plus se laisser induire en erreur par le fait que Hegel a soulevé un problème central de la société bourgeoise, à savoir qu'elle est aliénée à elle-même ; ni par le fait qu'il a illustré l'idée d'évolution avec beaucoup plus d'ampleur que tous ses prédécesseurs. Car c'est dès l'abord que Hegel avait mal posé le problème de l'aliénation. Et son idée de l'évolution en fut viciée à la base.

La dialectique marxiste n'est pas non plus la dialectique de Hegel purgée par Feuerbach. Le « purgatoire » feuerbachien, cela s'appelait : étude du monde réel. Mais Feuerbach ne s'était pas lui-même purgé suffisamment. La dialectique marxiste est née pour l'essentiel des terres nouvelles que Marx avait défrichées et ouvertes à la théorie : de l'étude des lois d'évolution réelle de la société capitaliste, et du rôle historique qu'y joue la classe ouvrière. On ne peut donc pas dire non plus, comme Fetscher, que Marx a « réussi ce que Hegel avait en vain recherché ». Hegel voulait remédier à l'aliénation d'un point de vue bourgeois prêt à tous les compromis avec le féodalisme, point de vue qui ne pouvait en aucun cas triompher. Feuerbach voulait supprimer l'aliénation du point de vue du « genre humain », ce qui correspondait à des objectifs démocratiques petits-bourgeois et se heurtait aux limites qui leur sont propres. Marx a dépassé l'aliénation du seul point de vue possible, le point de vue prolétarien, et c'est ainsi qu'il a éclairé l'ensemble de la société bourgeoise, et par là même le chemin de sa disparition. En d'autres termes, Hegel et Marx n'ont pas puisé aux mêmes sources.

★

Ces développements ne visent pas seulement à un réexamen critique de quelques conceptions du passage de Hegel à Marx ayant

cours actuellement et qui, faute de connaître suffisamment les sources du matérialisme prémarxiste et les doctrines révolutionnaires françaises, aboutissent à une surestimation unilatérale de Hegel. Il y a aussi, aujourd'hui, des philosophes, plus ou moins adeptes de Ernst Bloch, qui veulent remettre la catégorie de l'aliénation à l'ordre du jour philosophique ; mais, si toute l'œuvre théorique et pratique de Marx et d'Engels a été consacrée à l'élucidation et à l'abolition de l'aliénation de l'homme dans la société capitaliste, on ne voit pas pourquoi toute la richesse de leur critique du monde bourgeois devrait être ramenée à l'indigente catégorie de l'aliénation. Aussi bien Marx et Engels ont-ils commencé très vite à se moquer eux-mêmes du vide sonore de ce concept²². Mais ces philosophes estiment qu'à côté de cette aliénation-là, il y a une aliénation particulière dont on ne peut venir à bout qu'avec une discipline philosophique autonome : l'anthropologie. Or, la simple connaissance des œuvres maîtresses de Feuerbach et de leur critique par Marx dans ses œuvres de jeunesse jusqu'à *l'Idéologie allemande* devrait leur apprendre qu'une « anthropologie » comme discipline philosophique indépendante n'est plus possible après le développement du matérialisme dialectique. Ce que voulait Feuerbach avec son « anthropologie », le matérialisme historique l'a réalisé dans le principe, ce qui n'exclut pas évidemment une étude ultérieure des domaines particuliers qu'elle comporte. Mais ce n'est pas ce que l'« anthropologie » actuelle recherche. Une partie des philosophes en question croit que leur « anthropologie » est justifiée par une « essence naturelle » de l'homme et du monde. Ils réfèrent pour cela à ce passage des *Manuscrits de 1844* : « L'essence humaine de la nature n'existe que lorsque existe l'homme social et n'existe que pour lui, car c'est seulement alors qu'elle est pour lui un lien avec l'homme, la réalité de lui-même pour l'autre et de l'autre pour lui, de même que l'élément vital de la réalité humaine ; c'est seulement alors qu'elle est le fondement de sa réalité humaine propre. C'est seulement alors que son existence naturelle s'identifie à son existence humaine et que la nature est devenue l'homme. La société est l'union substantielle de l'homme avec la nature et la véritable résurrection de la nature, la réalisation du devenir nature de l'homme et du devenir homme de la nature »²³. Certains, à la suite

22. K. Marx-F. Engels : *Die deutsche Ideologie*, p. 31.

23. K. Marx-F. Engels : *Kleine ökonomische Schriften*, p. 129.

d'Ernst Bloch, en conclut que l'objectif de Marx n'était pas, en dernière analyse, le socialisme et le communisme, mais que ceux-ci n'étaient que des stades transitoires vers un état final d'une toute autre nature, enveloppé dans les brumes de la mystique et de l'utopie, qui s'appellerait « devenir homme de la nature et devenir nature de l'homme ». Selon eux, le socialisme et le communisme ne liquideraient que l'aliénation économique-sociale de l'homme et ne seraient que les prémisses à l'abolition de « l'aliénation de la nature », laquelle nature se défendait entre temps par des catastrophes, des cataclysmes et des accidents du travail, dont les hommes étaient responsables à cause de leur ignorance du « sujet » mouvant de l'intérieur la nature.

... Or Marx, lorsqu'il parle du « devenir homme de la nature et du devenir nature de l'homme » est bien loin de tout mépris du matérialisme « simpliste ». Il n'a pas du tout en vue, ce disant, un futur utopique de la société et de la nature. Avant tout, il s'élève contre la séparation abstraite de l'homme et de la nature chez Hegel. Selon Hegel, c'est l'extériorisation de la conscience de soi qui pose les choses — ce qui est un acte mystique. Pour Marx, « l'homme réel, de chair et d'os, les deux pieds sur la terre solide et ronde, l'homme qui aspire et respire toutes les forces de la nature » — l'idée et l'expression sont de Feuerbach — ne produit des objets que parce qu'il est lui-même un objet naturel productif²⁴. A la place de la dialectique idéaliste sujet-objet de Hegel, Marx, à la suite de Feuerbach, met la dialectique entre deux objets. Mais en même temps, Marx — sans polémiquer directement avec lui mais en le dépassant implicitement — se retourne contre Feuerbach, qui concevait bien l'homme comme un être réel et naturel, mais n'effectuait pas universellement la médiation entre l'homme et la nature parce qu'il ignorait la production matérielle comme lien entre l'homme et la nature²⁵. Feuerbach ne connaît qu'un terme du rapport : l'homme en tant que créature naturelle. Il ne comprend ni que l'homme transforme la nature qui l'entoure par son activité productrice, et qu'ainsi il la recrée, ni que l'homme produit ce faisant sa propre nature, sa nature sociale, de telle sorte que les cinq sens, sur lesquels repose le matérialisme de Feuerbach, sont l'œuvre de toute l'histoire universelle. Certes, Feuerbach postule l'unité du naturalisme et de l'humanisme, mais il y a un dernier vide entre eux qu'il n'arrive pas

24. K. Marx-F. Engels : *Die heilige Familie...*, p. 84.

25. K. Marx-F. Engels : *Die deutsche Ideologie*, pp. 40 et suivantes.

à combler²⁶. C'est Marx qui réussit la médiation concrète entre le naturalisme et l'humanisme en déclarant l'histoire, c'est-à-dire la production matérielle, nature véritable de l'homme. Il en résulte que même la nature qui entoure l'homme a non seulement son histoire proprement naturelle mais aussi et surtout une histoire sociale, et qu'elle devient de plus en plus « humanisée ». Que l'aliénation sociale entraîne aussi une aliénation entre l'homme et la nature parce que les produits du travail comme l'activité productrice elle-même (donc la nature et le combat de l'homme avec elle) sont aliénés par l'exploitation, voilà ce que Marx s'attache à montrer. Marxisme et communisme surmonte cette aliénation secondaire, qui n'est pas l'aliénation essentielle réelle, en même temps que l'aliénation propre, l'aliénation primaire, c'est-à-dire l'aliénation sociale, il la surmonte théoriquement et pratiquement, et totalement. Le passage de Marx sur l'humanisation de la nature etc. ne se rapporte donc nullement à un avenir nébuleux, mais très précisément à la controverse Feuerbach-Hegel. Il représente la première solution d'un problème philosophique demeuré ouvert.

Les œuvres de jeunesse de Marx ne consistent pas en quelques citations à partir desquelles on peut spéculer et greffer sur le marxisme des thèmes qui lui sont étrangers. Mais d'un autre côté, les marxistes n'ont aucune raison de fuir ces œuvres de jeunesse et de les abandonner aux mystiques néo-hégéliens ou néo-schellingiens.

Cet article a paru dans la Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1957, 3, pp. 327-344, sous le titre « Zu einigen irrigem Auffassungen des Uebergangs von Hegel auf Marx », à la suite de la discussion ouverte en 1954 dans cette revue sur les rapports entre le marxisme et la philosophie de Hegel. Nous nous excusons d'avoir dû abrégé légèrement ce texte, en particulier en éliminant les renvois à des articles antérieurs inconnus de notre lecteur.

Traduction André Gisselbrecht.

²⁶. La critique adressée à Feuerbach pour n'avoir pas suffisamment médiatiser la nature et l'homme se trouve dès 1843-44 chez Engels : « Le matérialisme ne s'est pas attaqué vraiment au mépris et à l'abaissement chrétiens de l'homme, il s'est contenté d'opposer à l'homme comme un absolu, à la place d'un dieu chrétien, la nature... »

LE VRAI VISAGE DU JEUNE MARX

Le problème des études sur le jeune Marx a pris ces dernières années une signification politique. La négation pure et simple du marxisme devient de moins en moins possible. Il faut prendre des voies détournées. Ainsi prétend-on défendre le « vrai » marxisme contre ses versions « déformées ». Dans ce but, *on oppose* le jeune Marx, le véritable Marx, créateur du marxisme « authentique », au Marx adulte auteur du marxisme « déformé ». De même oppose-t-on le jeune Marx à Engels sans tenir compte du fait que toutes les démarches théoriques de celui-ci ont été non seulement connues de Marx mais formellement approuvées par lui.

Cette tentative d'opposition n'a rien de nouveau dans l'histoire de la marxologie. Elle constitue le principal cheval de bataille des révisionnistes qui *accommodent* le jeune Marx à leur propre sauce.

Les interprétations erronées de l'œuvre du jeune Marx et les altérations révisionnistes en la matière ont été relativement facilitées, il faut bien le dire, par notre propre retard à étudier sérieusement et de manière approfondie tant le jeune Marx que le jeune Engels.

L'importance accordée aujourd'hui aux questions qui touchent au jeune Marx s'explique par deux raisons principales.

Il est tout simplement indispensable d'approfondir notre connaissance sur le jeune Marx et sur son évolution intellectuelle pour comprendre la genèse et le développement du marxisme. Or, les œuvres fondamentales de cette période n'ont été mises à la disposition du public que récemment et attendent encore une étude fon-

damentale. Le principal travail consacré à cette période — celui d'Auguste Cornu sur Marx et Engels — a un caractère plus historique qu'explicatif. Le fait que ce soit jusqu'à présent le seul travail de ce type est sans aucun doute lié aux conditions de l'époque : le pullulement des fausses interprétations politiques de l'humanisme du jeune Marx en rend l'étude plus délicate et plus difficile.

Nous abordons justement ici la deuxième raison de l'engouement actuel pour l'étude du jeune Marx. Elle tient aux conditions mêmes de la lutte idéologique dans notre pays. Le jeune Marx s'est trouvé aux prises avec le problème des rapports entre l'individu et sa propre évolution personnelle. Par un cheminement naturel et logique — tout à fait clair pour qui connaît et comprend la vie de Marx — celui-ci est passé du radicalisme bourgeois au communisme révolutionnaire. La problématique du jeune Marx présente à première vue des analogies superficielles avec celle de l'existentialisme, bien que les deux points de vue soient contradictoires sur le fond. C'est pourquoi elle a pu constituer un pôle d'attraction pour tous ceux qui, s'étant trouvés devant des problèmes personnels comparables, par suite des bouleversements et des difficultés subies par le mouvement ouvrier, ont cru pouvoir trouver réponse dans l'existentialisme. Faut-il s'étonner que ces gens, et en particulier les jeunes éduqués dans l'idéologie marxiste aient découvert avec enthousiasme le jeune Marx et sa problématique ? Peut-on s'étonner que, dans leur désarroi psychologique et leur confusion idéologique, ils aient commencé à interpréter à leur manière ce Marx qu'ils ne comprendraient tout simplement pas, en raison de la difficulté du texte et de ses références aux idées, aujourd'hui oubliées, des Jeunes Hégléiens. N'est-il pas clair, dans ces conditions, que l'on a, non pas reconstitué — comme on le proclame — les opinions du jeune Marx mais qu'on les a bien plutôt « constituées », parfois de la manière la plus fantastique, sous l'aile protectrice de ce grand maître ès spéculation qu'est l'ignorance.

Marx-existentialiste, Marx-volontariste, Marx-pragmatiste, etc., voilà quelques-uns des monstres que l'on nous a présentés, et que l'on nous présente encore aujourd'hui, comme portraits du jeune Marx. Quelle conclusion en tirer ? Une seule : étudier sérieusement le jeune Marx. L'analyse scientifique constitue la meilleure arme contre la bêtise des adversaires du marxisme. C'est aussi le seul moyen d'en terminer radicalement avec cette piètre marxologie.

Si l'on joint à cela la nécessité intrinsèque d'une analyse historique du développement du marxisme et de son développement ultérieur, tout porte à étudier le jeune Marx. Il importe seulement de savoir *comment* et selon quelle *méthode* ?

Marx a exprimé un jour une des thèses fondamentales de sa conception historique en disant : « L'anatomie de l'homme est la clé qui sert à comprendre l'anatomie du singe. » En d'autres termes : l'étape ultérieure d'un développement nous permet de comprendre l'étape antérieure. Pour user d'une image : d'une hauteur on voit mieux le terrain qui est en bas. L'histoire dévoile ses forces motrices par l'intermédiaire des résultats. C'est justement pourquoi il est plus facile d'apprécier les événements du passé que ceux du présent. En ce sens, on peut bien dire que l'oiseau de Minerve ne se lève qu'à la tombée de la nuit.

Le postulat méthodologique de Marx lui-même impose une voie et une seule pour analyser rationnellement le jeune Marx : c'est de le replacer dans le développement d'ensemble de Marx, de le juger à la lumière de son évolution, des hauteurs de l'âge mûr. Le sens de ses opinions de jeunesse, de ses oppositions idéologiques, de leur dynamique profonde — tout cela ne devient clair qu'au travers des résultats du développement, que dans l'éclairage du socialisme scientifique de la maturité. Le jeune Marx est le germe du Marx adulte, c'est une étape sur la voie de son développement. L'humanisme du jeune Marx ne montre son véritable visage qu'à la lumière de l'humanisme de la *Critique du programme de Gotha* ; ses conceptions sur la liberté, sur le rapport de l'individu à la société trouvent leur sens dans le *Manifeste Communiste* et sa théorie de la lutte des classes, etc. Ces affirmations, banales pour un marxiste, méritent d'être rappelées dans le contexte qui nous intéresse.

Est-il possible à ce compte de parler d'une rupture entre le jeune Marx et le Marx de la maturité, ou même d'une véritable *opposition* entre eux ?

Il est évidemment possible dans certains cas, non seulement de séparer, mais aussi d'opposer les différentes périodes de la vie et de l'œuvre d'une seule et même personne : lorsqu'elle modifie ses jugements et abandonne carrément ses premières options pour en adopter d'autres. Mais le développement des opinions de jeunesse jusqu'à la formation d'un système adulte — voilà un processus normal de développement que personne ne classera raisonnablement dans les abandons évoqués ci-dessus. Il est vrai que Marx est parti de l'idéalisme, mais ce ne fut qu'une étape de son développement,

un moment qui ne fut jamais ni fixé, ni stabilisé. On retrouve un problème semblable avec les changements d'opinions de Marx dans les années 1843-1847 au moment où il fonde, dans les affres de la création, sa théorie et sa pratique. Il *se forme*, mais rien n'est déjà *formé*, ni dans sa pensée, ni dans son action.

Les adversaires conséquents du marxisme qui, comme les pères Calvez et Bigo, utilisent sciemment leur interprétation personnelle des opinions du jeune Marx pour leur lutte contre le marxisme, n'hésitent pas à *opposer* ces opinions au socialisme scientifique de la maturité. Du point de vue de la pensée historique, c'est évidemment un non-sens, mais c'est du moins une position conséquente. Les revisionnistes, quant à eux, laissent Marx lui-même en paix. Mais ils l'opposent à Engels considéré comme le principal responsable de la « corruption » du marxisme, dans un sens positiviste selon les uns et dans un sens dogmatique selon les autres.

Opposer le « vrai » marxisme de Marx au marxisme « corrompu » d'Engels n'est pas nouveau. Il y a près de cinquante ans que Brzozowski, entre autres, s'est rendu célèbre par cette démarche. Et l'on ne peut vraiment pas prétendre à l'originalité en la répétant. Il ne s'agit que d'une des formes les plus naïves, quoique les plus anciennes, de la lutte contre le marxisme, dont le fondement le plus solide réside sans doute dans l'ignorance du lecteur...

L'affaire est en effet très simple et universellement connue des gens qui s'intéressent à ces problèmes. Le mot marxisme vient effectivement du nom de Karl Marx, mais la tendance qui porte ce nom est l'œuvre *commune* de Marx et d'Engels. On sait avec précision que, dès le début des études de Marx sur le *Capital*, ils établirent entre eux une véritable division du travail, selon laquelle la lutte polémique, y compris dans le domaine intéressant la théorie de la nature et de la vie, revenait à Engels. On sait également avec précision (par la correspondance Marx-Engels) que toute progression théorique de l'un était communiquée à l'autre pour recevoir critique ou approbation. Non seulement Marx ne s'est jamais opposé à ce qu'Engels publiât les idées philosophiques qui, de l'avis même des contemporains, étaient à mettre au compte des deux amis, mais il s'est au contraire toujours et entièrement solidarisé avec les opinions philosophiques d'Engels, exactement comme du temps de leur jeunesse où ils écrivaient en commun leurs œuvres de lutte contre les Jeunes Hégléiens. On sait enfin que l'œuvre polémique d'Engels contre Eugène Dühring, que tous les partisans du « vrai » marxisme lui attribuent à lui seul, fut non seulement connue de Marx et ap-

prouvée par lui, mais qu'un des chapitres de cet ouvrage, ayant trait à l'économie, fut écrit par Marx lui-même. Avant de se lancer dans une spéculation sur une prétendue opposition entre les idées philosophiques de Marx et d'Engels, il faut au moins lire le fragment ci-dessous de l'introduction d'Engels à la deuxième édition de l'*Anti-Dühring* :

« Une remarque en passant : les bases et le développement des conceptions exposées dans ce livre étant dus pour la part de beaucoup la plus grande à Marx, et à moi seulement dans la plus faible mesure, il allait de soi entre nous que mon exposé ne fût point écrit sans qu'il le connût. Je lui ai lu tout le manuscrit avant l'impression et c'est lui qui, dans la partie sur l'économie, a rédigé le dixième chapitre (« Sur l'*Histoire critique* ») ; j'ai dû seulement, à mon grand regret, l'abréger un peu pour des raisons extrinsèques. Aussi bien avons-nous eu de tout temps l'habitude de nous entraider pour les sujets spéciaux »¹.

Ceci dit pour la courte honte de ceux de nos marxologues chez qui la spéculation sur le thème des divergences philosophiques entre Marx et Engels s'est élevée à la hauteur d'une vocation. Leur thèse ne résiste pas à la moindre confrontation avec les faits.

★

Dès lors, bien maigres nous apparaissent les arguments avancés par L. Kolakowski dans son article « Karl Marx et la définition classique de la vérité »². L'auteur prétend y opposer les idées de Marx, d'une part, et d'Engels et de Lénine, d'autre part, au sujet de la définition classique de la vérité. S'il s'agit d'une opposition entre Marx et Engels, celle-ci est totalement inconsistante, nous l'avons vu : elle témoigne seulement d'une connaissance insuffisante de l'histoire du marxisme. Et s'il s'agit d'une opposition du *jeune* Marx à l'Engels de la maturité — c'est-à-dire en fait du jeune Marx au Marx adulte (puisque celui-ci s'est toujours solidarisé avec Engels) — le non-sens n'est pas moindre du point de vue de l'histoire des idées.

1. F. Engels : *Anti-Dühring*, Editions Sociales, Paris 1950, p. 39.
2. *Studia Filozoficzne*, 2-11-1959.

Tel est précisément le sens de ma réponse à l'article de L. Kolakowski.

J'aborderai deux séries de problèmes. D'une part la théorie de la vérité prêtée à Marx et en réalité inventée de toutes pièces par l'auteur sur la base de citations tirées des *Manuscrits de 1844*. D'autre part, les opinions avancées par Kolakowski, sous le couvert de Marx, sur la définition classique de la vérité et l'opposition introduite par lui entre Marx d'un côté et Engels et Lénine de l'autre sur la théorie de la vérité et plusieurs autres problèmes épistémologiques et ontologiques fondamentaux. Bien que le deuxième point tiennne moins de place que le premier et soit même donné en annexe, il constitue pourtant à mon avis l'élément essentiel de la discussion. Ne serait-ce que parce qu'il reproduit et exprime clairement des idées qui dépassent largement la personnalité de notre auteur et constituent en fait un des principaux arguments du révisionnisme. Il mérite attention malgré son extrême faiblesse étant donné l'ignorance qui existe encore concernant la connaissance réelle du marxisme et surtout son histoire. J'irai plus loin : si Kolakowski s'était limité à évoquer la première série de problèmes, je ne serais pas intervenu dans la discussion.

Non que je n'aperçoive ses erreurs en ce premier domaine ni que je les sous-estime. Au contraire, je juge profondément erronées les opinions avancées par lui sur ces questions et j'essaierai de le montrer plus loin. Mais la polémique ne s'impose pas nécessairement dans une discussion. Et quiconque se sent marxiste ne doit pas nécessairement se sentir obligé d'entamer cette polémique. Cette question a son importance et, à mon avis, il est bon d'en traiter publiquement...

Kolakowski émet deux thèses :

1) La théorie de la connaissance reconstituée (en réalité fabriquée) sur la base des *Manuscrits*, constitue la véritable théorie de la connaissance de Marx, etc.

2) Celle-ci s'oppose aux conceptions d'Engels et de Lénine (on extrapole en effet de la théorie de la vérité à l'ensemble de la théorie de la connaissance).

Je considère que ces deux thèses sont entièrement fausses et qu'elles tombent toutes deux sous le coup des remarques énoncées plus haut sur le jeune Marx.

J'essaierai de montrer plus loin que ce que Kolakowski appelle

la « reconstitution » de la théorie de la connaissance de Marx, repose purement et simplement sur l'incompréhension des textes, sur leur « fabrication ». Admettons pourtant, pour simplifier, qu'elle soit fondée. Qu'en résulterait-il ?

En 1844, quand Marx rédige ses *Manuscrits*, il a vingt-six ans. Supposons qu'il ait alors exprimé les opinions que lui attribue Kolakowski sans aucun fondement. Après 1844, Marx vécut encore à peu près quarante ans. Ces quarante ans ont justement constitué pour lui la période la plus féconde de sa création scientifique et philosophique. A vrai dire, dans le tandem scientifique Marx-Engels, Marx écrivit peu d'ouvrages philosophiques, tant à cause de la division de leur travail qu'à cause de la concentration de ses efforts sur la rédaction du *Capital*. Mais on sait qu'il s'intéressa à la question jusqu'à sa mort ; qu'il faisait encore des extraits d'œuvres philosophiques la dernière année de sa vie ; qu'il n'a cessé de songer à un traité succinct de dialectique ; qu'on trouve dans les travaux de cette époque maintes considérations éparses sur la philosophie de la nature ; qu'enfin il suivit toujours de très près la création philosophique de son ami et qu'il partageait toutes ses idées. S'il était vrai (comme l'affirme Kolakowski) qu'Engels ait été influencé par le scientisme positiviste (Marx et Engels, c'est un fait, se sont développés entre autres sous l'influence de stimulants qui alimentaient aussi le positivisme), il ne l'aurait pas moins été par Marx qui s'est toujours solidarisé avec ses idées philosophiques. S'il était vrai qu'en 1844 Marx ait eu encore, concernant la théorie de la connaissance, des positions idéalistes, proches du pragmatisme de James, comme le lui impute Kolakowski (au mépris des faits), il resterait du moins que dans les années ultérieures Marx exprima des opinions différentes. Par exemple, la *Postface* à la deuxième édition allemande du *Capital* se situe exactement sur les positions de la théorie matérialiste du reflet et, par là-même, de la définition classique de la vérité. Il est utile de se le rappeler lorsque l'on parle de la théorie de la connaissance marxiste ou de ses débuts. Si les idées de 1844 s'opposaient (comme l'affirme faussement Kolakowski) aux idées du Marx adulte, il faudrait donc admettre qu'elles ne constituaient pas le véritable embryon de l'épistémologie marxiste, mais une *virtualité* qui fut rejetée ultérieurement dans l'évolution matérialiste de ce penseur. On ne saurait pas plus conclure de l'étape idéaliste de la pensée de Marx (qui se situe non pas à l'époque des *Manuscrits de 1844*, mais avant, jusque vers 1841) à l'identité du

marxisme avec l'idéalisme, qu'on n'est fondé à identifier en politique le marxisme avec le radicalisme bourgeois, pour la simple raison que le jeune Marx paya effectivement tribut, à un moment donné, à ce radicalisme. N'est-ce pas là pourtant la démarche de ceux qui opposent le jeune Marx au Marx adulte, en sous-entendant que le jeune Marx (c'est-à-dire celui de la période se terminant vers 1844) est le « vrai » et que le Marx du *Manifeste communiste* est le « faux » ?

Cette réfutation est par elle-même suffisante. Citons seulement les paroles de Kolakowski qui servaient de conclusion à son article :

« Notre analyse des bases de l'épistémologie marxiste nous conduit à cette conclusion simple : à ses débuts le marxisme a formulé le projet embryonnaire d'une théorie de la connaissance qui, dans le développement du courant de pensée nommé marxisme, fut remplacé par une conception radicalement différente propre à Engels et surtout à Lénine... Renonçons à analyser les causes de cette étrange évolution. Il y en a sûrement plus d'une (dans le cas d'Engels, il est difficile d'invoquer seulement l'influence du scientisme positiviste de son époque; dans le cas de Lénine, seulement l'influence du matérialisme russe classique; d'ailleurs cela n'éclaire que partiellement le problème)... »

Le lecteur peut juger si nous avons inventé ou exagéré...

★

J'aborderai maintenant la partie de l'article de Kolakowski où il évoque essentiellement les rapports du marxisme et de la définition classique de la vérité. Voyons donc brièvement de quoi il s'agit.

La théorie de la vérité se propose avant tout de répondre aux questions suivantes : quand notre connaissance est-elle vraie ? Qu'entendons-nous par cette affirmation ? Dans l'histoire de la philosophie, on trouve deux séries principales de réponses à ces questions.

Selon la première une connaissance est vraie lorsque nous affirmons qu'une chose est telle et qu'elle est réellement telle que nous l'affirmons. La vérité est donc définie par l'accord de nos représentations avec la réalité objective, existant indépendamment

de la connaissance et en dehors d'elle. Cette définition de la vérité vient d'Aristote et porte le nom de « classique ». Le matérialisme en descend.

Pour la seconde, la connaissance est vraie lorsqu'elle s'accorde à des principes ou à des formes établies par nous. Ainsi dira-t-on que la connaissance est vraie lorsqu'elle ne contredit pas les prémisses d'un système donné (théorie de la cohérence) ou bien lorsqu'elle répond à une évidence (théorie de l'évidence) ou bien lorsque tout le monde s'accorde sur elle (théorie de l'assentiment universel) ou bien quand elle est utile (une des versions du pragmatisme) ou bien quand elle est la plus simple (théorie de l'économie de pensée), etc. Ces théories dites non classiques, sont d'esprit idéaliste. En effet, on n'y part pas de la réalité objective, dont l'existence est rejetée par l'idéalisme subjectif, mais seulement du sujet connaissant. Et c'est dans l'accord avec les principes énoncés que réside la vérité d'une proposition.

Si donc dans la conception matérialiste, la vérité dépend de l'accord de la connaissance avec la réalité objective qu'elle reflète (au sens philosophique du mot), dans la conception idéaliste, la vérité dépend de l'accord de la connaissance avec les normes énoncées par la conscience elle-même.

On le voit aisément, si la querelle se déroule autour de la définition de la vérité, elle met en cause finalement l'acceptation ou le rejet du caractère objectif de la réalité qui forme l'objet de notre connaissance. On en revient donc au problème fondamental de la philosophie, à la lutte entre matérialisme et idéalisme. D'où l'importance du problème de la vérité en philosophie : prendre position dans la querelle de la vérité, c'est en fait choisir entre le matérialisme et l'idéalisme, même quand tels philosophes ou écoles philosophiques prétendent s'en tenir à la neutralité (comme le fait le néo-positivisme). L'attitude envers la théorie de la vérité constitue donc un critère pour définir la position philosophique de gens qui n'abaissent pas facilement leur jeu dans d'autres questions.

Kolakowski le comprend bien : au début de son article, il note les oppositions existant sur ce point entre le matérialisme marxiste d'Engels et de Lénine d'une part, et l'idéalisme pragmatique de James d'autre part. Il le comprend même si bien que lorsqu'il parle de l'attitude du jeune Marx devant la définition classique de la vérité, il le fait non pas à partir des réponses directes de Marx au problème mais à partir d'interprétations toutes personnelles sur le

sens prétendument donné par Marx à la nature, au monde, à la vérité³.

On sait, et Kolakowski n'en doute pas, que cette philosophie, normalement appelée marxiste — cette philosophie qui, malgré les affirmations de Kolakowski, mérite le plus authentiquement son nom (validé par Marx lui-même, malgré l'apport propre d'Engels à l'œuvre commune), cette philosophie donc s'est fermement maintenue sur les positions classiques concernant la théorie de la vérité. Et il ne pouvait pas en être autrement s'agissant d'une philosophie matérialiste : car on ne peut pas nier la définition classique de la vérité sans nier le matérialisme. Kolakowski, lui, veut démontrer que le jeune Marx a nié la définition classique de la vérité et élever l'épistémologie qui serait la conclusion de cette négation au rang de « vérité » marxiste en opposition à la « falsification » ultérieure d'Engels. Pour atteindre un tel but, il n'existe qu'une voie : démontrer que le Marx des *Manuscripts* n'était pas matérialiste mais, d'une manière ou d'une autre, idéaliste. C'est bien ce que Kolakowski tente clairement de faire. Un peu de Bergson, un peu de James, voilà sous quel aspect il nous montre ce jeune homme au moment où, dans la critique la plus implacable des dernières idées de Hegel et de Feuerbach, il élaborait le matérialisme dialectique, promis à un si vif éclat. On a parfois l'impression en lisant Kolakowski qu'il perçoit lui-même par moment l'absurdité de ses propres thèses et qu'il s'efforce d'en limiter la portée, d'en freiner les conclusions. Sinon pourquoi stipulerait-il (p. 57) que « l'épistémologie marxiste ainsi reconstituée ne montre qu'une parenté superficielle avec les doctrines volontaristes telles que la théorie de Maine de Biran, renouvelée par Wilhelm Dilthey » ? Pourquoi trouverions-nous ailleurs l'affirmation rassurante que cette épistémologie « reconstituée » n'est ni un véritable pragmatisme, ni un intuitionnisme (p. 58) ? Kolakowski a tort d'avoir mauvaise conscience. C'est bien inutilement qu'il nie la pa-

3. Kolakowski s'en aperçoit lui-même quand il écrit (pp. 57-58) : « Il serait pourtant dangereux de pousser trop loin ces éclaircissements et d'affirmer qu'ils sont entièrement contenus ou préformés dans la pensée de Marx. Nous savons évidemment que nous basons nos suppositions sur des textes incomplets et ambigus. Une interprétation trop détaillée conduirait ici comme ailleurs à attribuer à l'auteur des affirmations qui l'auraient peut-être étonné lui-même (en effet, — A.S.). Nous n'examinerons donc les différences entre l'épistémologie marxiste et les deux doctrines citées — telles qu'elles apparaissent à la lumière de notre reconstitution — qu'en ce qui concerne le problème de la vérité et plus spécialement de sa définition classique ».

renté de sa « reconstitution » avec les différents idéalismes ; à ceci près qu'il s'agit des principes de Kolakowski et non de ceux de Marx, qui, eux, n'ont rien de commun avec toute cette « reconstitution ».

Nous avons déjà dit (c'est un fait notoirement connu) que la philosophie de Marx était partie de l'idéalisme. Nous avons dit aussi que même si Marx avait développé à ce moment une épistémologie idéaliste, celle-ci n'eût pas représenté pour autant ni l'épistémologie marxiste « en général », ni la véritable épistémologie de Marx, en opposition aux idées « fausses » de l'âge mûr. Il faudrait en conclure au contraire à l'immaturité de ces idées « en formation » par rapport à l'épistémologie achevée de la maturité.

Il n'y a donc aucune raison de refuser fondamentalement la thèse selon laquelle le jeune Marx était quelque peu idéaliste. Mais il n'y a non plus aucune raison de lui attribuer un tel idéalisme s'il n'existait pas réellement. Or cet idéalisme n'existe justement pas, surtout pas là où Kolakowski croit le voir.

Les erreurs et les fantaisies de l'imagination cachent ici comme souvent un défaut fondamental dans la méthode.

Kolakowski, spécialiste de l'histoire de la philosophie, devrait bien savoir que, pour analyser des idées, et surtout des idées en formation, on ne peut pas faire abstraction de leur contexte, on ne doit pas les isoler artificiellement de l'évolution dans laquelle elles s'inscrivent. Pour comprendre le sens d'un texte, il faut en connaître le contexte : il faut savoir ce qui l'a précédé et ce qui l'a suivi. Détachés de leur contexte naturel, les énoncés prêtent à contre-sens, ils deviennent l'objet d'interprétations arbitraires avec les risques d'erreur que cela comporte. Surtout si l'on glisse sur la voie de l'analogie. Déjà Ben-Akiba disait qu'« il n'y avait rien de nouveau sous le soleil ». C'est vrai, si l'on prend les propositions philosophiques isolément. A ce compte, on retrouvera toujours dans le passé des énoncés du même genre. Mais avaient-ils le même sens ? On ne peut le savoir qu'après avoir rattaché les idées à l'ensemble du système où elles prenaient place, car des énoncés semblables peuvent avoir des sens différents selon leurs points de référence. Si Marx, James et Bergson ont parlé de « l'humanisation de la nature », l'expression n'a pas le même sens chez les trois. C'est une vérité élémentaire pour tout historien des idées, et non seulement pour les historiens marxistes. Malheureusement, Kolakowski l'oublie pour pouvoir mener à bien la démarche qu'il se

proposait. Mais il se condamne par là à formuler des conclusions non seulement absurdes mais en complète contradiction avec les faits.

Les *Manuscrits* ne sont pas faciles à comprendre, surtout pour un lecteur ignorant le style philosophique de l'époque. Bien des expressions obscures et imprécises, sentant encore l'hégélianisme, ne peuvent être déchiffrées qu'en fonction de l'évolution antérieure de Marx sur le plan philosophique. Kolakowski déclare (nous l'avons cité plus haut en note) qu'en interprétant les énoncés de manière trop détaillée, on risquerait de prêter à l'auteur des idées qui l'étonneraient lui-même. Il en est nécessairement ainsi en effet quand on ne veut pas saisir l'intention de l'auteur, quand on ne veille pas — surtout s'il s'agit d'une période dont l'atmosphère intellectuelle nous est étrangère — à dégager la signification exacte des termes et catégories dans le sens où il les prend. Avons-nous quelque chose à dire à ce propos en ce qui concerne le jeune Marx ? Evidemment.

Nous savons (par des récits ultérieurs d'Engels) que Marx, sous l'influence de Feuerbach, devint matérialiste dès 1841; que — bien qu'avec réserve — il adopta alors les conceptions anthropologiques de Feuerbach. Nous savons également que, peu après les *Manuscrits*, furent rédigées (au printemps 1845) les *Thèses sur Feuerbach* qui nous donnent la clé des *Manuscrits de 1844* en nous montrant clairement le sens de l'évolution de Marx et nous permettent d'élaborer le sens de plusieurs idées ou progressions. Peu après devait sortir *l'Idéologie allemande* avec sa conception matérialiste de l'histoire. Ce contexte seul permet de comprendre les *Manuscrits*. Qui les lit en dehors de cela ne lit pas Marx, mais sa propre pensée.

Sur quoi Kolakowski base-t-il sa périlleuse construction (car il ne s'agit pas d'une simple « reconstitution ») ? Sur le fait que Marx introduit la *pratique* dans sa théorie de la connaissance. Celui-ci affirme en effet que non seulement l'homme est un produit de la nature, mais que la nature est aussi le produit de l'homme. Toute la question se ramène au sens à donner au mot « pratique » et à la définition de l'« humanisation de la nature ». Kolakowski fait des efforts héroïques pour l'interpréter dans un sens pragmatique, volontariste et Dieu sait quoi encore, à l'exclusion du sens réel tel qu'il apparaît nettement à la lumière du contexte.

La théorie de la connaissance pose deux questions, toutes deux liées au problème de l'objectivité de la connaissance, mais pourtant distinctes :

1) L'objet que nous connaissons existe-t-il *objectivement*, c'est-à-dire indépendamment de toute conscience (la théorie de la connaissance débouche ici sur la question ontologique : cet objet est-il de nature matérielle ou spirituelle ?).

2) Les connaissances donnant un reflet objectif de la réalité sont-elles liées à la pratique humaine ? Dans quelle mesure ? Et quelle part tiennent, dans le processus objectif de connaissance, les facteurs subjectifs liés à ses conditions physiologiques et sociales ?

Tout matérialisme reconnaît non seulement l'objectivité (du point de vue gnoséologique), mais encore la matérialité (du point de vue ontologique) de l'objet de connaissance. Sans cela il n'y a pas de matérialisme. Le nier c'est opter pour l'idéalisme.

Mais l'affirmation matérialiste de l'objectivité et de la matérialité de l'objet de connaissance ne préjuge nullement ni des positions adoptées sur les questions de la liaison de la connaissance avec la pratique humaine : influence de la pratique sur le milieu (« production de la nature »), ni de l'importance reconnue aux facteurs subjectifs dans la connaissance.

Marx se différencie sur ce point, à la fois du matérialisme mécaniste et du matérialisme de Feuerbach. Il reconnaît non seulement le côté actif de la connaissance humaine et son influence sur l'*activité* humaine, mais encore le caractère *pratique* de l'activité de transformation de la nature par l'homme et l'importance de l'action que celle-ci exerce à son tour sur les catégories fondamentales de la théorie de la connaissance. Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx souligne que jusqu'à présent, en opposition au matérialisme, l'idéalisme a développé « le côté actif ». Lui-même — en tant que matérialiste — postule le développement de ce côté actif, mais dans un sens différent de l'idéalisme : « non pas abstraitement, mais concrètement, c'est-à-dire dans l'activité humaine réelle, sensible ». Si l'on comprend ainsi ce côté actif, il devient — dit Marx — compréhensible que non seulement l'homme est le produit des circonstances, mais aussi que ces circonstances sont elles-mêmes créées par lui : « l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué ».

Marx a principalement en vue ici (il écrit ces mots quelques mois après les *Manuscrits*) les conclusions sociales d'ordre pratique découlant de cette philosophie : le problème de la pratique *révolutionnaire*. Mais les conséquences dans l'ordre de la théorie de la connaissance ne sont pas moins importantes. L'homme — selon cette conception — connaît le monde en agissant, en le trans-

formant. La pratique comprise comme activité humaine sensible devient donc la base de la connaissance, sa source. Marx donne de l'empirisme une interprétation matérialiste. La pratique est à la fois le *critère* de la vérité de la connaissance (thèse 2) et son *but* comme pratique révolutionnaire (thèses 3 et 5).

Les *Thèses sur Feuerbach* récapitulent les idées des *Manuscrits* et les conclusions qui en découlent. Ces *Thèses* sont principalement consacrées au rôle de la pratique dans la connaissance humaine et dans la vie sociale. Pourtant il n'y a pas en elles un gramme d'idéalisme — elles respirent au contraire le matérialisme le plus conséquent. Kolakowski tire sa « fabrication » d'une interprétation toute personnelle des textes qui ne tient aucun compte du contexte. Examinons sa démarche :

Kolakowski écrit (p. 47) : « A notre avis, la vision du monde présentée dans les *Manuscrits* procède d'une tentative pour intégrer l'activité pratique de l'homme parmi les facteurs qui rendent possible l'activité de connaissance ».

Peut-on être d'accord ? Oui. Mais voici la suite : « La réflexion de Marx s'assimile ainsi, du point de vue historique, à certains aspects de la doctrine de Spinoza; des idées analogues apparaîtront plus tard dans les analyses de Bergson ».

L'auteur montre là le bout de son oreille. Il comprend de façon très personnelle — pour parler gentiment — le texte qu'il a lu. Ou bien il le lit comme il lui plaît de le comprendre. Pour confondre la catégorie marxiste de la pratique (déjà dans les années 1844-1845) avec la catégorie pragmatique du même nom; pour confondre la catégorie marxiste de transformation de la réalité par l'activité de l'homme (déjà de cette période) avec la philosophie de la création de Bergson, il faut tout simplement ne rien comprendre à ce qu'on a lu chez le jeune Marx. Comment peut-on confondre le matérialisme avec l'idéalisme subjectif ?

En comprenant ainsi (ou plutôt en ne comprenant pas) la catégorie marxiste de la pratique, on peut évidemment tirer d'autres conclusions du même genre. Nous apprenons ainsi que, puisque la pratique interfère sur la connaissance humaine, puisque la connaissance n'est pas un processus passif, elle est essentiellement un langage. Je fais ici abstraction de l'incroyable galimatias sur le rôle actif du langage dans la connaissance. Il s'ensuit qu'on ne peut parler d'une réalité objective indépendante de la pensée et susceptible d'être connue par elle... (pp. 48, 51 et autres).

L'attention exclusive portée à la « pratique » entraîne une confusion générale des problèmes. Kolakowski raisonne ainsi : la connaissance, s'effectuant dans la pratique, comporte un élément subjectif lié aux caractères particuliers de notre appareil perceptif ainsi qu'aux conditions sociales de la connaissance. Jusque-là, d'accord. Mais la conclusion est inattendue : cela veut dire, paraît-il, que l'on ne peut pas parler d'une réalité « absolument indépendante » (p. 51); d'une existence « en soi ». Je m'excuse, mais sur la base de quelle logique a-t-on mené ce raisonnement et qu'a-t-il de commun avec Marx ? C'est le type même d'erreur logique *non sequitur*. Lorsque nous parlons d'une réalité « absolument indépendante » ou d'une existence « en soi », nous le faisons dans un sens très précis : il s'agit de souligner la thèse matérialiste, selon laquelle la réalité n'est pas créée par la connaissance, mais existe indépendamment d'elle et hors d'elle. De ce que nous affirmons l'action d'un facteur subjectif dans notre connaissance, il ne s'ensuit pas que l'objet que nous connaissons soit une création subjective. La distinction entre ces deux questions est élémentaire, scolaire même. Effacer des différences aussi évidentes ne peut avoir qu'un résultat : effacer ce qui est fondamental pour le matérialisme — la connaissance objective de la réalité matérielle existante. C'est ce que fait pourtant Kolakowski en le mettant au compte de Marx; cet exemple en témoigne : « S'il est juste de dire, du point de vue de Marx, que la connaissance est la représentation des choses, on peut très bien généraliser sa pensée en disant que les choses sont des connaissances rectifiées » (p. 58).

Et voici Marx « refait à neuf » en idéaliste subjectif ! Contrairement d'ailleurs aux affirmations antérieures de l'auteur selon lesquelles il n'y aurait pas de liaison chez Marx entre la question de l'existence et celle de la connaissance (p. 48); quant à la liaison, impossible d'en douter.

Et maintenant la route est entièrement dégagée. Kolakowski rattache clairement (voir note 3) son argumentation sur la théorie de la vérité à une théorie générale de la connaissance. Dès lors que nous comprenons la pratique à la Bergson, et que la réalité objective a disparu derrière les influences subjectives, on peut affirmer hardiment que le jeune Marx a nié la définition classique de la vérité. On s'est en effet débarrassé du « modèle » objectif dont la connaissance vraie eût été le reflet. Tout cela est très inconsistant mais nous avons du moins une construction originale. Et combien !

Voici ce que nous lisons sur ce thème chez Kolakowski :

« Cette doctrine présente une certaine analogie avec la pensée pragmatiste et cela mérite attention malgré l'opposition des deux doctrines. Elles ont au moins en commun la négation de la théorie selon laquelle la connaissance serait l'imitation de plus en plus exacte d'un modèle extérieur dont l'action influerait sur les organes de la pensée et qui conduirait l'esprit à former une copie toujours plus précise de la réalité » (p. 58. Souligné par moi. — A.S.).

« Le tableau marxiste du monde contredit l'idée d'une vérité conçue comme rapport de « ressemblance » entre les jugements humains et une réalité entièrement indépendante de lui... » (p. 58. — Souligné par moi. — A.S.).

La conclusion vaut le début. Tout est dit avec la plus grande assurance, mais sans fondement. Et je crains fort que notre « pensée marxiste originale » ne se soit fourvoyée.

Cet article est extrait de l'organe théorique et politique du Comité central du Parti Ouvrier Unifié de Pologne, Nowe Drogi, 1959, 13, pp. 16-29. Son titre original est : « O studiach nad młodym Marksem i istotnych wypaczeniach (Na margineoie artykułu L. Kolakowskiego pt. « K. Marks i klazyczna definicja prawdy ») ».

Traduction Eliane Verret.

SYSTEME PHILOSOPHIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHEZ HEGEL ET CHEZ MARX

Quel est le rapport de la philosophie marxiste et de l'histoire de la philosophie ? A la différence de Hegel qui identifie système et histoire, nous pensons que ce rapport est déterminé et médiatisé par la pratique sociale. Les différentes philosophies n'ont pas de lien idéologique direct entre elles... Le nouveau rapport de la philosophie avec la pratique sociale qu'inaugure le marxisme ne signifie cependant pas que la philosophie marxiste, tout en restant pensée, se dépasse dans la pratique. Dans son livre sur Hegel intitulé *Subjekt-Objekt*, Ernst Bloch écrit que l'histoire de la philosophie ne peut pas s'achever comme chez Hegel dans une spiritualisation qui fait disparaître l'objet, mais qu'elle doit « se transmuier en décision ». « La philosophie de Hegel ne pouvait pas à sa conclusion contenir le dépassement de la philosophie, précisément parce que celle-ci était dialectiquement sa réalisation », écrit Bloch, se référant en cela à une formule du jeune Marx de 1843. Bloch pense donc, contrairement à Hegel, que la philosophie n'avait pas à se terminer *sur soi*, mais à se dépasser par sa « réalisation ». C'est ainsi qu'il parle du « dépassement final de la philosophie par sa propre réalisation, c'est-à-dire par la praxis philosophique ».

Or, le marxisme ne jaillit nullement d'une quelconque loi d'évolution de l'idée qui la contraindrait à se « retourner », à devenir pratique : il naît au contraire d'une situation historique, sociale, pratique, *nouvelle*, qu'il saisit en même temps scientifiquement. Ce

qui est premier, c'est la praxis ; c'est l'évolution de la pratique sociale qui est première et c'est d'elle que naissent à chaque fois de nouvelles conceptions philosophiques ; et la connaissance de ce rapport résulte lui-même d'une nécessité pratique particulière (le passage au socialisme). En instituant un nouveau rapport avec la pratique sociale, le marxisme ne supprime nullement la philosophie. Au contraire, avec lui, la philosophie se perfectionne. Il n'est mis fin à son développement ni parce qu'elle devient consciente de son histoire — comme l'affirme Hegel — ni parce que le fait qu'elle entre dans un rapport conscient avec la pratique la supprimerait.

Le matérialisme historique et dialectique fonde quelque chose de *nouveau* dans la pensée, il représente une continuation et un niveau supérieur de la philosophie, dont il poursuit l'histoire. La philosophie hégélienne était elle aussi un dépassement par rapport aux précédents systèmes, bien qu'un dépassement contradictoire ; mais elle ne se donne que pour la conscience globale du même contenu de fond qui était déjà celui de l'histoire de la philosophie, elle se retourne vers l'histoire ; histoire et système de la philosophie doivent, selon Hegel, être l'un le reflet de l'autre, le premier étant l'Idée se développant dans le temps, et l'autre étant l'Idée exposée systématiquement.

Par suite de son idéalisme, Hegel n'aurait pas pu situer sa propre philosophie dans une évolution *continue*. Fonder une nécessité historique de sa prétendue vérité dans le pur domaine des idées, il n'aurait pu le faire qu'en se retournant en arrière, c'est-à-dire en plaçant cette nécessité dans le processus des idées en tant que telles. La philosophie marxiste, elle, qui voit sa nécessité en dehors de la sphère de l'esprit, en dehors de l'histoire de la philosophie, dans le processus historico-social, peut la première prendre au sérieux le principe d'évolution et se situer elle-même dans l'histoire de la pensée.

... Au matérialisme dialectique, la philosophie antérieure apparaît comme une forme archaïque et dépassée de la pensée philosophique qui, quelque importants que soient les éléments de science qu'elle peut contenir, ne pouvait pas atteindre encore au caractère scientifique. C'est pourquoi il faut considérer la fondation du matérialisme dialectique comme le point nodal dans l'histoire de la philosophie. Alors que Hegel croyait pouvoir clore l'histoire de la philosophie en général, il faut dire de la philosophie marxiste qu'elle a réellement clos l'histoire antérieure de la philosophie, mais dia-

lectiquement, c'est-à-dire uniquement parce qu'elle a elle-même fondé une *forme supérieure* de la philosophie.

La forme désormais dépassée de la philosophie consistait en ce qu'elle apparaissait en systèmes séparés, dont chacun prétendait refléter la vérité absolue, de telle sorte que l'histoire de la philosophie se présentait comme une enflade de doctrines dogmatiques, qui se confirmaient et se réfutaient mutuellement. Hegel avait déjà nié cette forme de philosophie, en liant ensemble les systèmes précédents en une chaîne historique, détruisant ainsi leur prétention au définitif, et les considérant tous ensemble comme *une philosophie* en évolution. Mais en même temps, il a ressuscité cette forme périmée, à la puissance supérieure, avec sa propre philosophie. Dans la forme des systèmes absolus, Hegel ne voyait pas de vice particulier ; il pensait que leur évolution pouvait s'effectuer précisément chaque fois en systèmes *sans* évolution. Il ne comprenait pas qu'en reconnaissant que la philosophie était régie par une évolution interne, il mettait en question la forme système, et devait donc la surmonter. Il ne liait le principe d'évolution à sa philosophie systématique qu'en faisant évoluer celle-ci au sein d'elle-même, dans ses catégories, c'est-à-dire seulement *en apparence*, ses parties se transformant l'une dans l'autre sous l'empire d'une prétendue dialectique interne. C'est ainsi qu'il mit l'idée d'évolution sous la dépendance du caractère ancien de la philosophie, qu'il avait *maintenu*, c'est-à-dire son caractère dogmatique et métaphysique.

De quelle nature peut bien être maintenant le rapport d'évolution entre la philosophie marxiste et la philosophie prémarxiste ? De par son contenu d'idées le matérialisme dialectique ne se fonde pas *premièrement* sur l'histoire de la pensée, mais seulement secondairement ; première est la pratique sociale. Le matérialisme ne résulte *pas* de l'histoire de la philosophie mais de nécessités historiques pratiques. Ce sont elles qui lui ont donné son contenu. Mais son contenu a pris forme en appliquant et en refondant le matériel de pensée qui lui avait été légué par l'histoire, aux fins de résoudre une tâche qui lui était posée par la pratique sociale.

Il y a une profonde différence entre la philosophie marxiste et les autres philosophies pour ce qui est de leur rapport à l'héritage de pensée qui leur était légué. Cette différence résulte de la tâche théorique particulière que l'histoire imposait. Pour parvenir à la maîtrise théorique des rapports socio-historiques particuliers auxquels le marxisme doit précisément sa naissance, il avait besoin

d'exploiter tout ce qu'il y avait de rationnel, de progressiste, de scientifique dans l'histoire de la pensée. La philosophie scientifique naissante a accueilli tout le contenu positif de l'histoire de la pensée, en le séparant de ce qu'elle contenait de non scientifique. C'est cela qui est le rapport d'évolution particulier qu'entretient le matérialisme avec la philosophie et les idéologies antérieures. Il se relie à tout ce qu'il y avait avant lui de scientifique, fût-ce en germe, et le fait passer dans une unité supérieure.

... Cette liaison avec l'héritage de pensée antérieur vaut également lorsqu'il n'y a pas de continuation réelle. Si d'un côté Marx et Engels, du point de vue de la classe ouvrière, en réfléchissant sur le tournant réel de l'histoire de la société qu'était l'apparition du prolétariat, ont fondé la philosophie scientifique en utilisant toute la pensée progressiste, des philosophes bourgeois, à côté d'eux, selon leurs intérêts de classe, ont utilisé la même tradition de pensée (mais d'autres aspects de cette tradition) pour fonder de nouvelles idéologies ou systèmes non scientifiques. Qu'on pense par exemple au positivisme. Mais cela naturellement ne fait que souligner le primat de la pratique et de l'actuel dans les rapports historiques qu'entretiennent les idéologies entre elles. Il n'y a pas d'évolution qui parte directement d'une philosophie passée.

Chez Hegel il y a tautologie entre philosophie et histoire, tous deux disant la même chose. Hegel situe le primat dans l'histoire, laquelle est répétée dans le système. C'est pourquoi le lien réel de sa philosophie avec l'histoire de la pensée ne lui est pas conscient. Dans le marxisme, au contraire, le rapport d'évolution est conscient et rattaché à la vie, à l'actualité, à la pratique.

Pour comprendre le rapport qu'entretient la philosophie marxiste avec la philosophie prémarxiste, il ne suffit nullement d'utiliser les catégories de continuité et de discontinuité. D'une part, il y a rapport de continuité entre idéologie bourgeoise et idéologie prolétarienne, et d'autre part, il y a interruption du rapport et bouleversement qualitatif. Il y a une unité de la continuité et de la discontinuité dans tous les processus matériels mais déjà la naissance d'une nouvelle qualité matérielle se laisse mal concevoir avec ces catégories. Les appliquer maintenant à l'évolution des idées et à la naissance du marxisme, c'est passer à côté de la question. Dans l'évolution de la pensée, il faut prendre comme point de départ la dialectique du matériel et de l'idéal, la dépendance du second par rapport au premier. Si l'on part au contraire des catégories de con-

tinuité et de discontinuité, on fait apparaître sans le dire un processus uniquement intellectuel. En outre, ces catégories vaudraient pour n'importe quel progrès dans les idées, et on ne rendrait pas compte de la particularité qualitative du marxisme dans l'histoire de la pensée. Appliquer ces catégories au rapport entre le marxisme et la philosophie prémarxiste aboutit, non pas à un éclairage dialectique de ce rapport, mais bien plutôt à un système de balance *éclectique* dans lequel on met l'accent tantôt sur la continuité, tantôt sur la discontinuité, sans qu'un critère valable soit jamais dégagé.

Ce qui est décisif, c'est que le contenu théorique du marxisme a été déterminé par des nécessités sociales particulières et ne résulte pas d'un processus de pensée. C'est pourquoi le marxisme, inspiré par la pratique, ne s'est pas rattaché seulement à Hegel, mais à beaucoup d'autres idées ; tant il est vrai que la philosophie ne naît jamais de la philosophie et que l'évolution des idées en tant que telle n'existe pas.

... Aujourd'hui comme jadis le rapport du marxisme avec l'héritage philosophique du passé doit être envisagé en partant de la pratique sociale. Le rapport entre le « système » et l'histoire de la philosophie n'est pas fixé pour toujours. Du fait que la philosophie marxiste évolue elle-même, elle entre en rapport non seulement avec la philosophie prémarxiste, mais encore avec sa propre histoire. Elle a désormais plus de cent ans d'existence et pendant ce temps elle a été soumise constamment au flux de l'évolution. De par l'évolution propre du matérialisme dialectique, des aspects déterminés de la philosophie prémarxiste se modifient, la connaissance de l'histoire de la philosophie s'enrichit, se concrétise. Il ne fait pas de doute que le marxisme a encore beaucoup à faire en histoire de la philosophie, et qu'en cela l'essentiel dépend de la continuation et de l'enrichissement du matérialisme dialectique lui-même.

Il faut ajouter que lorsque le marxisme envisage ses rapports avec le passé de la philosophie, il ne peut se limiter à la philosophie au sens étroit du terme, et qu'il doit étendre ses investigations à toute l'histoire de la pensée humaine. Il a pour tâche d'exposer une histoire de la pensée humaine qui ne soit pas empirique, et qu'il envisage analytiquement, dans ses aspects, ses formes, ses tournants essentiels et décisifs.

On a reposé récemment le problème d'un exposé systématique du matérialisme dialectique. Certains pensent le résoudre en ap-

pliquant l'idée de l'unité du logique et de l'historique. C'est une tâche impossible. On ne peut pas mettre l'histoire au-dessus du système, l'historique au-dessus du logique. On ne peut pas faire abstraction du résultat de l'histoire, pour faire semblant de l'engendrer soi-même. On ne peut pas construire le matérialisme historique à partir de l'histoire de la philosophie, mais seulement à partir de nécessités et de tâches actuelles, parce qu'il se situe plus haut que l'histoire qui l'a précédé. On ne juge de l'histoire que lorsqu'on a atteint un point nodal d'où tous ses traits essentiels, ses liaisons, ses tournants, apparaissent visibles. On comprend l'histoire à partir du contenu nouveau qu'est le nôtre, et non pas l'inverse. Si les exposés systématiques du matérialisme dialectique qui existaient jusque-là sont insuffisants, on ne les améliorera pas en allant rechercher dans l'histoire. L'histoire de la philosophie ne contient pas encore en elle-même le matérialisme dialectique, mais seulement les éléments qui l'ont préparé... Dès lors qu'avec la meilleure volonté on ne peut pas considérer l'histoire sans présupposés, sans une idée derrière la tête, en pensant se laisser guider par l'histoire on recherche en réalité en elle quelque chose de bien précis — et ce n'est autre qu'un système de catégories sur le modèle de Hegel, sous le prétexte qu'il s'agirait d'un système de la dialectique qui serait créé objectivement par l'histoire. Or l'histoire ne peut pas nous donner le système de la dialectique scientifique. Logique et histoire n'entrent pas l'une avec l'autre dans un tel rapport. Vouloir se tourner vers l'histoire sans présupposés de pensée est une démarche *antidialectique* et détruit le rapport vivant et actuel de l'historique et du logique¹.

Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas faire appel à l'histoire pour résoudre le problème. Mais le noyau et le point de départ de la question, ce sont les problèmes *actuels*. Il y a des questions de contenu aujourd'hui dans le matérialisme dialectique, des questions

1. Dans un article de *Voprossi Filosofii*, E.P. Sitkovski propose de construire la logique dialectique comme partie intégrante du matérialisme dialectique à partir de l'histoire, du point de vue de l'unité de l'historique et du logique. « La fondation de l'édifice du matérialisme dialectique, écrit-il, doit suivre le cours objectif de l'histoire de la connaissance humaine et de l'histoire de la philosophie ». Et il souligne : « La priorité appartient à l'histoire de la connaissance ». Cela n'est pas exact; la priorité lui appartient certes dans le temps, mais pas dans les faits. Sitkovski dit bien que la logique ne doit pas s'en tenir empiriquement à l'histoire mais seulement à l'essentiel. Mais ce n'est pas la question. Au fond de sa pensée, il y a l'idée que le contenu de l'histoire et le contenu de la

d'un grand poids et irrésolues, dont la solution permettra de développer la systématisation désirée. Il faut bien se dire aussi qu'il ne s'agit pas simplement d'un problème de systématisation de la philosophie. Il ne s'agit de rien moins que du développement du matérialisme dialectique en général, développement auquel nous contraint la pratique sociale dans certains de ses domaines.

Dans la question des rapports entre histoire des philosophies et systèmes philosophiques, Hegel accorde le primat à l'histoire, mais, d'autre part, il interprète sa philosophie à la lumière de l'histoire, qu'il « redresse » en conséquence. Faute double.

... Dans la philosophie marxiste actuelle, on trouve des représentations simplifiées du rapport entre dialectique et vision du monde. Elles sont encore couramment juxtaposées. La tendance dominante, c'est de dire que le matérialisme prémarxiste était essentiellement *non dialectique* et métaphysique, et que la pensée dialectique est uniquement le fait de l'idéalisme. C'est là un héritage de Hegel qui retourne la dialectique contre le matérialisme. Beaucoup d'auteurs s'évertuent à rechercher partout dans l'idéalisme prémarxiste de la dialectique... ce qui les amène à coller de force l'étiquette « dialectique » sur bien des spéculations idéalistes : tout en précisant que l'idéalisme marche sur la tête, on va jusqu'à dire qu'il était une condition nécessaire pour l'apparition de vues dialectiques dans la philosophie prémarxiste. L'attitude qu'on observe dès lors envers le matérialisme prémarxiste découle de là. Par exemple, on ne veut pas voir ce qu'il y a de dialectique dans Démocrite ; on cultive un préjugé général sur le caractère uniquement *mécaniste* de sa philosophie, en montant en épingle de façon unilatérale les traits de mécanisme qu'elle présente incontestablement. Lorsqu'on considère ainsi l'histoire de la philosophie, l'unité du matérialisme et de la dialectique que présente le marxisme n'apparaît plus historiquement ; la philosophie marxiste n'apparaît plus comme un développement du matérialisme, mais comme on ne sait quelle synthèse du matérialisme et de l'idéalisme prémarxiste, voire comme un dé-

logique systématique sont un seul et même contenu : comme chez Hegel. Il ne voit pas que Hegel, lui, n'a transposé sa logique dans l'histoire de la philosophie que par un acte d'arbitraire. D'autres auteurs ont sacrifié à la mode, née du désir de poursuivre l'héritage classique « hégélien », d'exposer le matérialisme dialectique comme un système de catégories. C'est le cas par exemple d'Erhard Albrecht (dans *Einheit*, 1956, n° 10, pp. 986 et suiv.).

passement du vieux matérialisme, par la résurrection d'un matérialisme supérieur à partir de l'idéalisme².

Ainsi, nous avons besoin de rendre compte beaucoup plus profondément de la dialectique dans la philosophie matérialiste, à travers toute son histoire. Il faut porter son attention sur tout ce qu'il y a précisément de dialectique réelle dans le contenu du matérialisme. Il faut montrer dans l'histoire de la philosophie que l'idéalisme, malgré toutes les idées et les contenus dialectiques qu'il peut renfermer, est, dans son essence, métaphysique; alors que le matérialisme prémarxiste, malgré ses limites métaphysiques, est dans son fond *dialectique*. On ne peut pas écrire l'histoire de la philosophie, d'un côté comme histoire du matérialisme (dans sa lutte avec l'idéalisme) et d'un autre côté comme histoire de la dialectique (dans sa lutte avec le mode de pensée métaphysique); cela mène inévitablement à des concessions à l'idéalisme, et à construire le rapport entre méthode et vision du monde dans l'histoire de la philosophie de façon plus ou moins éclectique.

Dans la philosophie marxiste scientifique, vision du monde matérialiste et dialectique constitue une unité conséquente. L'un est indissoluble de l'autre. Mais ils ne se recouvrent pas. Les vues du matérialisme sur le rapport de l'être et de la pensée sont le fondement des catégories générales de la dialectique. Mais on ne peut accepter non plus d'autres conceptions qui, dans le marxisme, ne veulent voir au fond que la dialectique et négligent la conception du monde. Il y a une tradition déjà longue dans le marxisme qui réduit la philosophie marxiste à la *methodologie*, et qui veut voir là précisément l'une des différences essentielles qu'elle présente avec les philosophies prémarxistes. A l'appui de cette thèse, on allègue que l'évolution des sciences particulières a déchargé la philosophie de la tâche de développer une vision générale du monde³. Il ne lui

2. C'est ainsi que E. Albrecht écrit: « On peut saisir chez Hegel le retournement de l'idéalisme objectif, absolu, dans le matérialisme dialectique » (*Ibidem*, p. 983). De telles formulations ne sont nullement isolées dans la philosophie marxiste de la R.D.A.: dans les dernières années, toute une série d'exposés ont présenté le matérialisme dialectique comme un « retournement » de tout l'idéalisme allemand, de Leibniz à Hegel, le matérialisme anglais et français n'apparaissant plus que comme un rameau latéral et stérile de la philosophie.

3. Récemment, Robert Havemann a repris l'idée que la philosophie marxiste n'était pas une science autonome mais devait se réduire à la logique et à la dialectique. Il s'appuyait pour cela sur une citation isolée d'Engels dans l'*Anti-Dühring*, en faisant abstraction de la conception d'ensemble qu'a Engels du matérialisme dialectique et historique. Mais

resterait comme domaine que la théorie de la connaissance, c'est-à-dire la méthode de pensée, ou en d'autres termes, la logique et la dialectique. Mais on n'en néglige pas moins la vision du monde matérialiste lorsqu'on définit le matérialisme dialectique comme une science des lois les plus générales de la nature, de la société et de la pensée. Mais même si, ce faisant, on présuppose le matérialisme, il n'en disparaît pas moins dans les faits, et les lois les plus générales en question ne peuvent avoir qu'une importance de méthode.

Il est vrai que la philosophie a cessé, avec le développement des sciences spécialisées, de monopoliser en elle le savoir. Mais le matérialisme dialectique s'interdit d'être une science au-dessus des sciences. La situation et les tâches de la philosophie ont changé avec le rapport qu'elles entretiennent maintenant avec les sciences particulières. Les questions de théorie de la connaissance et de méthode de pensée ont acquis une importance bien plus grande. Mais cela ne change rien au fait qu'à présent comme auparavant la philosophie est une conception du monde et qu'à ce titre elle doit développer une conception générale de l'univers, en plus de la tâche d'élaborer les formes et les lois les plus générales de la dialectique et d'étudier les questions de gnoséologie.

La faute de Hegel ne consistait pas seulement en ce qu'il voyait l'objet propre de la philosophie uniquement dans la dialectique comme logique, et en ce qu'il a incorporé tout le processus de l'univers dans la logique, mais encore en ceci qu'il entendait par logique dialectique un système de catégories hiérarchiques et qui se mouvait prétendument de lui-même, selon ses propres lois. En cela, les catégories sont considérées comme de signification fixe. En réalité, les catégories, qui naissent historiquement comme des points nodaux dans le filet de la connaissance en marche, ne naissent pas les unes des autres, elles ne se suivent pas non plus les unes les autres, elles ne se construisent pas artificiellement, mais elles naissent à chaque fois en liaison avec les tournants de la société en groupes complets, elles naissent et renaissent, elles ne constituent

il ne suffit pas de dire comme ses contradicteurs Georg Klaus et Alfred Kosing: « Ces rapports et ces déterminations les plus générales de tous les domaines de la réalité, nature, société, pensée, constituent l'objet de la philosophie marxiste, et trouvent leur expression théorique, leur reflet conceptuel, dans les lois de la dialectique matérialiste et dans les catégories philosophiques ». La philosophie marxiste est plus que la doctrine des lois de la dialectique matérialiste et des catégories philosophiques.

pas un joli système bien propre, mais elles interfèrent de la façon la plus diverse les unes avec les autres, elles se recoupent ; elles ne sont pas seulement subordonnées, elles sont aussi coordonnées. Cette transformation dialectique concrète des catégories ne peut être comprise que de façon matérialiste. La dialectique ne consiste pas dans le réseau des catégories de la connaissance humaine, mais dans une série de formes et de lois d'évolution qui, elles-mêmes, s'interpénètrent. La naissance des catégories est liée avec le mode historique particulier dont on prend connaissance des lois dialectiques, mais ces dernières ne peuvent pas être incorporées sans défense dans un système de catégories. C'est passer à côté de la différence fondamentale entre matérialisme et idéalisme, c'est aussi passer à côté du caractère propre du matérialisme dialectique que de s'évertuer à construire le matérialisme dialectique, la logique dialectique, comme un système de catégories.

Si, dans l'histoire de la philosophie, Hegel s'attachait surtout à la dialectique, c'était évidemment un progrès considérable. Mais en identifiant la pensée et l'être, il ne voulait connaître en réalité que l'évolution de la pensée, et il n'a pas distingué la dialectique des idées et la dialectique matérielle. De plus, il a construit la dialectique comme un système schématique en triades. Il s'est efforcé d'identifier la dialectique de la réalité et de la pensée avec la dialectique de l'histoire de la philosophie. Chez lui, c'est précisément la connaissance de la dialectique qui doit conduire à la connaissance absolue (idéaliste) de soi. C'est une variante de la subordination de la dialectique à son système. Or, la dialectique dans l'histoire de la philosophie, — chez tel ou tel philosophe, chez telle ou telle école philosophique — est tout autre chose que la dialectique de l'histoire de la philosophie. En identifiant la dialectique de la réalité avec la dialectique de la connaissance de cette réalité, Hegel identifie l'histoire de la philosophie et système philosophique. Il est évident que le matérialisme dialectique, qui distingue le matériel de l'idéal, et considère le matérialisme comme premier, ne peut pas, sous une forme ou une autre, refaire cette identification.

★

L'*Histoire de la philosophie* de Hegel représenta en son temps une œuvre historique géniale. Mais ce n'en était pas moins une construction idéaliste ; la contradiction interne entre le système de

Hegel et ses vues dialectiques traverse l'œuvre entière jusqu'à défigurer l'œuvre dialectique elle-même.

Les classiques du marxisme-léninisme plaçaient très haut l'*Histoire de la philosophie* de Hegel ; mais les remarques isolées qu'ils ont pu faire sur elle ne suffisent pas à constituer le rapport du marxisme avec cette œuvre. Il faut partir de la philosophie du marxisme-léninisme et prendre en considération ce que les classiques ont dit de l'histoire de la philosophie. Il apparaît alors que, malgré l'exploitation d'idées hégéliennes, prises dans leur noyau rationnel, l'histoire de la philosophie marxiste ne peut pas être considérée comme la continuation de l'histoire de la philosophie de Hegel. Elle repose en effet sur une conception du monde qui est diamétralement opposée à celle de Hegel et avant tout sur la reconnaissance des lois de l'histoire matérielle, qui a permis pour la première fois un traitement scientifique de l'histoire de la pensée humaine.

Si la pensée de Hegel est une construction idéaliste, le marxisme, lui, est de la science concrète. Et ce concret est donné dans le marxisme essentiellement par le matérialisme. C'est le matérialisme qui est la condition première pour saisir concrètement et scientifiquement le domaine de l'esprit.

Dans la philosophie de Hegel, il ne faut pas s'en tenir au noyau rationnel, dont on peut encore tirer, certes, bien des trésors matérialistes. On ne doit pas non plus passer sur ses côtés extravagants comme sur quelque chose d'absolument infécond. Il faut considérer les deux, le positif et le négatif, dans leur unité, historiquement ; non pas seulement pour comprendre la signification profondément scientifique du matérialisme, à la différence des philosophies bourgeoises les plus géniales, mais aussi pour ne pas se perdre dans le rationnel lui-même, et emprunter ce faisant des chemins hégéliens qui sont autant de chemins perdus. En disant sur le mode éclectique : Hegel est évidemment idéaliste, mais il y a chez lui des vues de première importance, on oublie que ces vues importantes sont elles-mêmes défigurées par l'idéalisme et on succombe sans s'en rendre compte à des influences hégéliennes, comme c'est le cas dans la question de la logique dialectique, de ses rapports avec la vision du monde, dans la question du prétendu primat de l'histoire, etc.

... Le matérialisme dialectique est antidogmatique et créateur, il est tourné vers l'avenir. Son caractère non dogmatique repose sur le matérialisme, sur son caractère scientifique et sur sa liaison

étroite avec la pratique sociale en évolution. Mais son antidogmatisme ne signifie pas libéralisme, concessions libérales aux idées bourgeoises, fût-ce sous l'habit de la pensée historique et en célébrant avec grandiloquence notre héritage philosophique classique. Le lien entre le matérialisme dialectique et l'histoire de la philosophie avec tout ce qu'elle contient d'héritage positif doit être toujours un lien réellement historique. Ce qui exclut que l'on se relie arbitrairement à telle ou telle philosophie du passé; ce qui exclut aussi que l'on fasse éclater l'histoire de la philosophie, de même que le marxisme, en une collection de catégories abstraites, en séparant ainsi, par une démarche de pensée idéaliste, la philosophie de la base matérielle de la société.

Cette étude a paru, sous une forme légèrement plus développée, dans la Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1956, 5/6, pp. 650-671, sous le titre « Geschichte und System der Philosophie — bei Hegel und im Marxismus ».

Traduction André Gisselbrecht.

NOS AUTEURS

O.M. BAKOURADZE, né en 1929, candidat ès sciences philosophiques, collaborateur de l'institut de philosophie de l'Académie des Sciences de la R.S.S. de Géorgie, est l'auteur de plusieurs travaux sur la période de formation des idées philosophiques des fondateurs du socialisme scientifique.

Palmiro TOGLIATTI, né en 1893, homme d'Etat, juriste et philosophe, est secrétaire général du Parti Communiste Italien. Directeur de la revue *Rinascita*, il a écrit de nombreux ouvrages et articles sur la vie sociale, politique et culturelle de l'Italie et sur les problèmes du mouvement ouvrier et démocratique international.

Nikolaï Ivanovitch LAPINE, né en 1931, rédacteur à la revue *Voprossy Filosofii*, est l'auteur d'études sur la formation des idées de Marx.

Vladimir Konstantinovitch BROUHLINSKI, né en 1900, philosophe, collaborateur de l'Institut du marxisme-léninisme près le C.C. du P.C.U.S. Il est l'auteur des éditions scientifiques soviétiques de la *Correspondance de Spinoza* (1932), de la *Dialectique de la nature* d'Engels (1941), des trois tomes des *Théories de la plus-value* (IV^e livre du *Capital*) de Marx (1954-1960) ainsi que de la *Sainte Famille*, des *Manuscrits de 1844* et de *Misère de la philosophie* dans la 2^e édition soviétique, en cours de publication, des œuvres de Marx et Engels.

Léonide Nikolaevitch PAJITNOV, né en 1930, travaille à la section d'esthétique de l'Institut d'histoire de l'art de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. Auteur de travaux sur la formation du marxisme et sur l'esthétique marxiste.

Arkadi Alexandrovitch OUIBO (1914-1957), professeur de philosophie à l'Université de Tartou, puis collaborateur de l'Institut du marxisme-léninisme de Moscou. Auteur de la nouvelle édition scientifique russe de *l'Idéologie allemande* de Marx et Engels.

Wolfgang JAHN, né en 1922, docteur ès lettres, est professeur titulaire d'économie politique à l'Université Martin Luther à Halle et prorecteur pour les Sciences sociales de cette Université.

Joachim HOEPPNER, né en 1921, docteur ès lettres, est collaborateur de l'Institut pour l'histoire de notre temps à Berlin et rédacteur en chef de la revue *Wissenschaftliche Beiträge für Zeitgeschichte*.

Adam SCHAFF, né en 1913, conseiller polonais de notre rédaction, professeur de philosophie à l'Université de Varsovie, directeur de l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie des Sciences de Pologne, est l'auteur notamment des ouvrages suivants : *La Théorie marxiste de la vérité* (1951), *Sur l'objectivité des lois de l'histoire* (1955) et *Introduction à la sémantique* (1960).

Rugard Otto GROPP, professeur titulaire de philosophie à l'Université de Leipzig, directeur-adjoint de l'Institut de philosophie de cette Université, est l'auteur de plusieurs travaux sur le matérialisme dialectique, l'origine de la pensée, la causalité.

Aux Éditions Sociales

Les Œuvres fondamentales de Karl MARX

Misère de la philosophie	2.—
Travail salarié et capital. Salaire, prix et profit...	3.—
Les Luttes de classes en France (1848-1850)	2.50
Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte	2.50
Les Luttes de classes en France et le 18 Brumaire.	6.—
Contribution à la critique de l'économie politique.	8.—
Salaire, prix et profit	1.—
Le Capital (en 8 volumes) :	
Du t. I au t. VII, chaque volume	Broché 9.—
	Cartonné 11.50
Le t. VIII	12.—
	Cartonné 14.50
Les huit volumes ensemble	Broché 70.—
	Cartonné 90.—
La Guerre civile en France (1871)	2.—
La Guerre civile en France. Grande édition. Broché	7.50
	Cartonné 9.50

★

Distribuées par
ODEON-DIFFUSION
24, rue Racine, PARIS (6^e)
C.C.P. : Paris 9303-31

ÉDITIONS DE MOSCOU EN LANGUE FRANÇAISE

Souvenirs sur MARX et ENGELS

Ces souvenirs sont ceux de parents, d'amis, de collaborateurs des fondateurs du communisme scientifique. Ils nous apportent, sur les conditions dans lesquelles ont vécu et milité Marx et Engels, des détails précieux qui, pour incomplets et fragmentaires qu'ils soient, éclairent cependant la personnalité des deux grands philosophes et aident à mieux comprendre leur œuvre.

Relié 418 pages. Illustré. 4 NF. Franco 4,90 NF.

CLUB DE LA LIBRAIRIE DU GLOBE

21, rue des Carmes, PARIS-5^e

C.C.P. : Paris 6711-17

Envoi gratuit du catalogue général sur demande.

LA PENSÉE

REVUE DU RATIONALISME MODERNE

N° 94 — Novembre-Décembre 1960

AU SOMMAIRE :

La Guinée à l'heure du plan (Y. BENOT).

La vogue des « relations humaines » (D^r ROELENS).

La R.D.A. ou le visage de l'Allemagne nouvelle (G. BADIA).

Le Comité Rueff et son programme scolaire et social (G. COGNIOT).

La crise du gène (P. BOITEAU).

Les anciennes civilisations et les premières démarches de la raison (M. DAMBUYANT).

Le numéro : 3 NF. — Etranger : 3,50 NF.

Abonnement un an (6 numéros) : 15 NF. — Etranger : 18 NF.

Rédaction et service d'abonnement :

95-97, boul. de Sébastopol, Paris-2^e. — C.C.P. : Paris 4209-70

Service de vente au numéro : 24, rue Racine, Paris-6^e

La Nouvelle Critique

120, revue mensuelle novembre 1960

spécial enquête
160 p. 3,20 NF

« EN 1960, SELON VOUS, A QUOI SERVEZ-VOUS ? »

Achard, Adamov, Aillaud, Amblard, Aragon, Autenheimer, Barrault, Barrère, Bluwal, Bory, Butor, Candilis, Carzou, Cayatte, Chabrol, Clair, Clément, Cocteau, Commère, Curtis, Daix, Daquin, Dasté, de Gallard, Desnoyer, Dobzynski, Dréville, Druon, Dutourd, Ecochard, Effel, Follain, Forissier, Fougeron, Gamarra, Gascar, Gignoux, Gilot, Gimond, Goërg, Gromaire, Guillevic, Ikor, Jouve, Kerchbron, Lanoux, Lapoujade, Lhote, Lods, Lorenzi, Lorjou, Lurçat, Masereel, Mauclair, Maurois, Merle, Mottet, Nourissier, Paviot, Picart Le Doux, Planchon, Pozner, Robbe-Grillet, Saint-Saëns, Salacrou, Salendre, Sarraute, Sauguet, Serreau, Simon, Siné, Soliers, Soria, Soupault, Stül, Triolet, Truffaut, Tzara, Vaillant, Vercors, Verdet, Vilar, Wiener ont répondu.

UNE QUESTION :

83 réponses

En vente dans toutes les librairies et à ODEON-DIFFUSION, 24, rue Racine, PARIS-6^e. Abonnements : 1 an : 27,50 NF ; 6 mois : 14 NF ; 3 mois : 8,50 NF, à adresser à LA NOUVELLE CRITIQUE, 95, boul. Sébastopol, PARIS. C.C.P. 6956-23 Paris.